

Borges en clave de Spinoza

...ouvrir ou fermer une porte, n'est-ce pas le même mouvement?

Balzac: *La peau de chagrin*

Hay dos sentencias de filósofos célebres que dicen mucho del destino enorme y ambiguo de Spinoza en la historia del pensamiento. Según la primera, de Hegel, todo filósofo comienza un día siendo spinozista. La segunda, de Bergson, dice que todos tenemos dos filosofías, la de Spinoza y la propia nuestra. Interpretadas positivamente, tales apreciaciones sirven para ilustrar la universal seducción del sistema de pensamiento spinoziano. Interpretadas negativamente, dejan entender que es imposible ser spinozista a tiempo parcial, o, más precisamente, que la filosofía de Spinoza es una totalidad intransigente, que no permite combinaciones. Por eso la filosofía de Spinoza acaba siendo una referencia obligada de todo proyecto filosófico, pero a precio de permanecer, en cierto modo, inaccesible.

Sin embargo, Borges tiene una forma tan original de acercarse a la filosofía, que acaba haciéndosele accesible lo vedado a los filósofos profesionales. Tan es así que no resulta contradictorio el que afirme no profesar más filosofía que la del asombro y la perplejidad, y que, sin embargo, pueda ser considerado un auténtico (aunque y porque herético) spinoziano. Lo que ocurre es que Borges es más sensible a la tonalidad y al ritmo que al contenido de los grandes textos. En lo que hace a Spinoza, hasta confiesa no haberlo leído sino a través de epítomes y extractos. Para su oído filosófico fue suficiente. Y no es de extrañar que grandes especialistas del pensamiento de Spinoza tomen como referencia o epígrafe algún texto de Borges.

La presente nota seguirá la orientación trazada por esa perspectiva. No se tratará de partir de un corpus de referencias explícitas de Borges a Spinoza, ni de intentar un rastreo de influencias, según el modo profe-

sional de los comentarios filosóficos. Se tratará, más que todo, de afinar el oído para percibir, detrás de motivos diferentes, los “aires de familia” y las resonancias entre dos estilos de pensamiento.

Clave de Baruch Spinoza

En 1974 Borges se proclama autor de un libro imaginario publicado en el futuro, cuyo título es *Clave de Baruch Spinoza*. Esta afirmación figura en el “Epílogo para las obras completas” (OC 3: 499) que simula la entrada “Borges, José [sic] Francisco Isidoro Luis” de una *Enciclopedia Sudamericana* que habría de publicarse en Santiago de Chile en 2074. “Sus preferencias –dice la nota– fueron la literatura, la filosofía y la ética”. Y, más adelante, esta lacónica referencia a la filosofía: “En lo que se refiere a la metafísica, bástenos recordar cierta *Clave de Baruch Spinoza*, 1975.” Este sintomático juego con la irrealdad sirve, al menos, para sopesar la posición central de Spinoza en las opciones filosóficas de Borges. El título de ese libro virtual debe a su sobriedad una paradójica elocuencia. En primer lugar, Spinoza aparece dotado de un nombre, pero no de una obra. En Borges, ese tipo de metonimia es ontológica. En segundo lugar, el genitivo que afecta a “clave” deja en la ambigüedad la atribución actancial del sujeto interpretante: ¿trátase de una clave para entrar en Spinoza, o de la clave que aporta Spinoza para entrar en el mundo del pensamiento? No hay duda de que Borges ha querido y sugerido tal ambigüedad. Finalmente, la formulación puede también entenderse como calcada sobre la expresión musical: “clave de sol”... La “clave de Baruch Spinoza” sería una operación para fijar un cierto diapason de pensamiento.

Huérfanos de ese libro, nos queda la posibilidad, ofrecida por Borges, de conjeturar sus líneas esenciales.

Si consideramos que un filósofo se funda sobre la base de lo que aporta al pensamiento que lo precede, el “gesto” de la filosofía de Spinoza con respecto a la filosofía clásica prefigura el gesto de Borges con respecto al spinozismo.

Es difícil describir sin paradojas ni juegos de lenguaje el gesto filosófico de Spinoza con respecto a la tradición. Trataré de resumirlo en fórmulas que pecarán por exceso de esquematismo.

En líneas generales, el gesto intelectual de Spinoza se distingue por un exceso de coherencia. Diderot, en la *Encyclopédie* lo llama “téméraire raisonneur” (XV: 464). Ambas formulaciones enfatizan dos términos (el

exceso y el rigor) en posición de casi oxímoron. En la práctica, significa que cuando Spinoza hace suya una argumentación ajena, le pide cuentas más allá de lo que ésta parecía querer implicar. Es lo que en matemáticas se llama una “extrapolación”, es decir una prolongación de las consecuencias de un argumento más allá de los límites en que fue propuesto. La consecuencia de este gesto es que, por una secreta circularidad, la prolongación de la consecuencia conduce a la invalidación de las premisas. Un equivalente popular de esta actitud se encuentra en la expresión “ser más X que X” (por ejemplo, “ser más papista que el Papa”), que da como resultado una posición de herejía por radicalismo. Así, la aceptación firme y literal de la idea escolástica y cartesiana de Dios como sustancia necesaria, conduce, en el pensar hiperracionalista de Spinoza –más escolástico que los escolásticos–, a la negación de la multiplicidad de las sustancias y, por ende, a la negación misma de la idea de Dios creador que subyace a esa demostración.

Ese tipo de razonamiento se parece a lo que Aristóteles llamaba *apagogé eis to adynáton*, retroducción a lo imposible. Sólo que para el Estagirita se trata de un modo de demostración, mientras que aquí se trata más bien de un modo de explorar, con reservas, un razonamiento que se acepta. En vez de negar una posición filosófica, se la afirma, pero se muestra, mansamente, hasta dónde lleva dicha afirmación.

Como movimiento inferencial se trata de una paradoja de circularidad: si la consecuencia invalida la premisa, la consecuencia queda igualmente invalidada, y también su posibilidad de invalidar la premisa... Como gesto intelectual, en cambio -gesto que Borges no cesará de compartir-, contribuye en cierto modo a una atenuación del carácter apodíctico de la filosofía y a una acentuación de su carácter exploratorio y hasta ficcional. Es decir que cuando un filósofo retrotrae a lo imposible una filosofía que acepta, el resultado es menos una negación de esa filosofía que una simple atenuación del carácter afirmativo de toda filosofía.

Este gesto de prolongación invalidante se completa a veces con otro, más estático pero igualmente original, que consiste en mirar las ecuaciones al revés. El juego parece de una total inocencia: si $a=b$, entonces $b=a$. Por ejemplo, si Dios es la naturaleza, la naturaleza es Dios. La ingenuidad de ese juego no es más que aparente. Wittgenstein decía que el lenguaje es como un laberinto de caminos: “vienes de una parte y eres capaz de situarte, pero llegas al mismo lugar desde otra parte, y ya

no sabes dónde estás”¹. Y Spinoza, que trabajaba como pulidor de lentes, sabía que la transparencia no es la misma de cada lado de un lente transparente...

La postulación de Dios

Veamos, a grandes rasgos, cómo se tematiza la clave de Spinoza.

Todo parte de Dios. Spinoza es tal vez el más radical de los pocos filósofos occidentales cuyo punto de partida es una afirmación incondicional de Dios. El primer capítulo de la *Ética* lleva ya el título “De Deo” y asume de entrada el argumento ontológico de Anselmo y Descartes: Dios, como substancia infinita y perfecta, existe, de otro modo le faltaría una perfección. Es lo mismo que decir: lo imprescindible existe, de otro modo sería prescindible. Dios es casi un axioma. Spinoza economiza así las centenas de páginas de las dos *Sumas* de Tomás de Aquino, del *Discurso* y de las *Meditaciones* de Descartes, y del *Prosligion* de Anselmo, que sirven para “demostrar” la existencia de Dios. Es simplemente aleccionador el comparar la tímida entrada en materia teológica del “angélico” Santo Tomás – “*Videtur quod Deus non sit*” (“parece que no hubiera Dios”, *Summa Theologica* I, q 2, a 3)– con la franca desenvoltura con la que el “herético” Spinoza comienza su *Ética*: “*De Deo*” (“A propósito de Dios”, *Pars Prima*).

Partir de Dios, en vez de demostrarlo es un procedimiento filosófico sorprendente, pero responde, me parece, a la “clave” de Baruch Spinoza: partir de lo adquirido y extrapolarlo hasta la invalidación. Porque una substancia infinita, por esencia, no puede ser sino única. Por lo tanto, si Dios existe, sólo Dios existe. Prolongando las consecuencias, la realidad de lo que hasta ahora llamábamos “creaturas” o queda anulada o debe ser interpretada como desprovista de existencia propia. Spinoza se resuelve por la teoría de la expresión: somos modos (o modificaciones) de Dios. Pero si la idea de exterioridad con respecto a la substancia es impensable, entonces tampoco se puede decir que Dios, es decir la substancia, exista fuera del mundo, como un ser aparte. Dios “es” el mundo. “Dios” es el otro nombre del “universo”, considerado *sub specie æternitatis*. Aceptar que Dios es *causa sui*, implica, retroactivamente, que no puede ser causa de nada más. Por eso Dios no puede ser una

¹ “Die Sprache ist ein Labyrinth von Wegen. Du kommst von einer Seite und kennst dich aus; du kommst von einer andern zur selben Stelle, und kennst dich nicht mehr aus” (§ 203).

persona, no puede crear, no necesita amar, y su libertad consiste en ser y obrar por necesidad natural, no por influencia exterior. Ese razonamiento da como resultado la fórmula que Borges apreciaba: *Deus sive natura*: “Dios, es decir, la naturaleza”.

Pero si ahora invertimos los términos de la ecuación, el resultado es que, a pesar del carácter puramente modal de nuestra existencia, no existe, sin embargo, ninguna otra substancia “fuera” de nosotros. La teología se confunde con una especie de etología, de la que la ética es una provincia. La noción de trascendencia se vuelve contradictoria con la idea de Dios. Dios no está (es decir, no hay Dios) fuera del mundo. Vemos cómo la afirmación misma de Dios conduce a la negación de sus principales atribuciones dentro de la filosofía escolástica, tales como la creación, la providencia, etc.

Sin embargo, Spinoza no se prohíbe hablar de Dios. En ese sentido puede ser considerado ateo pero no laico. Recupera la totalidad del lenguaje bíblico como metáfora de esa infinita causa interna que anima al mundo y que lo vuelve necesario. Tal vez se hubiera sentido complacido y justificado en aquel pasaje de Borges que dice: “nosotros (la indivisa divinidad que opera en nosotros)”, o en la pintura poética que Borges hace de la teología spinoziana: “El infinito Mapa de Aquel que es todas Sus estrellas” (“Spinoza”).

Uno de los primeros detractores de Spinoza, Pierre Bayle (1647-1706), para dar una idea de la noción de substancia única, sugiere, en su *Dictionnaire*, una imagen proveniente del hinduismo, según la cual Dios es origen del mundo, no por causalidad eficiente,

sino a la manera de una araña que produce una tela que saca de su propio ombligo, y la vuelve a tomar cuando quiere. La creación pues, dicen esos doctores imaginarios, no es más que una extracción y extensión que Dios hace de su propia substancia, de esas redes que saca como de sus entrañas, lo mismo que la destrucción no es más que la reincorporación que él hace de esa divina substancia, de esas divinas redes, dentro de sí mismo.²

² “[Ils prétendent] que cette production ne s’est pas faite simplement à la façon des causes efficientes, mais à la façon d’une araignée qui produit une toile qu’elle tire de son nombril, et qu’elle reprend quand elle veut. La création donc, disent ces docteurs imaginaires, n’est autre chose qu’une extraction et extension que Dieu fait de sa propre substance, de ces rets qu’il tire comme de ses entrailles, de même que la destruction n’est autre chose qu’une reprise qu’il fait de cette divine substance, de ces divins rets dans lui-même” (424).

Mucho más tarde, Borges, en su soneto dedicado a Edwards (un spinoziano que ignoraba serlo), insinuará la misma imagen: “En el centro puntual de la maraña / Hay otro prisionero, Dios, la Araña” (OC 2: 288).

Pero quizá la forma de imaginar al Dios de Spinoza más propia al estilo de Borges, sea aquella célebre parábola del hombre que 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. (OC 2: 232)

La hipótesis de un Spinoza borgesiano

Aunque Spinoza no lo hubiera aceptado explícitamente, al tomar como punto de partida la postulación de Dios, su deducción *ordine geometrico* adquiere perfiles de literatura fantástica. Su forma de introducir a Dios sin complejos hacer explotar los límites de lo real, y, por ende, de lo pensable. Algo de Bataille hay en tal empresa:

Dios -dice el prólogo de *Madame Edwarda*- no es nada si no es la superación de Dios en todos los sentidos; en el sentido del ser vulgar, en el del horror y de la impureza; al fin y al cabo, en el sentido de nada... No podemos añadirle impunemente al lenguaje la palabra que sobrepasa las palabras, la palabra Dios; desde el instante en que lo hacemos, esa palabra se sobrepasa a sí misma y destruye vertiginosamente sus límites. Es una palabra que no retrocede frente a nada, una palabra que está siempre allí donde es imposible esperarla, una palabra que, en sí misma, es una enormidad.³

Tanto para Spinoza como para Borges, la idea de Dios introduce y autoriza la práctica de la especulación fantástica como un impulso de liberación poética del pensamiento. Gilles Deleuze comparte esta interpretación osada. Cito un pasaje de sus cursos de Nanterre:

Así como (...) Dios y Cristo han sido para la pintura una extraordinaria ocasión para liberar las líneas, los colores y los movimientos de las coacciones de la similitud, así también, para la filosofía, Dios y el tema de

³ “Dieu n’est rien s’il n’est pas dépassement de Dieu dans tous les sens ; dans le sens de l’être vulgaire, dans celui de l’horreur et de l’impureté ; à la fin, dans le sens de rien... Nous ne pouvons ajouter au langage impunément le mot qui dépasse les mots, le mot Dieu ; dès l’instant où nous le faisons, ce mot se dépassant lui-même détruit vertigineusement ses limites. Ce qu’il est ne recule devant rien, il est partout où il est impossible de l’attendre : lui-même est une *énormité*” (12).

Dios han sido la ocasión irremplazable para liberar lo que constituye el objeto de la creación en filosofía, es decir los conceptos, de las coerciones que les habría impuesto... la simple representación de las cosas. Allí donde toca el nivel de Dios, se libera el concepto, porque ya no tiene por tarea la de representar algo; a partir de allí se convierte en signo de una presencia. Hablando por analogía, diría que toma líneas, colores y movimientos que nunca hubiera tenido sin ese desvío por Dios. Es cierto que los filósofos padecen las exigencias de la teología, pero en condiciones tales que, de esa exigencia van a hacer un medio de creación fantástica. Es decir, le van a arrancar una liberación del concepto sin que nadie llegue a darse cuenta. Salvo si se da el caso de un filósofo que va demasiado lejos. ¿Tal vez fue el caso de Spinoza?⁴

Por supuesto, Spinoza no era persona susceptible de teología fantástica. Tampoco la época lo hubiera permitido. Sin embargo, dentro de su experimentada práctica de la insinuación y del doble lenguaje, propios de la tradición marrana, no deja de dar pautas para una interpretación ficcional de su teología⁵.

En su inconcluso tratado *De intellectus emendatione*, Spinoza presenta una elaborada teoría de la ficción que puede servir de clave. Por una parte, sostiene que el conocimiento puede “forjar” (*finger*) una ficción, pero sólo en la medida en que no tiene una idea clara de lo que conoce; la idea clara y distinta excluye la ficción, por eso no puede haber ficción sobre Dios. Por otra parte, sin embargo, Spinoza continúa usando el verbo “forjar” para las ideas verdaderas. Es decir que podemos “fingir” ideas verdaderas e ideas falsas. Las falsas (ficciones) se reconocen por el hecho de que, cuando se sacan todas las consecuencias que de-

⁴ “De même que je disais que Dieu et le Christ ont été pour la peinture une extraordinaire occasion de libérer les lignes, les couleurs et les mouvements des contraintes de la ressemblance, de même pour la philosophie Dieu et le thème de Dieu ont été l’occasion irremplaçable de libérer ce qui est l’objet de la création en philosophie, c’est à dire les concepts, des contraintes que leur aurait imposé... la simple représentation des choses. C’est au niveau de Dieu que le concept est libéré parce qu’il n’a plus pour tâche de représenter quelque chose; il devient à ce moment là le signe d’une présence. Pour parler en analogie, il prend des lignes, des couleurs, des mouvements qu’il n’aurait jamais eu sans ce détour par Dieu. C’est vrai que les philosophes subissent les contraintes de la théologie, mais dans des conditions telles que, de cette contrainte, ils vont faire un moyen de création fantastique, à savoir ils vont lui arracher une libération du concept sans même que personne ne s’en doute. Sauf dans le cas où un philosophe va trop fort ou trop loin. Peut-être est-ce le cas de Spinoza?”.

⁵ Conviene no olvidar que el inmanentismo total de Spinoza, que no ve distinción entre Dios y la naturaleza, continúa sin embargo distinguiendo los dos conceptos, precisamente porque contribuyen, desde la otra orilla, a la práctica del doble lenguaje: un lenguaje con dos significados o dos lenguajes con un significado.

ben deducirse de ellas, su falsedad se hace manifiesta; en cambio las verdaderas se distinguen por el hecho de que la deducción de todo lo que implican se hace sin interrupción alguna.

Un poco más adelante Spinoza sigue contradiciéndose a propósito de la imposibilidad de fabricar ficciones a partir de ideas claras y distintas, porque añade: “No deberemos, pues, tener ningún miedo de fingir algo, a condición de que percibamos la cosa clara y distintamente”⁶. La solución a este enigma parece residir en el hecho de que para Spinoza es posible crear ficciones “verdaderas”, porque la verdad no es una relación extrínseca de adecuación, sino una propiedad intrínseca: “Así, si un artesano concibe ordenadamente una obra, aunque tal obra no haya nunca existido ni hubiera de existir, su pensamiento, sin embargo, no deja de ser verdadero, y permanece el mismo independientemente de la existencia de la obra”⁷.

Si a eso se le añade el hecho de que las consecuencias que Spinoza deduce de su idea clara de Dios (Substancia infinita) desembocan en un Dios opuesto al que se esperaba probar (no es una persona, no crea, no ama, obra por necesidad, etc.), no estamos lejos de deber aceptar en Spinoza, a media voz, una noción borgesiana de la teología como ficción. Así, lo que horripilaba a los hombres de los siglos XVII y XVIII en Spinoza, a saber las consecuencias escandalosas de su razonamiento, es lo mismo que excitó la creatividad de Borges. Comparemos estas tres apreciaciones:

1. Del Marqués d’Argens, en sus *Lettres Juives* de 1738:

Spinoza se burlaba sin reparos de los nazarenos, que creen que en Dios hay tres personas; pero a él su sistema le hacía creer en millones. Un sentimiento tan ridículo creaba una eterna contradicción dentro de Dios, ya que, cuando una cierta cantidad de materia quería algo que no era del gusto de otra, de hecho eran dos dioses que se disputaban; de tal suerte que, puesto que todos los hombres son porciones de la divinidad, ésta se veía manchada de todos los crímenes. No se podía más decir “un ladrón ha matado a un hombre honesto”, sino “un dios malvado ha matado a un dios honesto”⁸.

⁶ “Nullus ergo modo timendum erit, nos aliquid fingere, si modo clare, et distincte rem percipiamus” (§ 62, *Opera* 1: 46).

⁷ “Nam si quis faber ordine conceptit fabricam aliquam, quamvis talis fabrica nunquam exstiterit, nec etiam unquam escitura sit, ejus nihilominus cogitatio vera est, et cogitatio eadem est, sive fabrica esistat, sive minus” (§ 69, *Opera* 1: 52).

⁸ “Spinosa se moquoit sans doute des nazaréens, qui croient trois perones en Dieu: et lui, il en croioit des millions par son systême. Un sentiment aussi ridicule rendoit

2. Variación del mismo argumento, por Diderot⁹, en la *Encyclopédie* (ca. 1755):

Se burlaba sin reparos del misterio de la Trinidad y se extrañaba de que tanta gente osara hablar de una naturaleza formada por tres hipóstasis, él, quien, para hablar propiamente, atribuye a la naturaleza divina tantas personas cuantas hay en la tierra. Si fuera cierto, como lo pretende Spinoza, que los hombres fueran modalidades de Dios, sería un error decir "Pedro niega esto, quiere esto o aquello, afirma tal cosa", ya que, según ese sistema, es Dios el que niega, quiere o afirma. (...) de allí se deduce que Dios odia y ama, niega y afirma las mismas cosas, al mismo tiempo y según todas las condiciones requeridas, para hacer que la regla sobre los términos opuestos sea falsa (...) Así, en el sistema de Spinoza, todos los que dicen "los alemanes han matado diez mil turcos" hablan mal y falsamente, a menos que quieran decir "Dios, modificado en alemán, ha matado a Dios modificado en diez mil turcos". Y así, todas las frases por las cuales se expresa lo que hacen los hombres unos contra otros no tienen otro sentido que éste: "Dios se odia a sí mismo, se pide gracias a sí mismo y se las rehúsa, se persigue, se mata, se come, se calumnia y se manda al cadalso".¹⁰

Dieu perpétuellement contraire à lui-même; car, lorsqu'une certaine quantité de matiere vouloit une chose qui n'étoit pas du gout d'une autre, deux dieux se disputoient: ensorte que tous les hommes étant eux-mêmes des portions de la divinité, elle étoit souillée de tous les crimes. Il ne falloit plus dire, un voleur a tué un honnête-homme: mais, un dieu coquin a tué un dieu honnête" (294).

⁹ A pesar del sarcasmo despiadado con el que Diderot trata aquí a Spinoza, se supone que no llegó a leerlo directamente. Su artículo de la *Encyclopédie* se basa en la crítica de Bayle, y el texto citado muestra hasta qué punto se sirve de argumentos ajenos. No obstante, es posible que su desdén oficial haya sido más bien una "pose" de bienpensante. Ocultamente se sentía fascinado por lo que sabía del sistema spinoziano. Su personaje de Jacques le Fataliste, por ejemplo, es un ferviente discípulo de Spinoza. Pero es sobre todo en *Le rêve de D'Alembert*, donde la ficcionalidad del diálogo le permite explorar más libremente sus propias simpatías spinozistas. Baste citar esta réplica de D'Alembert: "Que voulez-vous donc dire avec vos individus? Il n'y en a point, non, il n'y en a point... il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout" (71). Curiosa también es la forma en que Mademoiselle de l'Espinasse, en la misma obra, menciona la posibilidad de un dios-araña, cuyos hilos se extienden a todos los seres (77). Ya vimos que esta imagen, que Diderot toma de Bayle y éste, del hinduismo, es igualmente explorada por Borges.

¹⁰ "Il se moquoit sans doute du mystère de la Trinité & il admiroit qu'une infinité de gens osassent parler d'une nature formée de trois hypostases, lui, qui à proprement parler, donne à la nature divine autant de personnes qu'il y a de gens sur la terre; (...) S'il étoit donc vrai, comme le prétend Spinoza, que les hommes fussent des modalités de Dieu, on parleroit fausement quand on diroit, Pierre nie ceci, il veut ceci, il veut cela, il affirme une telle chose; car réellement, selon ce système, c'est Dieu qui nie,

3. El mismo tema, revisto por Borges:

Podríamos concebir entonces, ya que Dios está en todas las cosas, podemos suponer también que está muerto en la materia, que duerme en las plantas, que sueña en los animales y que en los hombres toma conciencia de sí mismo. (*Borges en la Escuela Freudiana* 65)

De alguien a nadie: el spinozismo de Borges

Borges será fiel a Spinoza. Le será fiel “ordine spinoziano”, es decir, según la clave que identifica fidelidad y herejía.

Como Spinoza lo hizo con los escolásticos, Borges retomará a su maestro a partir de la conclusión: *Deus sive natura*. A esa fórmula, aceptada como postulado, le aplicará el doble principio de la clave: a) extrapolación de la consecuencia hasta el *adýnaton*, allí donde Spinoza no hubiera osado llegar; b) inversión de los términos de la ecuación.

Extrapolación: Si para Spinoza ser uno es lo mismo que ser todos, Borges dirá que ser todos es igual que no ser nadie. “Dios” es el nombre que damos al “divino laberinto de los efectos y de las causas” (OC 2: 314).

Paréntesis: Borges parece más proclive que Spinoza a hablar de causalidad. Pero lo hace a través de un artificio que, como de costumbre, acaba por atenuar el concepto. La noción teológica de creación, la biológica de engendramiento, la estética de ficción y la antropológica de sueño se sobreponen para Borges y hasta resultan equivalentes. Sin embargo, usa como categoría prototípica y dominante de la causalidad la del sueño. La ventaja con respecto a las otras categorías es que ésta admite reciprocidad y circularidad: si teóricamente yo no puedo crear a mi creador, si no puedo inventar a mi inventor ni engendrar a mi padre, puedo, sin embargo, soñar a quien me sueña. Esta porosidad de la categoría del sueño contamina las tres otras, de tal forma que la idea de creación y de ficción se vuelven circulares y porosas. Cuando Dios crea, según Borges crea como quien sueña, es decir, sin ninguna priori-

qui veut, qui affirme (...) d'où il s'ensuit que Dieu hait & aime, nie & affirme les mêmes choses, en même temps, & selon toutes les conditions requises, pour faire que la règle que nous avons rapportée touchant les termes opposés, soit fausse (...) Ainsi, dans le système de Spinoza, tous ceux qui disent, *les Allemands ont tué dix mille Turcs*, parlent mal & fausement, à moins qu'ils n'entendent, *Dieu modifié en Allemand, a tué Dieu modifié en dix mille Turcs*; & ainsi toutes les phrases par lesquelles on exprime ce que font les hommes les uns contre les autres, n'ont point d'autre sens véritable que celui-ci, *Dieu se hait lui-même, il se demande des grâces à lui-même, & se les refuse, il se persécute, il se tue, il se mange, il se calomnie, il s'envoie sur l'échafaut*" (464).

dad ontológica con respecto a lo creado (“aquél Dios que soñé” dice Adán en *OC 2*: 312). En ese sentido, es un Dios subalterno, un soñador soñado, como el protagonista de “Las ruinas circulares”, sometido al “divino laberinto” impersonal que confunde el orden de las causas y de los efectos.

Inversión: Para Spinoza sólo existe una substancia, Dios, es decir, la naturaleza. Pero necesita seguir distinguiendo, al menos como diferencia de perspectiva, entre la naturaleza como *natura naturans* (Dios) y como *natura naturata* (nosotros). Borges contemplará ese mismo panorama desde la otra orilla: si Dios no es un ser separado de nosotros, su existencia no es menos ficticia que la nuestra; sólo existe la *natura naturata*, una de cuyas expresiones es Dios mismo.

El Dios “todos” de Spinoza evoluciona, para Borges, en el Dios “Nada” de Escoto Erígena. Borges se ha inspirado probablemente en Coleridge para imaginar al Dios de Spinoza a la imagen del casi inexistente Shakespeare:

... Coleridge, para quien Shakespeare ya no es un hombre sino una variación literaria del infinito Dios de Spinoza. “La persona Shakespeare –escribe– fue una *natura naturata*, un efecto, pero lo universal, que está potencialmente en lo particular, le fue revelado, no como abstraído de la observación de una pluralidad de casos sino como la substancia capaz de infinitas modificaciones, de las que su existencia personal era sólo una.” (*OC 2*: 116)

El título del ensayo en que figura esta cita es elocuente: “De alguien a nadie”, y no menos elocuente es aquel otro, “Everything and nothing”, en que Borges hace que Dios se resigna a ser el igual de Shakespeare, es decir a ser todo y a no ser nada ¹¹. La resignación a un Dios que es todo y no es nadie, a pesar de sus apariencias místicas, responde en Borges, como vemos, a un auténtico afán de coherencia racional.

Otra variación de la inversión: Si pensar a Dios equivale a afirmar su existencia (Spinoza), afirmar su existencia no corresponde a nada más que a pensarlo, es decir, a forjarlo (Borges). Por eso, fiel a la teoría spinoziana de la ficción, Borges se complace en hacer de Spinoza el “inventor” de Dios (como aquel artesano ya mencionado, capaz de “fabricar” algo inexistente pero verdadero). Cuatro veces lo repite en el breve espacio de un soneto (“Baruch Spinoza”, *OC 3*: 151): “Alguien construye a Dios en la penumbra” (v. 4), “Un hombre engendra a Dios” (v.

¹¹ “Yo tampoco soy; yo soñé el mundo como tú soñaste tu obra, mi Shakespeare, y entre las formas de mi sueño estás tú, que como yo eres muchos y nadie” (*OC 2*: 182).

5), “El hechicero insiste y *labra* a Dios con geometría delicada” (v. 9-10), “Sigue *erigiendo* a Dios con la palabra” (v. 12, bastardillas mías).

Hasta aquí hemos visto cómo Borges aplica la clave de Spinoza a las propias tematizaciones de Spinoza. Pero el spinozismo de Borges se hace más interesante cuando se sirve de la clave para abordar sus propios temas. Spinoziana es, por ejemplo, su irrefrenable tendencia a mirar las cosas y los problemas “desde la otra orilla”: la redención es vista desde la orilla de Judas (“Tres versiones de Judas”); el laberinto, desde la experiencia del minotauro (“La casa de Asterión”); el crimen, desde el punto de vista del criminal (“La forma de la espada”, “Deutsches Réquiem”); el sueño, desde el ángulo del soñado, no del soñador (“El otro”); El *Quijote* desde la experiencia de Quijano, no de Cervantes (“Lectores”); el *Martín Fierro*, desde el lado de Cruz (“Biografía de Tadeo Isidoro Cruz”), el ajedrez desde la supuesta experiencia de las piezas (“Ajedrez II”), etc.

A este primer movimiento –que podría ser corroborado con muchísimos ejemplos más– sigue el segundo, la prolongación hacia el *adýnaton*, que acaba invalidando el dualismo original: el héroe resulta héroe y traidor, Judas es pecador y redentor, Cruz se convierte en Fierro, o descubre que siempre lo fue, el soñado sueña a su soñador, y al final de la historia “Los teólogos”, el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima, resultan para el prósbita ojo de Dios (es decir, *sub specie æternitatis*), una sola persona.

Este resultado corresponde a la noción ética de destino individual que se deduce de la teología de Spinoza. Si los seres de la naturaleza son modos de la substancia infinita, las consecuencias que un Borges puede sacar son, previsiblemente, imprevisibles.

En primer lugar, en cada ser, visto *sub specie æternitatis*, se actualiza, en variada manera, el infinito. De allí, la idea borgesiana del “Aleph” y, por derivación, la de la condensación de toda una vida en un solo momento (“Biografía de Tadeo Isidoro Cruz”).

La idea de libertad no se opone a la de determinismo: puesto que la substancia es inmutable, nosotros, sus modos de expresión, ejercemos la libertad a través del esfuerzo por perseverar en el ser. Borges prolonga la deducción spinoziana hasta la profesión de incredulidad en el libre albedrío (“una ilusión necesaria”, Borges & Ferrari 56) y en la identidad personal. En el cuento “El inmortal”, la nadería de la personalidad aparece conjugada con las infinitas errancias del judío, con las innumerables versiones y traducciones de la *Iliada*, y con su autor,

igualmente innumerable. “Ser inmortal es baladí”, basta desaparecer en ese *Everything and Nothing* que hizo de Homero, de Shakespeare y de Dios, inmortales ausencias diseminadas en innumerables personajes. La actualización de todos los presentes en una infinita substancia invariable es la melancólica definición de la inmortalidad. En “El inmortal”, Borges ha forjado una pintura piranesiana del destino humano leído en clave de Spinoza, es decir *sub specie aeternitatis*:

Por sus pasadas o futuras virtudes, todo hombre es acreedor a toda bondad, pero también a toda traición, por sus infamias del pasado o del porvenir. Así como en los juegos de azar las cifras pares y las cifras impares tienden al equilibrio, así también se anulan y se corrigen el ingenio y la estolidez, y acaso el rústico poema del Cid es el contrapeso exigido por un solo epíteto de las *Églogas* o por una sentencia de Heráclito. El pensamiento más fugaz obedece a un dibujo invisible y puede coronar, o inaugurar, una forma secreta. Sé de quienes obraban el mal para que en los siglos futuros resultara el bien, o hubiera resultado en los ya pretéritos... Encarados así, todos nuestros actos son justos, pero también son indiferentes. No hay méritos morales o intelectuales. Homero compuso la *Odisea*; postulado un plazo infinito, con infinitas circunstancias y cambios, lo imposible es no componer, siquiera una vez, la *Odisea*. Nadie es alguien, un solo hombre inmortal es todos los hombres. Como Cornelio Agrippa, soy dios, soy héroe, soy filósofo, soy demonio y soy mundo, lo cual es una fatigosa manera de decir que no soy. (OC 1: 540-541)

En otros múltiples y mínimos detalles se va actualizando y va derivando, dentro de los poemas, los ensayos y las ficciones de Borges, la clave de Baruch Spinoza.

Según la *Ethica*, por ejemplo, ser libre es obrar por necesidad natural (sin determinación extrínseca) y el bien se identifica con el gozo. Esta idea, asumida por Borges, se mudará en una bienaventuranza, en forma de falsa tautología: “Felices los felices” (“Fragmentos de un Evangelio apócrifo”, OC 2: 390).

La idea de Spinoza según la cual en cada ser de la naturaleza se actualiza el infinito de la Substancia se transforma para Borges, no sólo en la ficción de “El Aleph”, sino igualmente en una sensación de haber modificado el Sahara al levantar un puñado de arena (“El desierto”), o en esa imagen de una trama cósmica, dentro de la cual no existe jerarquía entre Shakespeare, las naves que cargan un imperio, la fragancia del nardo o un poco de polvo detrás de un anaquel (“1982”). O en aquel misterioso sistema “de casi inagotables repeticiones, versiones, perversiones” (OC 1: 561) que hace de todas las muertes “la historia de Caín / que sigue matando a Abel” (OC 2: 334).

Inevitablemente la idea de participación en una substancia única se deslizará hacia una imagen literaria: “Todos los hombres que repiten una línea de Shakespeare *son* William Shakespeare” (OC 1: 438)

A la clave de Spinoza pertenece, en fin, la tímida interrogación sobre el “poder ser” que remplace dentro de la *Ethica*, el tradicional “deber ser” de la moral, y que Borges plasma en aquella “Milonga del muerto”, en la que una fresca constatación de un adolescente despachado a las Malvinas rescata del horror la derrota y la guerra:

Oyó vivas y oyó mueras,
oyó el clamor de la gente.
él sólo quería saber
si era o si no era valiente.

Lo supo en aquel momento
en que le entraba la herida
se dijo *no tuve miedo*
cuando lo dejó la vida

Su muerte fue una secreta
victoria. Nadie se asombre
de que me dé envidia y pena
el destino de aquel hombre. (OC 3: 497-8)

Ivan Almeida

Bibliografía:

- Argens, J.-B. d'. *Lettres juives*. La Haye: P. Paupie, 1738.
- Bataille, Georges. *Madame Edwarda. Œuvres Complètes*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1971.
- Bayle, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam, 1697. 13^e éd., Paris: De-soer, 1820.
- Borges en la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Buenos Aires: Agalma, 1993.
- Borges, Jorge Luis. *Obras Completas [OC]*. 4 vol. Barcelona: Emecé, 1989-1997.
- Borges, Jorge Luis & Osvaldo Ferrari. *Diálogos últimos*. Buenos Aires: Sudamericana: 1987.
- Deleuze, Gilles. *Deleuze-Spinoza 25-11-80*. Transcripción de clases. On line. www.imaginet.fr/deleuze/TXT/251180.html
- Diderot, Denis. *Le rêve de D'Alembert*. Ed. Paul Vernière. Paris: Marcel Didier, 1951.
- Diderot, Denis. Art. “Spinoza”. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres.*. Nouvelle impression en fac-similé de la première édition de 1751-1780. Stuttgart: F. Fromman Verlag, 1966.
- Spinoza, Benedictus de. *Opera-Verke*. Lateinisch und Deutsch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologica*. Madrid: B.A.C., 1959.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1958.