

Literatura y Filosofía. A propósito de “a Spinoza no puedo entenderlo” de Jorge Luis Borges¹

Por Georges Navet²

En una entrevista de 1974, con Jorge Raffinelli en México, Jorge-Luis Borges expresa: “Estoy preparando un libro sobre la filosofía de Spinoza, porque nunca lo he entendido. Me ha atraído siempre, menos que Berkeley, menos que Schopenhauer, pero a Spinoza no puedo entenderlo”³.

A menudo y desde hace mucho tiempo, se subraya el gran número de filósofos, de nombres de filósofos, de referencias y alusiones a filósofos que aparecen bajo la pluma de Borges. Jean-François Mattéi, en *Jorge Luis Borges et la philosophie*, contó 160 referencias y destacó la frecuencia de cada uno de los nombres en cada texto o compilación publicada, concluyendo que son cuatro los nombres que se imponen: Schopenhauer (presente en dieciocho textos), Heráclito (en quince), Spinoza (en catorce), Platón (en doce). Luego viene Sócrates, con seis; Berkeley está claramente más distanciado⁴ mientras que, subrayémoslo, Spinoza con catorce casos está prácticamente segundo, *ex æquo* con Heráclito, después de Schopenhauer.

Volvamos al extracto de la entrevista con Raffinelli. Nos enteramos que en 1974 Borges prepara un libro sobre Spinoza, y da la razón de ello: porque no lo entiende. No prepara una obra sobre Berkeley o sobre Schopenhauer, puesto que ellos no presentan para él un misterio. Berkeley y Schopenhauer lo atraen, pero los entiende. Spinoza

¹ Traducción Dra. Claudia Gutiérrez Olivares, Universidad de Chile.

² Dr. en Filosofía, Universidad Paris VIII Saint-Denis

³ Plural, Mexico, August 1974, number 35.

⁴ François Mattéi, *Jorge Luis Borges et la philosophie*. Ovada éditions, Nice, 2010, chapitre III.

lo atrae, pero no lo entiende. Lo que le atrae de Spinoza permanece en la sombra. Naturalmente surge la hipótesis, escribir un libro sobre Spinoza sería para él una manera de obligarse a hacer un esfuerzo para entenderlo. Pero la hipótesis es desacreditada por el tono perentorio de la última proposición: "pero a Spinoza no puedo entenderlo". No dice: "hasta ahora no pude entenderlo". Dice: "A Spinoza no puedo entenderlo". La proposición está en presente del indicativo, pero ese presente resuena de manera casi intemporal, es válida, en consecuencia, tanto para el presente como para el pasado y el porvenir. Como si fuese constituyente de la esencia de Borges no poder entender a Spinoza. ¿Qué sentido puede tener entonces escribir un libro sobre Spinoza?

No se escribe necesariamente sobre un autor para entenderlo o lograr que se entienda. Se puede escribir contra el autor, o se puede escribir para intentar explicarse a sí mismo por qué no se lo entiende. Al parecer queda excluido que Borges haya deseado escribir contra Spinoza, puesto que afirma ser atraído por él. Pero en este impulso nacido de su atracción, queda determinar qué es aquello con la que esta atracción se topa. Esto no excluye para nada la posibilidad de que la atracción haya surgido de la dificultad, de la imposibilidad de entender, o de la incapacidad para comprender. Es decir, no queda excluido que la atracción coincida con la imposibilidad de entender o con la incapacidad para entender.

Borges no dice jamás que Spinoza sea incomprendible. Dicho de otro modo, deja abierta la posibilidad para que otros, los filósofos, puedan entender a Spinoza. Y repite muy a menudo que él, Borges, no es un filósofo, que la sospecha solo le viene de su incapacidad, que sería de alguna manera una incapacidad técnica: no tiene formación filosófica, no es más que un autodidacta de la filosofía. Cierto, ¿pero no sería apresurado concluir que el problema se resuelve así? ¿No sería acaso olvidar que, al insistir sobre el hecho de que no es filósofo, Borges quiere decir precisamente que su manera de entender o su capacidad para entender no es la de un filósofo, y que, por tanto, hay maneras y maneras de entender, y que en esta distinción se juega para él la diferencia entre literatura y filosofía? ¿Y que no es el Filósofo Borges

(que no existe), sino el literato Borges quien no entiende –y más precisamente quien no puede entender?

En su Carta IV, dirigida al “muy noble y sabio Henri Oldenburg”, Spinoza responde a las objeciones hechas por su interlocutor, las que conciernen a las definiciones de Dios y los atributos. Spinoza escribe que “la definición de una cosa cualquiera no sigue necesariamente la existencia de la cosa definida”, y que la existencia de la cosa solo resulta “de la definición o de la idea de un atributo, es decir (...) de algo que se concibe en sí y para sí”. Y prosigue: “La razón de esta diferencia, la expuse muy claramente, sobre todo para un lector filósofo. Pues es conocida la diferencia que existe entre una ficción y un concepto claro y distinto; así como la verdad de este axioma en virtud del cual toda definición, es decir toda idea clara y distinta, es verdadera”⁵.

“La razón (...) la expuse muy claramente, sobre todo para un filósofo”. El “sobre todo” (*praecipue*, especialmente) significa *a fortiori*, con mayor razón, para un filósofo, es decir alguien entrenado para pensar abstractamente (subentendido: como usted) El “sobre todo” el “*a fortiori*”, introduce la idea de una continuidad entre aquellos que no son filósofos y aquellos que lo son: los no filósofos tendrán mayor problema, pero si hacen un esfuerzo por entender, entenderán, puesto que solo existe una única manera de entender, la que está en potencia en nosotros, y cuya más acabada claridad es alcanzada por los filósofos. Por tanto, no existiendo más que una sola y única manera de entender, no se deja lugar a ninguna otra manera, solo cuenta la manera filosófica. Entender, es entender a través de causas, es lógico por tanto comenzar por la primera, Dios. Sin embargo, notemos que Spinoza precisó lo siguiente: “es conocida la diferencia que existe entre una ficción y un concepto claro y distinto”. Y vuelve sobre esta diferencia en el segundo escolio de la proposición VIII (Ética I), “Toda substancia es necesariamente infinita”. Y dice: “No dudo que sea difícil concebir la demostración de la proposición VII, para todos los que juzgan confusamente de las cosas, y no están acostumbra-

⁵ Œuvres complètes de Spinoza, Pléiade, 1954, p. 1122.

dos a conocerlas por sus primeras causas" (VII "A la naturaleza de la substancia pertenece existir"); y ello porque no distinguen entre las modificaciones de las substancias y las substancias mismas, ni saben cómo se producen las cosas (*quomodo res producuntur*). De donde resulta que imaginan para las substancias un principio como el que ven que tienen las cosas naturales". Aquellos hombres que juzgan confusamente, creen que substancia significa cosa natural; de este modo olvidan el principio (la substancia) y, de hecho, puesto que el principio que ven o creen ver en la naturaleza en realidad no es tal, son incapaces de distinguir entre las substancias (es decir lo que imaginan que son las substancias) y sus modificaciones. Para decirlo con las palabras de Pierre-François Moreau: "y es por esto, que todo el funcionamiento de la causalidad, en su principio, se les escapa"⁶. No comprenden, y, por tanto, permanecen en la ficción. Prosigue Spinoza: "Quienes ignoran las verdaderas causas de las cosas, lo confunden todo, y sin repugnancia mental alguna, forjan en su espíritu árboles que hablan como los hombres, y se imaginan que los hombres se forman tanto a partir de piedras como de semen, y que cualesquiera formas, se transforman en otras cualesquiera"⁷. Me permitiría decir que aquí Spinoza no anda con rodeos, pues quienes juzgan confusamente, puesto que son incapaces de entender, es decir, de entender el principio de causalidad, se encuentran sumergidos en un universo cuyo modelo proviene de *Las Metamorfosis* de Ovidio. Para decirlo con toda claridad: o bien no entendemos el principio mismo de toda comprensión, y caemos en la ficción, o bien entendemos, y eso significa que somos filósofos o estamos en el proceso de llegar a serlo. Quedaría explicar cómo llegamos a serlo, cómo llegamos a ser capaces de entender a Spinoza.

¿Qué pudo haber pensado Borges de esos textos que no le conceden nada a la ficción –en todo caso, ninguna apertura a lo verdadero– y que excluyen toda otra manera de entender que no sea aquella que define el principio de causalidad? En cuanto poeta y escritor de cuen-

⁶ Spinoza. *L'expérience et l'éternité*, PUF, Epiméthée, 1994, p. 492.

⁷ *Id.*, p. 370 (traducción modificada).

tos, ¿acaso Borges no se sintió rechazado, excluido de ese universo? Él dice haber intentado convertirse en spinozista, y no haberlo logrado. Ahora bien, desde el punto de vista de Spinoza no podremos entenderlo verdadera ni completamente si no nos volvemos spinozistas, de esta manera sería necesario admitir que, o no se logró lo inteligible, o bien que no se es alcanzado por este inteligible. Sin embargo, es necesario interrogarse sobre lo que puede significar “desde el punto de vista de Spinoza”, puesto que desde el momento en que se habla de un punto de vista, hay que admitir que al menos existen otros; pero si se admiten otros, ya no estamos completamente en Spinoza. Para decirlo en otros términos, y en un sentido inverso, parece que el sujeto que escribe la *Ética* no puede ser Spinoza, no puede ser la persona Spinoza, sino un sujeto impersonal que recubre todos los sujetos que buscan la verdad, convirtiéndose estos sujetos mismos *ipso facto* en impersonales. ¿No será acaso ese proceso de despersonalización con lo que viene a tropezar Borges? Por cierto, no faltan los héroes borgesianos que, siendo Y, y creyendo así ser opuestos a X, o no tener nada que ver con X, descubren finalmente que son X, pero precisamente todo el efecto buscado está en esta diferencia de personas que se convierte en enigmática identidad, y de ninguna manera en una despersonalización.

Jacques Chamade, en los bellos artículos consagrados a Borges y Spinoza –pienso principalmente en el artículo aparecido en *Spinoza au XXème siècle*⁸–, siempre llega a una oposición entre Schopenhauer y Spinoza. Un Borges “impregnado del pesimismo de Schopenhauer” solo puede ser percibido como insostenible exageración del *conatus*, el “perseverar en su ser” spinozista. Es comprensible que, desde un comienzo, Borges se sienta más cercano de Schopenhauer que de Spinoza, sea esto porque Schopenhauer otorga un estatus al artista, incluso un lugar eminente, mientras que Spinoza no lo hace, al menos que se considere que la utilización que hace de Ovidio sea algo así como un estatus. Asimismo, es muy comprensible que alguien que

⁸ *Le Saint et l'Hérétique. Borges et Spinoza*, in *Spinoza au XX° s.*, présentation par Olivier Bloch, PUF, 1993, pp. 483-492.

acepte, con Schopenhauer, que la voluntad-de-vivir crea la ilusión de la individualidad, busque traspasar el velo de la ilusión para entrar o intentar entrar en la pura contemplación, y pueda escribir un texto como aquel que lleva por título "Borges y yo" (en *El autor*, II, 28): es-toy yo, que camino por Buenos Aires, que mira, que se deja vivir, que contempla, y está el otro Borges, a quien le ocurren las cosas, el Borges que tiene "su perversa costumbre de falsear y magnificar", es decir, Borges el escritor. Lo que significa que si el yo quiere perseverar en su ser (la referencia a Spinoza es explícita), será necesario que persevere en Borges, no en él. De esta manera el yo es una perpetua fuga. Como podremos darnos cuenta, con Borges se trata del personaje Borges, no de la obra (que es evocada solo indirectamente por "su perversa costumbre de falsear y magnificar": efectivamente, hace demasiado, exagera). El yo llega incluso a dudar de sí mismo, duda de que sea alguien (la razón de ello sería que, si es alguien, recaería bajo el principio de identidad), pero no va más allá. Lo esencial consiste en que solo podría perseverar en su ser por el otro, sin ser distorsionado por el otro, que le impone una identidad que no tiene. Aun así, él continua como fascinado, no por esta identidad, sino por una identidad que tendría que ser pensada de manera distinta a la voluntad-de-vivir, es decir, una identidad inmanente al yo. Tal vez esperaba encontrar los lineamientos de una identidad diferente en Spinoza. Esta hipótesis tendría al menos el mérito de explicar su cuasi obsesión por este filósofo. Y, sin embargo, en Spinoza tropieza con algo que no puede aceptar, y que tal vez le viene de Schopenhauer, pero a lo que más bien creo que Schopenhauer da una formulación y una garantía: la inteligibilidad del mundo que comporta, lo que me permito nombrar, la despersonalización del sujeto pensante. Ambos aspectos van juntos. Borges no puede aceptar la inteligibilidad del mundo, como tampoco una despersonalización del sujeto pensante. Veo una confirmación de esto en el hecho que él no deja de personalizar y re-personalizar a Spinoza, como lo vamos a ver.

En una entrevista con Enrique Krauze, en 1978, en Buenos Aires, el interlocutor pregunta a Borges si está escribiendo el libro prometido sobre Spinoza. Y responde: "No. Yo junté muchos libros, empecé a leerlos y me di cuenta de que mal podía explicar a los otros lo que

no podía explicarme a mí mismo, y corrí a Swedenborg, que es más fácil”⁹. Es sorprendente pasar de Spinoza a Swedenborg, pero el motivo merece ser destacado: Swedenborg fue un gran inspirador de William Blake, y se trató en este caso de entender mejor a Blake. El camino va del poeta (Blake) al filósofo. El mismo hilo –digamos de lo literario a lo filosófico– parece despuntar a propósito de Spinoza; así, a la pregunta que le plantea Krause: “¿de cuándo data su cercanía con Spinoza?” Borges responde: “Mi padre fue profesor de psicología en Buenos Aires. Tenía una gran biblioteca inglesa, pues una de mis abuelas era inglesa. Yo me eduqué en la biblioteca de mi padre y, entre esos libros, estaba la Historia biográfica de la filosofía de Lewis, un judío que fue amante de George Eliot. Hay allí un capítulo, muy emotivo, sobre Spinoza. De modo que diremos que data de siempre...”. George Henry Lewes (y no Lewis) fue en efecto “el amante”, por años, si entendemos por ello el compañero de vida, de la novelista George Eliot, y si Borges lo señala es sin duda en razón de que George Eliot fue mucho más célebre que Lewes, y al mismo tiempo eso sugiere que el hilo se prolongaba de la novelista al filósofo, y no a la inversa. Habremos notado que la historia de la filosofía en cuestión, es una historia biográfica: Borges aborda a Spinoza a través de una biografía, precisando que es muy emotiva, y que ello lo afectó particularmente. Sin embargo, no dirá ninguna palabra respecto a la primera tarea que la futura novelista se asigna, la de traducir la *Ética* de Spinoza (la traducción quedó inacabada), ni tampoco dirá nada sobre las repercusiones que tuvo ese trabajo en su obra de novelista. Es más que probable que el muchacho, el adolescente o el joven hombre que era Borges en la época de sus primeras lecturas de Eliot, fuese incapaz de darse cuenta de esas repercusiones, se tratase en algún prefacio o alguna reseña sobre la novelista, esos prefacios o reseñas que no pierden la oportunidad de señalar el escándalo que producía su unión libre con un hombre casado, que la condujo a Lewes, y de Lewes a Spinoza. Si observamos bien, esta biografía atraviesa otra, la que Borges diseña de él mismo al

⁹ Jorge Luis Borges: *Entrevista con Enrique Krauze sobre Baruch Spinoza* [México, 9 de noviembre de 1978]. Recuperado de <http://borgestodoelanio.blogspot.fr/2016/09/jorge-luis-borges-entrevista-con.html>

hablar de su padre, de su abuela inglesa, de su relación con la lengua inglesa, etc. Por cierto, la manera cómo la pregunta le fue planteada lo empujaba a ello, pero se siente en él una pasión por contar, por integrar las ideas a un relato o de hacerlas surgir de un relato, que es delicado, cuando en la misma entrevista hace aparecer a Spinoza al final de otro camino, y que esta vez parte de Coleridge y Wordsworth, nuevamente ingleses, pero esta vez poetas. A causa de la simpatía que manifestaban por la Revolución francesa, a Coleridge y Wordsworth se les veía como posibles traidores, y por ello eran vigilados. Hablaban entre ellos de Spinoza, quien llegó a ser, para la oreja del policía que reportó sus propósitos, el *Spy Nozey* –que Borges castellaniza como *Spy Nousa*–, el espía Nozey o el espía Nousa que iba transitando, dice Borges, del español al inglés, "*nousing around*", que ve todo, que está en todas partes, permaneciendo ilocalizable, inatrapable. Ciertamente estamos aquí al borde de lo burlesco (tanto es así que nadie es capaz de decir si la anécdota es real o ficticia); señalemos sin embargo que aquí Spinoza se transforma en un supuesto espía que a su turno se transforma en Dios spinozista –el Dios spinozista visto por Borges. Se trata de un juego de metamorfosis que ciertamente no son tomadas por efectivas, como es el caso de Ovidio, pero que no obstante se apoyan sobre una falla de lo real –el irreal espía Nozey– para investir ese real de una omnipresencia fantasmagórica, la de Spinoza convertido en su propio Dios. Como habremos notado, al partir de un elemento biográfico no inventado, y al apoyarse sobre su "*nousing around*", Borges logra casi imperceptiblemente separar lo biográfico de la realidad o, si se prefiere, lo hace bifurcar, para terminar por transformarlo en una ficción a la Borges cuyo personaje central, tan presente que es irreal y se concibe como tal, es Spinoza.

¿Qué se puede extraer de esta manera de entretener la biografía de alguien con sus ideas, como si esas ideas no pudiesen vivir separadas, tener su vida propia, fuera de su mixtura con la vida del autor? Por lo menos esto: si existe un tipo de lectura que sigue siendo profundamente lejana a Borges, es la lectura que se ha podido calificar como "lectura interna", aquella que sólo quiere conocer la lógica interna del texto, su rigor intrínseco; por cierto, esta manera no excluye completamente el recurso a ciertos elementos de contexto, pero este

recurso es meramente accesorio. Es este el tipo de lectura ilustrada particularmente por Martial Guérault, y en mi opinión no por casualidad, a propósito de Spinoza. ¿Acaso la Ética, al menos, no exige este tipo de lectura? Si entender a un filósofo, significa entenderlo de esta manera, entonces Borges puede declarar sin rodeos que él no puede entender a Spinoza. Se me objetará que al menos una vez Borges dijo haber entendido a Spinoza, en la Conferencia que dictó en 1981 en la Escuela freudiana de Buenos Aires: “Creo entender esencialmente el sistema de Spinoza...”, salvo –pues hay un “salvo” que cambia todo– “salvo que, para mí, no es un sistema, yo diría que se trata más bien de un acto de fe. Es decir, la filosofía de Spinoza puede ser profesada como una religión y sin duda él lo sintió como una religión”¹⁰. Hablar de acto de fe significa instalar en primer plano la subjetividad de Spinoza, mientras que el autor de la Ética pretende, por el contrario, instalarse de entrada en una inteligibilidad que se impone a todos como una verdad, bastando que hagan, o sean capaces de hacer, el esfuerzo de entender. Se puede no estar del todo convencido, por cierto, incluso al jugar el juego de la inteligibilidad y efectuar una lectura interna en la que se podrá ser spinozista al menos provisoriamente. Borges no sigue ese juego, y prácticamente desde un comienzo opone subjetividad a subjetividad, su subjetividad a la de Spinoza, declarando que él, Borges, tiene un “sentimiento religioso”, que ha sido educado en la religión cristiana, en algún lugar entre el catolicismo del padre y el anglicanismo de la abuela (¡la biografía!), pero que nunca entendió el Dios personal de los cristianos. Y añade, que al Dios de Spinoza lo entiende aún menos.

Para resumirlo en una fórmula, al asimilar la filosofía de Spinoza a un acto de fe, Borges rechaza el principio mismo de inteligibilidad. Ahora bien, que del sistema, o del acto de fe disfrazado en sistema, Borges pueda descender a la persona e intente entenderla a su manera, tenemos la prueba cuando interpela a los miembros de la Escuela freudiana de Buenos Aires: “Ustedes pensarán en él, en ese pobre

¹⁰ Recuperado de <http://alucero-montano.blogspot.fr/2014/10/borges-en-la-escuela-freudiana-de.html>

hombre [¿pobre hombre: hombre pobre?], quizá desdichado pero que no quería ser desdichado, que tenía el culto de la felicidad, que creía, como Remy de Gourmont, que debemos ser felices. Remy de Gourmont agregaba: 'Debemos ser felices, aunque no sea más que por orgullo'. Eso no hubiera sido aceptado por Spinoza".

Esas frases tienen una tonalidad única en todo lo que pudo decir o escribir Borges de Spinoza. Se podrá discutir sobre el sentido de la palabra "pobre", que puede ser comprendido, en rigor, en un sentido solamente económico, pero al decir "desdichado", Borges no ignora (lo dice en otra parte) que está pronunciando una palabra que tiene una significación que va más allá del mundo hispanófono. El Desdichado, es lo que está escrito sobre el escudo del rey Ricardo Corazón-de-León, obligado, en *Ivanhoe* de Walter Scott, a entrar de incognito en una Inglaterra en la que su hermano Juan tomó el poder, es decir, el desheredado, por cierto, depuesto. Este mismo sentido está en el título del poema de Nerval, "Soy el Tenebroso, el Viudo, el sin Consuelo...". Borges afirmará, por cierto, que todos los biógrafos, comentaristas, críticos, etc., que ha leído, ven en Spinoza un verdadero santo, pero hay una distancia entre un santo y el "pobre hombre", para quien pide, ante su público, pensar con conmiseración. Una de sus referencias —el Renan del discurso pronunciado en Amsterdam, con ocasión del bicentenario de la muerte del filósofo— insiste en efecto sobre la pobreza voluntaria del hombre Spinoza, pero también sobre su gran serenidad. Por su parte, Borges presenta a un hombre en desfase con su propia filosofía, en el fondo un hombre desgraciado, triste, aunque no lo confiesa, no se confiesa a sí mismo, su profunda tristeza. Como si él fuese la prueba viva de que su filosofía es insostenible.

Esas frases proyectan a posteriori una luz de tristeza, que no tenían, en los dos poemas consagrados a Spinoza por Borges. Uno de ellos, retomado en la compilación *El otro, el mismo*, de 1964, se titula simplemente "Spinoza"; el otro, aparecido en la compilación *La moneda de hierro*, de 1976, se titula "Baruch de Spinoza"¹¹. Los dos descubren

¹¹ *Œuvres complètes de J.L. Borges*, Bibliothèque de la Pléiade t. II, NRF Gallimard,

al filósofo en su casa, entregado a una de las dos actividades que atraviesan su vida: pulir (cristales de anteojos –“el arduo cristal”, escribe Borges), escribir (“construye a Dios”, “engendra a Dios”, “labra a Dios”, “erigiendo a Dios con la palabra”, escribe por turno Borges). Tomemos el primer poema; si hay tristeza, ella está en el exterior, en “la tarde que muere” y que “es miedo y frío”, y que se expresa en el paréntesis (“Las tardes a las tardes son iguales”); pero precisamente, todas aquellas “casi no existen” para el pulidor de cristal, no más que “el espacio de Jacinto /Que palidece en el confín del Ghetto”). No obstante, él está atrapado en su sueño de “un claro laberinto”, en el que no es perturbado ni por la gloria, ni por el “temeroso amor”. “Labra un arduo cristal: el infinito Mapa de Aquel que es todas Sus estrellas” –Dios, por supuesto. El hombre retratado no tiene nada de desgraciado, es más bien el retrato de un hombre tan concentrado en su cristal que éste termina convirtiéndose como en la materia de su sueño. No se trata de tristeza, cierto, pero ello no excluye, el poema nos lo dice elegantemente, que el precio a pagar consista en la separación con lo oscuro, y tal vez con lo bello (el “Jacinto”) que permanecen fuera del sueño, y que, al estar fuera del sueño, constituyen tal vez la realidad. Como el “pulidor” está “libre de la metáfora y del mito”, podemos pensar que mito y metáfora serían “perturbaciones” al igual que el amor por la gloria o las jovencitas (las “doncellas”), y que no obstante son quizás los únicos medios que tenemos para debatir con lo oscuro, es decir con la realidad. Últimas consideraciones: en el fondo, el Spinoza que nos es presentado está perdido en su sueño; en cuanto al laberinto que elabora, no es transparente, es “claro” y no permite ver clara y distintamente.

El segundo poema es menos rico. Ya no estamos instalados en la tarde, ahora es el ocaso de la tarde que “alumbró la ventana” (es un comienzo muy mallarmiano). Y, sin embargo, es en la penumbra que opera el constructor de Dios. La tristeza aparece, ella refiere a los ojos, los “tristes ojos” del personaje. Éste es como transportado por el tiempo y por su enfermedad, aunque todo sucede como si él no

quisiera saberlo: "No importa. El hechicero insiste". Sus ojos están tristes porque sabe que el tiempo apremia y que va a morir, sus ojos están tristes pues sospecha que no es más que un hechicero, y que por tanto no logra encantarse a sí mismo. Aun así, aquí el constructor se convierte en un encantador, un "hechicero", y claramente es el encantador quien persevera en su ser de encantador, que en todo caso se esfuerza, intentando así ignorar la enfermedad. Sin embargo, el poema revierte la perspectiva cuando plantea que es "Desde su enfermedad, desde su nada", desde ellas, por causa de ellas, o gracias a ellas, que el encantador "sigue erigiendo a Dios". Habiendo sido olvidadas, la enfermedad y la nada se vuelven ahora centrales y se convierten en creadoras, en la modalidad del encantamiento. Seguramente, esta perspectiva no es muy spinozista y que, a la manera borgesiana, sugiere mucho más de lo que dice. Pero el lector no tiene tiempo para quedarse ahí, porque los últimos versos, mucho más afirmativos, barren tanto la imagen del encantador como la referencia a la enfermedad y a la nada, los versos tienen algo como de una inscripción sobre una tumba: "El más pródigo amor le fue otorgado. El amor que no espera ser amado". El poema estaba escrito en presente, y saltamos al pasado, que se combina con un presente que ya no describe un rasgo físico o una acción, sino lo que constituye la esencia de un tipo de amor. Nos encontramos aquí en una especie de eternidad. De la idea de que el Dios spinozista no es "personal", Borges deduce un poco apresuradamente que éste no podría experimentar amor, y que aquel que ama a este Dios no sabría ser recompensado de vuelta. Mi objetivo no es aquí hacer emerger eventuales errores de interpretación por parte de Borges, no lo comentaré. Solamente señalaría que los dos últimos versos disponen a la vez de algo bello y patético: Spinoza es de alguna manera más grande que su Dios; asimismo está atrapado en la soledad extrema de un amor unívoco.

Los dos poemas no respiran alegría, pero tampoco son realmente tristes. El segundo contiene, por cierto, más crítica latente que el primero; Spinoza se convierte aquí en un encantador –lo que lo acerca bastante a Borges que "falsea y magnifica", y que además también es un encantador cuyo esfuerzo viene de la enfermedad y de la nada que lo amenaza, lo que sugiere que aquí Spinoza lucha de hecho contra la

muerte al engañarse a sí mismo. Pero los dos últimos versos vienen a redimir todo, mientras que “el desdichado” de 1981 no redime nada.

Amor pródigo, luego amor unívoco. A lo que sería necesario añadir otro rasgo, la valía, el coraje (“soy un cobarde”, declara Borges en esta ocasión). Todos esos rasgos convierten a Espinoza en “amable”, digno de ser amado, y para Borges es eso lo que lo distingue de todos los otros filósofos –que queribles, dignos de ser amados, no lo son en absoluto. ¿Espinoza, amable? he aquí otro rasgo, más global que los primeros. ¿Cómo lo sabe Borges? Todo lector de la obra ha sentido esta presencia (de la subjetividad), afirma Borges, que sabe que, si eso es verdadero, es todo el edificio lo que se triza.

Ahora bien, frente a una observación hecha por su interlocutor en la entrevista de 1978, Borges responde a través de un relato, una página que según dice ya escribió: “Un hombre se propone dibujar el universo. Tiene una pared, que nada nos cuesta imaginar como infinita, adelante, y en ella va dibujando anclas, torres, espadas, etcétera... y luego llega así al momento de su muerte. Entonces ve ese vasto dibujo. Le es dado ver ese dibujo infinito y ve que ha dibujado su propia cara”. Esto es verdadero tanto para Edgar Poe como para Spinoza. Borges está muy de acuerdo con esto, Spinoza se esforzó en abolir esta subjetividad, de ser solo pensamiento o intelecto, pero para Borges la subjetividad no se puede abolir, porque es ella la que se encuentra en relación con la única verdad que nos importa e interesa, la que responde a la pregunta ¿Quién soy yo? O más exactamente, porque la epifanía que nos revela la respuesta solo adviene en la proximidad de la muerte ¿quién he sido? O más precisamente, ¿cuál es la identidad de ese yo sin identidad descifrable, que el autor de *El autor* oponía a su otro Borges? La analogía es completa entre el indescifrable “yo” de Borges y yo, y lo que tiene lugar aquí: es de su “yo” que Spinoza tendrá (tuvo) la revelación precisa antes de su muerte. La epifanía es la revelación de la “identidad” no identitaria del yo.

Por supuesto, a la pregunta ¿quién es Spinoza?, o ¿quién fue Spinoza?, Borges no puede responder, pues la respuesta le ha sido dada solo a Spinoza, de igual forma como ella le ha sido dada solamente

a Tadeo Isidoro Cruz, en la Biografía, imaginaria por supuesto, que *El Aleph* le consagra.

La verdad de Spinoza está en su obra, pero él mismo no sabría verla –antes de la epifanía que precede a su muerte–. Manera desviada de decir que esta obra, opaca a su propio creador, está bien lejos de la inteligibilidad que ella misma proclama. Manera también de transformar prácticamente a Spinoza en un personaje de Borges. “El alivio que tú y yo sentiremos en el instante que precede a la muerte, cuando la suerte nos desate de la triste costumbre de ser alguien y del peso del universo”, escribe superbamente Jorge Luis Borges, hay que decirlo, en *Los conjurados*. El “desdichado” habrá así, conocido al menos, por un instante, la paz.