

SWEDENBORG Y BORGES: DEL MÍSTICO DEL NORTE AL MÍSTICO *IN PURIBUS*

Emilio R. Báez Rivera, Universidad de Sevilla

Resumen: La influencia de Emmanuel Swedenborg en la obra literaria de Jorge Luis Borges trasciende el simple diálogo de ideas en el campo de la espiritualidad o de la filosofía. Borges también vivió dos experiencias, que no vaciló en calificar de místicas, las cuales le sirvieron para valorar el controvertible espíritu científico de su admirado contemplador del Norte, en solapado autorreconocimiento de la suya.

Abstract: The influence of Emmanuel Swedenborg on Jorge Luis Borges' literary work goes beyond the simple dialog of ideas in the field of spirituality or philosophy. Borges had two experiences, which he described as mystical ones without hesitation. These experiences led him to value the controversial and scientific spirit of his admired mystic of the North, in surreptitious admission of his own mysticism.

...el siglo XXI, o será místico o no será siglo XXI.
André Malraux

Pasadas las 10:30 de la noche o casi al filo de la medianoche del lunes 23 de noviembre de 1654, Blaise Pascal (1623–1662) experimentó la visita avasallante y la capitulación amorosa de Dios en la totalidad de su espíritu esencialmente científico y filosófico. Valiéndose de una metáfora tan antigua como moderna, la describió como un incendio sobrenatural. En un pergamino cuyo lenguaje introductor parece hacerse jirones en el momento preciso de enunciar la identidad del divino invasor, la palabra *FEU*, centralizada y con grafemas de gran formato, ocupa un espacio exclusivo, privilegiado en el escrito. Es el boceto de la eternidad que el célebre estudioso del vacío y del cálculo de probabilidades ensayó en un fascinante memorial, cuidadosamente plegado y oculto bajo las puntadas del ruedo de su jubón⁶⁰, acaso con la intención de cultivar tan inmerecido regalo en la más secreta alcoba de su ser. Este tipo de solipsismo de Pascal, latente en su afición por el silencio, fue el mismo que asumieron Emanuel Swedenborg (1688–1772) y Jorge Luis Borges (1899–1986), con la única salvedad de que éste, en calidad de escritor,

⁶⁰ Zacharie Tourneur ha editado en su totalidad (*Pensées de Blaise Pascal*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1942, p. 19) una de las copias que se conservan del memorial original de Pascal aún perdido. Véase el comentario que le dedico en mi estudio «Del éxtasis a la palabra: retórica y hermetismo del discurso místico literario» (*Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Lengua Española*, San Juan, Plaza Mayor, 1999, pp. 88–91).

entregó a las editoriales unos textos donde subyacen sus vivencias más íntimamente místicas.

Aproximadamente un siglo después del memorial del místico francés, Swedenborg escribe en impecable sueco —sus publicaciones en vida figuran en unánime latín— un diario de viajes, dado a la luz póstumamente con títulos vertidos al inglés como *Dream Diary* o *The Journal of Dreams*. Aquí registra una serie de sueños, acaecidos entre los años 1743 y 1744, que son, sin duda, los relatos más estremecedores de todas sus disquisiciones espirituales por cuanto guardan las claves privadas de su lenguaje místico y de su visión y misión en el mundo. Hasta la selección del vernáculo para narrar las anécdotas y revelaciones que componen este itinerario de viajes no fue fortuita: su autor, sencillamente, prefirió meditarlas en su lengua natural a la sombra de su profundo silencio interior⁶¹.

Tampoco parece casual que, de otra parte, Borges haya incluido el relato de su primera experiencia mística⁶² en una simple nota que lleva por título «Sentirse en muerte» (1928)⁶³ y que figura en su ensayo «Nueva refutación del tiempo». En efecto, esta experiencia lo debió haber conmovido lo suficiente como para publicarla en tres libros diferentes: *El idioma de los argentinos* (1928), *Historia de la eternidad* (1936) y *Otras inquisiciones* (1952), sin añadirle nada durante ocho años, lo cual confirma —según Juan Arana— que «no estamos ante un tanteo más, sino ante un episodio en el que cristaliza definitivamente el espíritu del autor»⁶⁴. Por si fuera poco, una segunda experiencia mística lo sorprende en el primer puente de la Avenida Constitución, sobre la estación ferroviaria en Buenos Aires, de la cual su

⁶¹ Lars Berquist lo deja claro desde el inicio mismo de su introducción para su edición comentada del texto: «Since we cannot ask Swedenborg himself, we must penetrate the actual wording of the texts, especially since *he never commented upon them and never intended them for publication*» (Énfasis mío. En adelante, citaré de la edición de Berquist, *Swedenborg's Dream Diary*, West Chester / Pennsylvania, Swedenborg Foundation Publishers, 2001, p. 3).

⁶² Los trabajos del célebre filósofo y psicólogo norteamericano William James (1842–1910) amplían considerablemente la óptica del fenómeno místico en el contexto no religioso. La aportación capital de James en su libro *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902) radica en documentar un sinnúmero de testimonios de sujetos no religiosos y hasta de increyentes, cuyas experiencias muestran a todas luces un irrefutable contenido de origen místico. Por otro lado, el teólogo alemán Karl Rahner (1904–1984) ha sistematizado las nuevas experiencias místicas que dejan fuera de discusión la capacidad del hombre ordinario para divinizarse en todos sus aspectos *hic et nunc* mediante la gracia. En razón de que la experiencia mística está igualmente repartida entre religiosos y no religiosos —sin excluir a los ateos—, el modelo del místico tradicional —usualmente definido desde la consagración del arquetipo religioso medieval— ha cedido espacio al del místico natural, adoptado por la posmodernidad a raíz de la secularización de la cultura moderna. Para ahondar más en el estudio del fenómeno y del sujeto místicos naturales, véase mi artículo «Del santo deshumanizado al hombre santificado: el arquetipo medieval religioso da paso al místico natural de la modernidad», en mi estudio *Jorge Luis Borges o el (re)negado místico: hacia el rescate de sus dos encuentros con la eternidad* (Trabajo de Investigación, presentado al Departamento de Filologías Integradas, en el Área de Literatura Hispanoamericana, de la Universidad de Sevilla, 2003), pp. 70–81. Es desde estas coordenadas que Borges, minucioso lector de William James, no vaciló en calificar sus dos experiencias como místicas cada vez que, por iniciativa propia o por insistencia de su audiencia, se veía instado a abordarlas, como se verá más adelante.

⁶³ Véase el comentario que dedico a este relato en mi estudio *Jorge Luis Borges o el (re)negado místico...*, pp. 104–108.

⁶⁴ *La eternidad de lo efímero. Ensayos sobre Jorge Luis Borges*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 111.

enigmático poema «Mateo XXV, 30» (1953)⁶⁵ comporta su anecdótica traducción versal, salida de las prensas casi una década después en su libro *El otro, el mismo* (1962). Absolutamente convencido de la naturaleza mística de sus experiencias, Borges se las narró someramente a Willis Barnstone en la Universidad de Indiana (1982)⁶⁶ y a Luce López-Baralt en la Universidad de Chicago (1982)⁶⁷ y en el Dickinson College (Carlyle, Pennsylvania, 1983). Más aún: le había confiado a María Kodama la seria resolución de ingresar a un monasterio Zen, en el Japón, por un año a fin de ahondar en la comprensión de sus experiencias extáticas bajo la supervisión de un monje budista, amigo suyo⁶⁸. Desafortunadamente, la muerte le tronchó este anhelado proyecto de introspección espiritual, aunque le sobreviven sus textos que no cesan de homenajear al Místico del Norte como una de las principales influencias de la mística cristiana que pueblan toda su literatura.

Salta a la vista, entonces, que la admiración de Borges por Swedenborg está allende las simples alusiones directas o indirectas en sus textos creativos; incluso de otras deferencias como que el poeta argentino «ha prologado traducciones de Swedenborg al español, [y] ha antologado sus textos repetidas veces»⁶⁹. Conocemos, ahora, que ambos se hermanan principalmente por la experiencia mística. No obstante, veamos la huella de Swedenborg en textos del escritor argentino donde supera la sencilla mención nominal.

1. ¿Presencia literal de Swedenborg en los textos borgeanos?

Una rápida ojeada confirmaría de variadas formas la presencia del místico sueco en sus ensayos y poemas. Swedenborg aparece como opinión de autoridad respecto al «ilegítimo» misticismo que Borges le atribuye a Pascal en un ensayo homónimo, publicado en *Otras inquisiciones* (1952):

«No es [Pascal] un místico; pertenece a aquellos cristianos denunciados por Swedenborg, que suponen que el cielo es un galardón y el infierno un castigo

⁶⁵ Puede leerse un amplio comentario a este poema en mi estudio *Jorge Luis Borges o el (re)negado místico...*, pp. 108–117. Véase, además, el importante ensayo de Luce López-Baralt, «Borges y William James: el problema de la expresión del fenómeno místico» (Alfonso de Toro y Fernando de Toro [eds.], *El siglo de Borges (I). Retrospectiva—Presente—Futuro*, Madrid, Iberoamericana, Núm. 17, pp. 29–70).

⁶⁶ En su entrevista «The Secret Islands» (*Borges at Eighty*, Indiana, Indiana University Press), pp. 10–11.

⁶⁷ En esta Universidad, López-Baralt le insistió a Borges en que compartiera detalles de sus dos experiencias que él mismo no vacilaba en calificar de «místicas», pero obtuvo una respuesta definitiva e inapelable del maestro argentino: «Si usted escribe sobre san Juan de la Cruz, sabe que sencillamente no le puedo contestar. Se trata de experiencias inenarrables» (véase L. López-Baralt y Emilio R. Báez Rivera, «¿Vivió Jorge Luis Borges la experiencia mística del *Aleph*? Entrevista a María Kodama de Borges», en L. López-Baralt y Lorenzo Piera (eds.), *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Madrid, Trotta, p. 252; y también en López-Baralt, «Borges o la mística del silencio: lo que había al otro lado del Zahir», en Alfonso de Toro y Fernando de Toro [eds.], *Jorge Luis Borges. Pensamiento y saber en el siglo XX*, Madrid, Iberoamericana, Núm. 16, p. 56).

⁶⁸ Véase López-Baralt y Báez Rivera, «¿Vivió Jorge Luis Borges la experiencia mística del *Aleph*?», *Ibid.*, pp. 256–7.

⁶⁹ José Antonio Antón Pacheco, «El centenario del nacimiento de Jorge Luis Borges», en *Letra y Espíritu*, núm. 6, p. 51.

y que, habituados a la meditación melancólica, no saben hablar con los ángeles».

Y reaparece en la segunda nota al pie del mismo texto:

«Para Swedenborg, como para Boheme [...] el cielo y el infierno son estados que con libertad busca el hombre, no un establecimiento penal y un establecimiento padoso»⁷⁰.

También es motivo literario en el soneto laudatorio «Emanuel Swedenborg» en *El otro, el mismo* (1964):

«Más alto que los otros, caminaba
 Aquel hombre lejano entre los hombres;
 Apenas si llamaba por sus nombres
 Secretos a los ángeles. Miraba
 Lo que no ven los ojos terrenales:
 La ardiente geometría, el cristalino
 Edificio de Dios y el remolino
 Sórdido de los goces infernales.
 Sabía que la Gloria y el Averno
 En tu alma están y sus mitologías;
 Sabía, como el griego, que los días
 Del tiempo son espejos del Eterno.
 En árido latín fue registrando
 Últimas cosas sin por qué ni cuándo»⁷¹.

Figura, además, en un par de versos del «Otro poema de los dones» en el mismo libro:

«Gracias quiero dar al divino
 Laberinto de los efectos y de las causas

⁷⁰ *Obras completas (1923–1972)* (Buenos Aires, Emecé), p. 704. No será la última vez que Borges descarte la validez de las experiencias sobrenaturales de místicos *bona fide*. En entrevista con Willis Barnstone («The Secret Islands», p. 11), negó —acertadamente en el primer caso— la autenticidad de la mística tanto de Fray Luis de León como de san Juan de la Cruz y de todos los místicos españoles por igual: «I wonder if Fray Luis de León had any mystical experience. I should say not. When I talk of mystics, I think of Swedenborg, Angelus Silesius, and the Persians also. Not the Spaniards. I don't think they had any mystical experiences. [...] I think that Saint John of the Cross was following the pattern of the Song of Songs. And that's all. I suppose he never had any actual experience». Acaso una alevosa tomadura de pelo... Lo cierto es que Borges prefiere ubicarse en las coordenadas de la mística controvertible: la de los heterodoxos de su tradición cristiana —Swedenborg encabeza la lista— y la de otras confesiones culturales, como es el caso del sufismo, en posible y solapado autorreconocimiento de la suya, que sólo cabe en los parámetros de la mística natural, de acuerdo con los teólogos, filósofos y entendidos en la mística teísta.

⁷¹ *Obras completas*, p. 909.

.....
 Por Swedenborg,
 Que conversaba con los ángeles en las calles de Londres»⁷²

Finalmente, Borges reincide en Emanuel Swedenborg con motivo de la tercera de cinco clases que dictó en la Universidad de Belgrano. Fue aquí donde charló sobre la fascinante personalidad de su místico predilecto, a sabiendas de que compartía no pocas tangencias con su ideario espiritual. Pero antes, conviene repasar la inquietante concepción filosófico-religiosa del místico sueco para rastrear el diálogo de su obra —no siempre de acuerdo— con la del maestro argentino.

2. Ideario místico de Swedenborg en Borges: acercamientos y distanciamientos

El ser, para Swedenborg, es uno; de ahí que la base de su sistema radique en «la comprobación de la unidad como condición de posibilidad de todo lo real»⁷³. La división del ser en estadios resulta inoperante; Swedenborg lo explica estableciendo la reunión y conexión ontológica de todo el universo, cuyas partes se reflejan en todas y todas en cada una. En este punto, el Aleph borgeano resulta un buen espejo: «vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra»⁷⁴. Tanto en Swedenborg como en Borges, la determinación de todo lo existente no implica un panteísmo, sino la riqueza cualitativa de la pluralidad en virtud de que «todo es distintamente uno». Según subraya Antón Pacheco, la determinación es «riqueza plural, variedad metafísica, capacidad germinal de ser y fructificar»; y sus formas fundamentales son la representación y la correspondencia. Sin embargo, donde Borges parece alejarse claramente del Místico del Norte es en que éste no propone abismamiento alguno de lo concreto en lo Absoluto; ni la disolución de lo plural en lo abstracto: es decir, la pérdida de su delimitación ontológica en la ontología de lo Otro desconocido⁷⁵. La determinación swedenborgiana es, en última instancia, la tendencia a ser de todo lo existente, a personificarse o personalizarse según los parámetros que designan sus rasgos individualizadores y distintivos⁷⁶.

Swedenborg presenta otra disimilitud con Borges y su herencia neoplatónica: Dios no es lo inefable necesariamente; tampoco el abismo insondable. De acuerdo con Swedenborg, es posible hablar de Dios en tanto que el hombre refleja la

⁷² *Ibid.*, p. 936.

⁷³ José Antonio Antón Pacheco, *Un libro sobre Swedenborg* (Universidad de Sevilla, Sevilla, 1991), p. 15.

⁷⁴ Borges, «El Aleph» (*Obras completas*), p. 626.

⁷⁵ Antón Pacheco, *Un libro sobre Swedenborg*, pp. 17–22.

⁷⁶ Una persona, por tener más rasgos individuales, está más diferenciada que una piedra; por eso su densidad ontológica es mayor que la del objeto inanimado. Como en el pensamiento swedenborgiano la figura del ángel representa la mayor personalización, la plena determinación, entonces el hombre especialmente tiene en el ángel el cumplimiento de todas sus potencialidades ontológicas y existenciales (Antón Pacheco, *Ibid.*, p. 23). El hombre que ha podido cumplirse en todas sus posibilidades se ha convertido —a tono con Swedenborg— en ángel.

configuración y determinación del Hombre primordial, del Gran Hombre (el cielo mismo, el Pleroma) o el Logos de Filón de Alejandría, que corresponde al logos del hombre por naturaleza creada. Por eso, para el hombre, el infierno es simplemente un no cumplirse como hombre, «no desarrollar íntegramente todas las posibilidades espirituales del ser humano»; en una palabra: cerrarse «a la presencia de la luz divina» en su interior⁷⁷. (Precisamente, Borges fue muy consciente de esto y lo dejó patente en dos versos lapidarios del citado soneto homónimo: «Sabía que la Gloria y el Averno / en tu alma están y sus mitologías».) No obstante, el místico sueco echa mano de las «melosías o enumeraciones exhaustivas» —puede pensarse en la de «El Aleph» o la de «Mateo XXV, 30', entre otras tantas— de los paralelismos entre el hombre y el Gran Hombre basándose en correspondencias concretas que muestran la presencia indeleble de lo sagrado en cada elemento de Dios y del hombre, porque en Dios se dan los mismos miembros y órganos corporales que en el hombre⁷⁸. Asombrosa lectura, desde este punto de ver las cosas, se puede hacer a la visión aléfica del narrador borgeano sobre su cara y sus vísceras y la de sus lectores, que le detona el llanto ante lo majestuoso y solemne del reconocimiento de lo sagrado en sí mismo y en el otro que lo lee.

El paralelismo más significativo entre estos dos autores radica en el trastoque de las nociones de tiempo y espacio tan común en la literatura mística. Swedenborg anotó en su *Sapientia Angelica* y en *Divina Providentia*, respectivamente: «El espacio no existe en el mundo espiritual, sino que aquí las distancias y las presencias son apariencias [...]»; también: «El tiempo es solamente una apariencia según el estado de afección del que resulta el pensamiento»⁷⁹. Abolidas las categorías de espacio y tiempo en el éxtasis, el Místico del Norte sabiamente intuye que, en el orden celeste, ambas categorías dependen del hombre, que las convierte en determinaciones de la conciencia, la cual, a su vez, construye su propio tiempo y espacio. Según Swedenborg, el espacio se convierte en temporalidad interior, gracias a que, en las regiones arcanas, el espacio está subordinado cualitativamente a las vivencias del espíritu: «a más amor y sabiduría, más cercano se está del objeto amado o inteligido»⁸⁰. *Ipsa facto*, el narrador de «El Aleph» ha perdido a su amada, Beatriz Viterbo, y, minutos antes de descender a ver el objeto misterioso e inexplicable que Carlos Argentino conserva celosamente en su sótano, no puede reprimir un arrebato afectivo al toparse con la foto de la joven que luce colores desteñidos sobre el piano. El narrador aprovecha unos segundos de privacidad en la sala para dirigirse a la representación de su amada presente en su interioridad:

⁷⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁷⁸ En otra nota al pie, Antón Pacheco cita directamente un fragmento modélico de Swedenborg: «Puesto que Dios es Hombre, tiene un cuerpo y todo lo que pertenece al cuerpo, es decir, un rostro, un pecho, un vientre, costados, pies... Puesto que tiene estas partes, también posee ojos, orejas, nariz, boca, lengua, y las partes interiores en el hombre, como el corazón y el pulmón y todas las que, en conjunto, hacen que el hombre sea hombre. [...] Dios es Hombre y Él mismo ha dicho que el hombre ha sido hecho a su imagen y según su semejanza» (*Un libro sobre Swedenborg*, pp. 41–2).

⁷⁹ Cit. por Antón Pacheco, *Ibid.*, p. 59.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 60.

«No podía vernos nadie; en una desesperación de ternura me aproximé al retrato y le dije:

—Beatriz, Beatriz Elena, Beatriz Elena Viterbo, Beatriz querida, Beatriz perdida para siempre, soy yo, soy Borges»⁸¹.

Luego, solo, desciende al sótano; luego, solo y con Beatriz por guía, ve el Aleph.

Vale decir que esto no es todo: en las vivencias espirituales de Swedenborg, el tiempo se espacializa y expresa, así, «en términos y nociones espaciales, lo que pasa en él, el tiempo de la conciencia», cuyos movimientos se exponen en términos de duración⁸². Propiamente, sus categorías espacio-temporales se truecan en afecciones y formas del alma, simbólicamente codificada: «Así, el espacio es el amor, el tiempo la sabiduría, el color el bien, la luz la verdad de la fe...»⁸³ Igual ocurre con el narrador borgeano, que se introduce en el sótano y la visión del Aleph le anula las categorías espacio-temporales en incesante relación antitética de lapsos y lugares vertiginosamente yuxtapuestos, superpuestos y hasta simultáneos. ¿Será la presencia de Swedenborg en la obra borgeana otro capricho lúdico más del escritor *agnostótico*⁸⁴? Parece indefendible esta afirmación; más bien revela la reciprocidad entre el místico *in puribus* y la atípica religiosidad del Místico del Norte.

3. Swedenborg y Borges al margen de la ortodoxia «sin otra luz y guía».

Teniendo como sustentáculo de sus palabras las dos experiencias místicas subyacentes en «Sentirse en muerte» y en «Mateo XXV, 30'» respectivamente, Borges se arroga el derecho de poder hablar, con su típico *non-challenge*, sobre el polémico misticismo de su admirado Swedenborg. Detengámonos en la importante clase del 9 de junio de 1978 en la Universidad de Belgrano, publicada en *Borges oral* (1979). En ella, no sólo condensa anécdotas pintorescas de su biografiado, sino que expone las ideas del pensamiento de Swedenborg que más calaron en su visión de vida y de proyecto literario, puesto que en Borges se complementan tanto la dimensión de su mística natural como su aspiración a convertirse en un verdadero *clásico*⁸⁵.

⁸¹ Borges, «El Aleph» (*Obras completas*), p. 624.

⁸² Antón Pacheco, *Un libro sobre Swedenborg*, p. 61.

⁸³ *Ibid.*, p. 60.

⁸⁴ Esta forma adjetival hunde su raíz en el término *agnostoteísmo*, acuñado por Julián Velarde para denotar propiamente a quien, partiendo de Kant, afirma que Dios no puede ser conocido, sino que sólo se puede creer en Él (*El agnosticismo*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 21, 53). De este modo, Velarde caracteriza con precisión la voz «agnosticismo» a la luz de la propuesta original de Thomas H. Huxley (*Ibid.*, p. 11).

⁸⁵ Así lo expresa una observación sagaz de María Caballero Wangüemert: «[...] si bien en los setenta Borges tiene a sus espaldas una crítica que lo respalda no sólo como autor *canónico* argentino, sino incluso como a uno de los grandes escritores de todos los tiempos, los ochenta y los noventa contemplan un aluvión bibliográfico desbordante, responsable de una imagen más cercana al concepto de *clásico*» (*Borges y la crítica. El nacimiento de un clásico*, Complutense, Madrid, 1999, p. 173).

La heterodoxia de Swedenborg —más que la de Basílides o la de Valentino— subyuga a Borges inexorablemente: habla de la salvación por las obras que «no son, por cierto, misas ni ceremonias: son obras verdaderas, obras en las cuales entra todo el hombre, es decir su espíritu y, lo que es más curioso aún, también su inteligencia»⁸⁶. De igual modo, su visión acerca de la inmortalidad personal va contra la creencia cristiana de un Paraíso perfecto y lumínico sólo de seres espirituales ante la presencia del Dios Trino. Swedenborg habla de que la muerte es un hecho tan natural que pasa desapercibida por el hombre en razón de que «todo lo que le rodea es igual» al mundo material, con la única diferencia de que «todo, en el otro mundo, es más vívido que en éste». La otra orilla luce más colores, más formas; todo se muestra más tangible: «Es como si nosotros viviéramos en la sombra». Incluso el sexo es muchísimo más intenso. Borges se fundamenta en la *Civitas Dei* de san Agustín: «sin duda el goce sensual era más fuerte en el Paraíso que aquí, porque no puede suponerse que la caída haya mejorado nada»⁸⁷. Swedenborg pudo haber firmado esas palabras. En su *Dream Diary*, narra la revelación que recibió —anota Borges— «en Londres, precedida por sueños [...] que fueron eróticos»⁸⁸. Se trata de la crisis que vivió a causa de sueños, visiones, interpretaciones y reflexiones que registró —casi inmediatamente después de despertar— desde poco antes de la noche intermedia del 24–25 de marzo hasta la del 26–27 de octubre de 1744. Esta escueta alusión a la mística nupcial de Swedenborg merece cuidadoso comentario, ya que en ella se fundamenta gran parte del criterio de Borges sobre el indiscutible misticismo de su apreciado espiritual sueco.

3.1 La mística nupcial—onírica de Swedenborg o la sacralización de su obra científica

Sueños y obra científica se entrelazan en el lenguaje figurativo del *Diario*: las mujeres atractivas o repulsivas que comparten su lecho son bien temas acertados o desacertados sobre su investigación empírica, o bien diferentes modos de abordarla, todo ello en un marco de exégesis teosófica. En la noche intermedia del 6–7 de abril, le acaece la famosa visión de Cristo (anotaciones 52–54⁸⁹) que lo marcará para siempre. Su lenguaje es congruente con el de la mística universal en muchos aspectos, a saber: la imprecisión temporal («about twelve o'clock, or perhaps it was at one or two in the morning»), como sucede en el memorial de Pascal; la naturaleza súbita e intensa de la experiencia («such a strong shivering seized me, from my head to my feet, as a thunder produced by several clouds colliding»); la infabilidad del hecho («shaking me beyond description») y el

⁸⁶ Borges, «Emanuel Swedenborg» (*Borges oral*, Madrid, Alianza, 1998), p. 43.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 46–8.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 45. Es todo lo que Borges dice sobre el *Dream Diary* de Swedenborg; pero quien conoce la obra literaria del maestro argentino sabe que, en sus silencios, se oculta un mar de incógnitas y planteamientos de significativas repercusiones para su universo intelectual.

⁸⁹ *Swedenborg's Dream Diary*, p. 126.

reconocimiento de la insuperable sujeción a la divinidad («I was clearly awake and saw how I was overthrown»). Asimismo, la sorpresa del sujeto, que ignora *ab initio* qué le ha sucedido y el porqué («I wondered what this was supposed to mean»), se colma en la impotencia de articular un discurso propio, lo cual apunta hacia el fenómeno real de la glosolalia («I spoke as if awake but found that the words were put into my mouth»). Una tercera mano —la de Cristo— interviene con un firme apretón en sus manos juntas para disipar temores y dudas e infundir confianza en el orante. Entonces, ocurre la revelación afectiva: Swedenborg, el orante, se sabe en el regazo de Cristo porque el rostro de su contemplado tiene innegable porte de santidad inefable. La belleza inigualable de ese rostro sonriente —así lo había visto santa Catalina de Siena— motiva a Swedenborg una extraordinaria aseveración sobre la certeza de su experiencia mística, que parece retrotraerse a la historia de Cristo cuando alude al rostro que vieron los contemporáneos de Jesús, el hombre vivo entre los hombres: «He was smiling at me, and I was convinced that he looked like this when he was alive». Por último, la solicitud de un certificado de salud («He spoke to me and asked if I have a health certificate») es el preámbulo del imperativo de Cristo, que Swedenborg interpreta como la llamada a su ministerio teosófico—científico («He said, ‘Well then, do!’—that is, as I inwardly grasped this, ‘Do love me’ or ‘Do as promised’»). En el contexto del *Diario*, Berquist explica que más bien se le exige evidencia de curación en el plano moral: «From Swedenborg point of view, a certificate of sanity surely meant mastery of temptation and implied a mobilization of his own will to turn toward God completely and submit fully»⁹⁰.

Esta experiencia con Cristo es el eje de toda la mística nupcial swedenborgiana que, por su realismo, se distingue de la más tradicional. Pero, para entender —desde las justas coordenadas del *Diario*— los ejemplos de erotismo explícito, conviene revisar las visiones de la noche entre el 9–10 de abril (anotaciones 87 y 88⁹¹). Experimentando un estado de beatitud («to the spirit there was an inward joy that could be felt all over the body»), Swedenborg cobra conciencia de la naturaleza concéntrica e interior del fenómeno místico:

«Everything seemed in a consummate way to be fulfilled, flew upwards as it were, concealing itself in something infinite, as a center, where love itself was, and it seemed as if it issued thence round about and then down again, thus moving around in incomprehensible circles from center that is love, and back».

De ahí que, dado su concepto de unidad como etapa final de la evolución de todo lo creado y en ostensible afán por armonizar el alma con el cuerpo, Swedenborg favorezca el amor conyugal en términos idénticos a la exégesis sobre la consabida mística nupcial:

⁹⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 154–155.

«This love, which then filled me, in a mortal body is like the delight a chaste man enjoys when he really is in love and makes love to his spouse. Such an extreme joy was suffused over my whole body, and this for a long while».

Remedando el lenguaje de comentaristas como Orígenes o san Bernardo al *Cantar de los cantares*, Swedenborg parece afin con la ortodoxia cristiana; sin embargo, cuando le corresponde narrar los instantes de *mystica unio* en sus visiones, parece emplear un lenguaje científico y llano, sin dejar de guardar múltiples connotaciones (anotaciones 120 y 171):

120 «I lay with one who was not beautiful, but whom I liked. She had what others have, and there I touched her; but, in front, there seemed to be some set of teeth; it appeared to be Archenholtz [Arckenholtz] in a woman's shape. What this means I don't know, perhaps that I should not touch any woman or get deeply involved in politics or something like that.

171 «Throughout the night, something was dictated to me, something holy, which ended with *sacrarium et sanctuarium*. I found myself in bed with one. She said: if you had not said *sanctuarium*, we would do it. I turned away from her; with her hand, she touched me and it got big, bigger than ever. I turned around and applied it; it bent, yet it went in. She said it was long. Meanwhile, I thought that a child must come out of this, and I got off *en merveilles*»⁹².

En la anotación 120, la inconcebible vagina dentada responde a un *caveat* en asuntos comprometedores o en amores de difícil y riesgosa consumación, como la relación con ciertos personajes de la política sueca (es el caso de Johan Arckenholtz, historiador y político opuesto a la alianza de Suecia con Francia). Por otro lado, la hermenéutica a la anotación 171 se halla en la siguiente, donde, al margen del contexto político y científico, el soñador declara su pasión por Dios y su anhelo de conocimiento:

172 «This signifies the utmost love of the Holy One, for all love originates from that source, constituting a series, in the body manifest in its seminal projection; and when the ejaculation is there and is pure, it answers to the love of wisdom. [...]»

Un lenguaje así, de corte naturalista en función de la caracterización del hecho místico, habrá deslumbrado al ingenioso Borges, tan proclive a sorprender a sus interlocutores con sentencias capciosas y malabarismos verbales impactantes. Es lo que refleja su comentario a la escatología de Swedenborg, de la cual se sirve

⁹² *Ibid.*, pp. 180, 211.

igualmente para propósitos estéticos.

3.2 La escatología swedenborgiana en Borges

El Paraíso de Swedemborg tiene otra particularidad que Borges aprovechó en su narrativa. Al recién fallecido se le acercan desconocidos (ángeles y demonios) que se interesan en conversar con él en la región de los espíritus, zona de tránsito entre los cielos y los infiernos. El hombre tiene que resolver si será un ángel o un demonio según la conversación que le agrade más, dado su temperamento angelical o demoníaco. Se desprende de ello que Dios no condena a nadie a los infiernos: los hombres que se cumplen a sí mismos en demonios lo son porque se sintieron atraídos por el razonamiento demoníaco que responde al apetito que ha dominado su vida⁹³. Los cielos y los infiernos están habitados por hombres que han ascendido a ser ángeles o descendido a demonios; de manera que esta población no es producto de la mano justiciera de Dios. De otra parte, quienes se transforman en ángeles llegan al Paraíso con la idea errónea de lo que realizarán allí:

«Piensan que en el cielo rezarán continuamente; y les permiten rezar, pero al cabo de pocos días o semanas se cansan: se dan cuenta de que eso no es el cielo. Luego adulan a Dios; lo alaban. A Dios no le gusta ser adulado. Y también esa gente se cansa de adular a Dios. Luego piensan que pueden ser felices conversando con sus seres queridos, y al cabo de un tiempo comprenden que los seres queridos y los héroes ilustres pueden ser tan tediosos en la otra vida como en ésta. Se cansan de eso y entonces entran en la verdadera obra del cielo. [...] el cielo de Swedemborg es un cielo de amor y, sobre todo, un cielo de trabajo, un cielo altruista. Cada uno de los ángeles trabaja para los otros; todos trabajan para los demás. No es un cielo pasivo. No es una recompensa, tampoco. Si uno tiene temperamento angelical uno tiene ese cielo y está cómodo en él. Pero hay otra diferencia que es muy importante en el cielo de Swedemborg: su cielo es eminentemente intelectual.

[...]Ésta es una innovación de Swedemborg. Porque siempre se ha pensado que la salvación es de carácter ético. Se entiende que si un hombre es justo, se salva. «El reino de los cielos es de los pobres de espíritu», etcétera. Eso lo comunica Jesús. Pero Swedemborg va más allá. Dice que eso no basta, que un hombre tiene que salvarse también intelectualmente. Él se imagina el cielo, sobre todo, como una serie de conversaciones teológicas entre los ángeles. Y si un hombre no puede seguir esas conversaciones es indigno del cielo»⁹⁴.

El paralelo con «Las ruinas circulares» es evidente, aunque no se trata de un calco de la doctrina swedenborgiana (emerge en éste un contenido budista). En el anfiteatro circular «que era de algún modo el templo incendiado», el soñador

⁹³ Borges, «Emanuel Swedemborg» (*Borges oral*), pp. 49–51.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 52–4.

soñado les dictaba lecciones a los rostros que «procuraban responder con entendimiento, como si adivinaran la importancia de aquel examen, que redimiría a uno de ellos de su condición de vana apariencia y lo interpolaría en el mundo real». El alma que superara en inteligencia y astucia a todas las demás, merecería la redención: «participar en el universo»⁹⁵, palabra con la que culmina la portentosa visión del Aleph. Y todavía hay más: a este segundo tipo de salvación intelectual —addenda de Swedenborg a la de ética de Jesús—, Borges precisa un tercer tipo, agregado por William Blake: el arte, basándose en que la predicación de Cristo fue en parábolas, en una literatura oral asequible a todos sus interlocutores. En este sentido, la evocación a Schopenhauer es obligatoria; pero Borges opta por Blake, cuyo misticismo hoy continúa alentando fogosos debates. Borges reconoce la sensibilidad mística de Blake, quien ha matizado algunas sentencias del Místico del Norte bastante incómodas a primera instancia, como: «El tonto no entrará en el cielo por santo que sea», o esta otra más dura aún: «Hay que descartar la santidad; hay que investirse de inteligencia»⁹⁶. Semejantes paradojas debieron cautivar al fabulador del Aleph, tan intencionalmente contradictorio en la exposición académica de sus ideas filosóficas y estéticas.

4. Conociéndote, conociéndome

El aforismo socrático cobra mayor validez en Borges por cuanto Swedenborg, su místico predilecto, le devuelve una imagen cada vez más verosímil en el terreno de la identidad intelectual. La tolerancia de Swedenborg, de resonancia budista («Sus sirvientes [...] lo veían conversando con los ángeles o discutiendo con los demonios. En el diálogo nunca quiso imponer sus ideas») no pasó desapercibida por el poeta argentino, como tampoco el cauto pudor ante inquisiciones sobre su espiritualidad («Desde luego, no permitía que se burlaran de sus visiones; pero tampoco quería imponerlas: más bien trataba de desviar la conversación de esos temas»)⁹⁷. Borges, aquí, acaba de entregar una clave que justifica su actitud ante todos los que intentaron franquear su silencio —i. e., W. Barnstone y L. López-Baralt— respecto a las dos experiencias místicas que dijo haber vivido. Su condición de místico *in puribus* —por consiguiente, debatible— lo impele a la parquedad, en razón de que se reconocía como un escritor en el mundo e indiferente a cualquier ascesis que lo tipificara en los círculos académicos. No obstante, su comprensión sobre el fenómeno místico sigue asombrando al lector que va tras estas pistas. Primero, Borges vindica la autenticidad del misticismo de Swedenborg mediante la negación de la posible locura que le atribuían sus contemporáneos respecto a la aparición de un desconocido que lo había seguido por la calle y se le había identificado como Jesús. Un místico jamás pierde el juicio.

⁹⁵ Borges, *Obras completas*, p. 452.

⁹⁶ Cit. por Borges, «Emanuel Swedenborg» (*Borges oral*), p. 54.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 55–6.

Borges lo destaca de Swedenborg con una certeza irrefutable:

«Pero eso está negado por la lucidez de su obra, por el hecho de que en ningún momento nos sentimos ante un loco. Escribe siempre con gran claridad, cuando expone su doctrina. [...] Y esa obra es muy vasta, escrita en un estilo muy tranquilo. [...] Swedenborg expone todo con autoridad, con tranquila autoridad»⁹⁸.

Segundo, Borges no omite la admiración que despertó el Místico del Norte en el confeso Sir Henry James («Sé que el padre de William y Henry James era swedenborgiano»); incluso ha identificado a sus seguidores en Norteamérica («Yo he encontrado swedenborgianos en Estados Unidos, donde hay una sociedad que sigue publicando sus libros y traduciéndolos al inglés»⁹⁹), a la vez que deplora la inexcusable exclusión de dichos textos en librerías cristianas:

«Pero en algunas librerías teosóficas no se encuentran obras de Swedenborg. Sin embargo, es un místico mucho más complejo que los otros; éstos sólo nos han dicho que han experimentado el éxtasis, y han tratado de transmitir el éxtasis de un modo hasta literario. Swedenborg es el primer explorador del otro mundo, el explorador que debemos tomar en serio»¹⁰⁰.

Tercero, Borges establece una importante diferencia entre el místico que escribe poesía y el poeta que remeda el lenguaje místico. Toma, por ejemplo, al vate italiano de la cristiandad:

«En el caso de Dante, que también nos ofrece una descripción del Infierno, del Purgatorio y del Paraíso, entendemos que se trata de una ficción literaria. No podemos creer realmente que todo lo que relata se refiere a una vivencia personal. Además, ahí está el verso que lo ata: él no pudo haber experimentado el verso»¹⁰¹.

En realidad, el problema no es la poesía, el género literario de la metáfora y de la hipérbole por excelencia. El conflicto más bien está en que la mística nupcial de todas las culturas ha privilegiado la expresión poética. Y Borges se distancia decididamente de ella. Se decanta por la «prosa serena», «prosa ante todo lúcida, sin metáforas ni exageraciones» de Swedenborg.

La conclusión resulta diáfana: las dos instancias espirituales de Borges, el escritor de carne y hueso (a saber: el raptó místico en o antes de 1928 y el que media entre 1951–53), no sólo lo impulsaron a traducirlas de algún modo en sus

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 45–6.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 60.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 60.

relatos y poemas, sino que le arrojaron abundante luz para, con la incipiente comprensión que tenía de ellas en el marco de la mística natural, poder suscribirse a las doctrinas místicas de heterodoxos como Swedenborg. De otro modo hubiera sido imposible una reacción trascendental a las propuestas sobrenaturales del místico sueco si el escritor argentino no hubiera tenido el con qué leer y entender esa apasionante revelación de la culminación angélica, de la realidad del Gran Hombre que respira en el hondón del alma de cualquier humano. Ello permite convenir en que, una vez más, parece plausible la universalidad del fenómeno místico, cuyas variantes y disimilitudes obedecen al marco cultural de cada espiritual. Los contrastes entre el Místico del Norte y el místico *in puribus* responden, principalmente, a las coordenadas de su contexto y a la aspirada adecuación de su voluntad según los alcances de las repercusiones de la experiencia extraordinaria en sus vidas.

* * *

Emilio R. Báez Rivera
P. O. Box 7845
Caguas, Puerto Rico 00726-7845; ericardo2@aol.com