



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Literatura

EL DEMIURGO CIEGO

La huella gnóstica en la narrativa de Jorge Luis Borges

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE MAGÍSTER EN LITERATURA

C/M EN TEORÍA LITERARIA

Profesor: Grínor Rojo
Alumno: Guillermo Riveros Álvarez

*A Aida y Guillermo, mis queridos padres,
por todo su amor y el gran privilegio
de una buena educación.*

Borges, un gnóstico que se revela en sus cuentos como supremamente consciente de sí mismo, se refirió así al entusiasmo que sentía por la doctrina del heresiarca gnóstico Basílides (siglo II): "...¿qué mayor gloria para un Dios que la de ser absuelto del mundo?"

Harold Bloom, *Genios*.

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE GENERAL	1
INTRODUCCIÓN	4
Literatura, filosofía, religión...	4
El gnosticismo en Borges	7
Antecedentes de la investigación	10
«Una vindicación del falso Basílides»	17
PRIMERA PARTE	25
Los gnósticos	25
La Biblioteca de Nag Hammadi	29
Ideas, prácticas e ideólogos gnósticos	31
Gnosis	34
Aleandría	37
Dios verdadero versus dios creador	37
Los arcontes	39
Espíritu, alma, materia	39
<i>Daemon, eidolon</i>	40
Cristología	40
Alegorismo gnóstico	41
Maestros gnósticos	42
Basílides	42
Carpócrates	43
Marción	46
Valentín	48
SEGUNDA PARTE	51
El gnosticismo en los relatos de Borges	51
«El tintorero enmascarado Hákim de Merv»	52
«Tlön Uqbar Orbis Tertius»	57

«Las ruinas circulares»	67
«Tres versiones de Judas»	71
«Los teólogos»	76
«La casa de Asterión»	80
«El evangelio según Marcos»	82
«El informe de Brodie»	84
TERCERA PARTE	86
La teoría del <i>idiotipo</i>	86
Borges como gnóstico negativo	91
La gnosis borgeana	94
Influencia del gnosticismo en general	96
CONCLUSIÓN	98
BIBLIOGRAFÍA	102
1. Fuentes primarias:	102
2. Fuentes secundarias:	102
2.1 Textos sobre la vida y la obra de Borges.	102
2.2 Marco teórico y crítico:	104
2.3 Gnosticismo y afines:	106
2.4 Bibliografía general y de consulta:	107
Artículos	109

El demiurgo ciego: La huella gnóstica en la narrativa de Jorge Luis Borges

Tesis para obtener el grado de Magíster en Literatura c/m en Teoría Literaria

Guillermo Riveros Álvarez

Reseña

Nuestra investigación se propone averiguar cuál es la forma en que el gnosticismo influyó en la narrativa de Borges, “como una posibilidad para la imaginación”, desde el temprano ensayo «Una vindicación del falso Basíledes», publicado en 1932, hasta sus últimos relatos. Si bien es cierto la influencia del gnosticismo ha sido mencionada en más de alguna oportunidad por los estudiosos de la obra borgeana (Abraham, Barrenechea, Fernández Ferrer), nunca se ha investigado sistemáticamente acerca del tema, pese a que el mismo Harold Bloom ha señalado la conexión entre ambos imaginarios en más de una ocasión. A diferencia de Bloom, sin embargo, no nos hemos fijado como meta sostener que Borges sea un gnóstico propiamente tal, sino analizar de un modo algo más detallado y sistemático la forma en que la ideología o principio gnóstico (Jonas), entendido como un conjunto de doctrinas específicas, motivos, imágenes, metáforas, e incluso como un tipo de tono existencial concreto, toma forma en su narrativa. Para llevar a cabo esta tarea, hemos fijado especialmente nuestra atención en algunos de sus cuentos, tales como «El tintorero enmascarado Hákim de Merv», «Tlön Uqbar Orbis Tertius», «Tres versiones de Judas» o «Los teólogos», yendo desde la mera alusión hasta un conjunto de rasgos ideológicos dominantes, a partir de lo cual hemos podido sostener que de considerarse a Borges como un gnóstico este no puede ser sino una especie de *gnóstico negativo*, en tanto la peculiar gnosis borgeana coincide con la muerte, como también que el personaje gnóstico no es sino una de las variaciones del *idiotipo* estructural del «heterodoxo» que tanto fascina a Borges, concepto que hemos ideado especialmente para desarrollar nuestro trabajo.

INTRODUCCIÓN

Literatura, filosofía, religión...

No es necesario ser un observador demasiado escrupuloso o un experto en Borges para percatarse de que su literatura se ha nutrido de una sustanciosa parte de la tradición literaria de la humanidad, principalmente la anglosajona. En parte descendiente de emigrantes ingleses, Georgie —como se lo llamaba en el ámbito familiar—, realizó sus primeras lecturas en la lengua de Shakespeare, valiéndose de la amplia biblioteca de libros ingleses de su padre, Jorge Guillermo. Una conocida y sabrosa anécdota cuenta que cuando finalmente accedió a *El Quijote* en su versión original le pareció “una mala traducción”¹.

Chesterton, Kipling, Stevenson, Wells, De Quincey, Carlyle, Wilde, Allan Poe, aunque también *Las mil y una noches*, en alguna de sus diversas traducciones inglesas, la Biblia y el *Martín Fierro* o *Don Segundo Sombra*, son constante —casi obsesivamente, diríamos— convocados como fuentes originarias por Borges, recordándonos, por una parte, el notable alcance de su cultura y, por otro, que la literatura es, esencialmente, relectura, reescritura, reelaboración de temas y textos conocidos, e incluso plagio (De Quincey): en suma, «intertextualidad», y que la originalidad es uno de los mitos más persistentes de Occidente. Es al menos parte de lo que parecieran sugerir cuentos tales como «Pierre Menard, autor del Quijote», en donde una suerte de parodia del escritor encarnado por el Monsieur Teste creado por Valéry se propone reescribir —literalmente— el Quijote cervantino para dotarlo de nuevos sentidos, o «Biografía de Tadeo Isidoro Cruz», que se apoya en el *Martín Fierro* para darle un final más apropiado a la figura inicial de José Hernández. O a la idea que el propio Borges se había formado de *Martín Fierro* a partir de la primera parte. En «*Tlön Uqbar Orbis Tertius*», uno de sus relatos más famosos y apreciados, la idea es llevada al extremo. Como un universo paralelo en donde el idealismo es la filosofía hegemónica, hay solo un sujeto de conocimiento, lo que obviamente se

¹ Jorge Luis Borges (con Norman Thomas di Giovanni), *Autobiografía*, p. 26.

extiende al campo de la literatura: “No existe el concepto de plagio: se ha establecido que todas las obras son obra de un solo autor, que es intemporal y es anónimo”².

Pero no solo la literatura de todos los tiempos y latitudes ha alimentado la imaginación de Jorge Luis Borges. También la ciencia, más que nada a partir del menospreciado género de la ciencia ficción, y la filosofía. De Arthur Schopenhauer, epígono del pesimismo, principalmente, de quien Borges llegó a afirmar en más de una oportunidad que “si el enigma del universo puede formularse en palabras creo que esas palabras están en su obra”³, aunque también la de Platón, Berkeley, Hume y Nietzsche, la mayor parte de los cuales puede incluirse en la tradición del denominado *idealismo* que, presumiblemente, da preeminencia a las ideas sobre la realidad, como en el ficticio Tlön. “Las invenciones de la filosofía no son menos fantásticas que las del arte”, subraya Borges en su ensayo «Magias parciales del Quijote»⁴. Sin ir más lejos, uno de sus libros favoritos desde pequeño era el *Diccionario de Filosofía* de Fritz Mauthner⁵, donde encontraba toda suerte de temas y problemas con que alimentar sus omnívoras ansias de conocimiento, y de especulación.

Por último, aunque no por eso de un modo menos importante, también la religión constituyó una importante fuente de investigación e inspiración permanente. De hecho, llegó incluso a escribir un libro introductorio sobre el budismo —disciplina religiosa también vinculada de alguna forma con el idealismo—, junto con Alicia Jurado, aparte de comentar y reseñar una serie de volúmenes donde este interés de pone de manifiesto de un modo particularmente claro, al igual que su permanente insistencia en la teología, los teólogos y sus diversas especulaciones. En ocasiones, incluso, la tentación de aplicar la misma descripción que Borges aplica a la novela *The Approach to Al-Mu'tasim* del abogado indio Mir Bahadur Alí, se vuelve demasiado fuerte como para dejarla pasar. Al igual que la apócrifa novela reseñada y algunos cuentos de Chesterton, como Borges se

² O. C. I, p. 439.

³ Jorge Luis Borges (con Norman Thomas di Giovanni), *Autobiografía*, p. 46.

⁴ O. C. II, p. 47.

⁵ Cf. Edwin Williamson, *Borges. Una vida*, p. 81. También en *Discusión*, O. C. I., p. 276: “Revisando la biblioteca, veo con admiración que las obras que más he releído y abrumado de notas manuscritas son el *Diccionario de filosofía* de Mauthner, la *Historia biográfica de la filosofía* de Lewes...”, como en muchísimos otros lugares de su obra.

encarga de abjurar a continuación a propósito de aquella, aunque también a propósito de sí mismo, muchos de sus relatos se estructurarían como un “mecanismo policial” imbricados con un “*undercurrent* místico”⁶, siendo «El Jardín de senderos que se bifurcan» una de sus muestras más claras.

En todas estas materias advertía Borges, si no una forma final de la elusiva verdad, al menos una cuota no despreciable de belleza, de maravillosa construcción imaginativa o metáfora. Así lo declaró, entre otras, a Rita Guibert, en una entrevista concedida en Harvard, Cambridge, en el año 1968, luego de ser consultado acerca de sus «inspiradores»:

Creo que mis inspiradores han sido los libros que he leído y los que no he leído también. Toda la literatura anterior (...) He dedicado, por ejemplo, muchos años de mi vida al estudio de la filosofía china, especialmente el taoísmo, que me interesa mucho, y también he estudiado el budismo. He estado también muy interesado por el sufismo. De modo que todo esto ha influido en mí, pero no sé hasta dónde. He estudiado esas religiones, o esas filosofías orientales como posibilidades para el pensamiento o para la conducta, o las he estudiado desde un punto de vista imaginativo para la literatura. Pero yo creo que eso ocurre con toda la filosofía. Creo que fuera de Schopenhauer, o de Berkeley, yo no he tenido nunca la sensación de estar leyendo una descripción verdadera o siquiera verosímil del mundo. He visto más bien en la metafísica una rama de la filosofía fantástica. Por ejemplo, yo no estoy seguro de ser cristiano; pero he leído muchos libros de teología (...) por los problemas teológicos. Todo eso me ha interesado, pero como una posibilidad para la imaginación”⁷.

No obstante, al interior de la religión no le interesaban únicamente las especulaciones favorecidas con su inclusión en el canon o su institucionalización, sino también aquellas doctrinas menos visibles, aquellas que constituyen o constituyeron, por así decirlo, el lado oscuro de la tradición: la zona oculta, esotérica, relegada a los hipogeos, los *márgenes* de la Historia, la periferia. La tradición de la *cábala* judía puede ser considerada ciertamente como uno de estos márgenes, en el ámbito de la religión, vínculo desarrollado por Jaime Alazraki en su ensayo *Borges and the Kabbalah*, constituyendo «La muerte y la brújula» su tratamiento paródico, bajo la forma de un compacto relato policial. Otra, la mística *sufí*, que pareciera infundir aliento a «La busca de Averroes», por mencionar solo dos ejemplos destacados.

La doctrina que nos convoca a nosotros es un poco más cercana y lejana a un mismo tiempo. Cercana, por estar emparentada de un modo bastante directo con la religión

⁶ Jorge Luis Borges, «Dos notas», O. C. I, p. 414.

⁷ Rita Guibert, «Borges habla de Borges», en Jaime Alazraki (ed), *Jorge Luis Borges*, p. 335.

fundadora de Occidente, el cristianismo. Lejana, por tratarse de una tradición alternativa hasta hace poco tiempo obliterada, perdida, prácticamente olvidada, salvo para un creciente número de investigadores y especialistas.

Se trata del gnosticismo.

El gnosticismo en Borges

Acerca de los gnósticos se ha escrito muchísimo a estas alturas y la bibliografía disponible no parece detenerse; lo mismo que sucede con la del mismo Borges. Sin embargo, hasta hace relativamente poco tiempo, la mayor parte de lo que sabíamos acerca de personajes como Basílides, Carpócrates, Marción o Valentín provenía casi exclusivamente de fuentes secundarias, es decir, a partir de la palabra de sus encarnizados enemigos oficiales: hombres tales como Justino Mártir (c. 100/114-162/168), primer adversario de peso del gnosticismo, cuyo antiherético *Syntagma*, denominado así por el erudito bizantino Focio en el siglo VIII, lamentablemente se ha perdido por completo; el poderoso e influyente obispo Ireneo de Lyon (140/50-200), Hipólito de Roma (170-236), el gran polemista Tertuliano de Cartago (c.150-c.225), Clemente de Alejandría (140/150-211/15), Orígenes (muerto c.253-4), el más importante pensador y escritor griego de la iglesia, que en una medida difícilmente despreciable fundaron y crearon el cristianismo como lo hemos llegado a conocer en la actualidad, a quienes interesaba muchísimo menos entender las ideas y planteamientos de semejantes “hijos de Satanás” que menoscabar o sencillamente minar de una vez por todas su posible influencia sobre la grey, principal razón por la cual les interesaba mostrarlos a la peor luz posible, destacando todos aquellos rasgos que por uno u otro motivo, pudieran desprestigiarlos, o bien, ridiculizarlos.

A Ireneo de Lyon —discípulo del mártir Policarpo de Esmirna, a su vez, discípulo del apóstol Juan—, a quien Borges suele vilipendiar con punzante ironía continuamente, en numerosos lugares y tal vez parodiar de paso en «Funes el memorioso», sin ir más lejos, debemos la creación y formulación de una serie de dogmas de la iglesia, tales como la

doctrina de la sucesión apostólica, la doctrina de la creación *ex nihilo*, o a partir de la nada por parte de un solo Dios-creador, la doctrina de la bondad del cosmos y la resurrección del cuerpo⁸, como también el hecho de que Jesús hubiera tenido realmente un cuerpo material, gran parte de las cuales fueron perfeccionadas a lo largo del tiempo por los distintos teólogos de la recta doctrina del cristianismo. En línea con Pablo, Ireneo fue un gran defensor de la carne y la materialidad, como componente complementario de cada hombre, junto al alma y al espíritu, contra los gnósticos que solo exaltaban al espíritu y pensaban que lo demás debía eliminarse.

Acerca de Tertuliano, tal vez no sea del todo inapropiado recordar que de férreo opositor a las maquinaciones de los infieles, pasó a ser uno de ellos, uniéndose a la secta de los «montanistas»⁹, una suerte de primitivos pentecostales, que creían en una especie de profetismo activo, abjurando de la iglesia que antes defendiera tan apasionadamente. La conversión de Tertuliano al bando contrario, sin duda, complacería a Borges, para quien el hecho de que un hombre encontrara su verdadera identidad en su completo opuesto no hubiera tenido nada de novedoso. Al menos, en el terreno de la justicia poética, se entiende.

A juzgar por los recientes descubrimientos relativos a su historia, el cristianismo originario era o parece haber sido bastante más diverso de lo que creemos o lo que conocemos, pese a las innumerables expresiones concretas tributarias de la vida y obra de Cristo con que contamos en la actualidad. Los evangelios habrían excedido largamente el número de los que hoy se conocen bajo el nombre de evangelios *canónicos*, pertenecientes a Mateo, Marcos, Lucas y Juan, llegando a tener nombres tan extraños a nosotros como el *Evangelio de la verdad*, *Truena*, *Mente Perfecta* o *El Apocalipsis de Pedro*. La mayor parte de esos textos se perdieron o fueron extraviados por manos ahora invisibles, aunque no por eso menos conjeturables, como las de Atanasio, “el poderoso arzobispo de Alejandría”, que, en el año 367, “ordenó que se purgasen todos los «libros apócrifos» con tendencias «heréticas»¹⁰. Otros fueron recuperados hace pocos años, por azar, en el Alto Egipto. Los

⁸ Giovanni Firolamo, *A History of Gnosticism*, pp. 4-5.

⁹ Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, p. 160.

¹⁰ Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 172.

mismos que hoy se conocen bajo el nombre de manuscritos o biblioteca de Nag Hammadi¹¹.

Sin embargo, nuestra intención no es, como lo sugiere el epígrafe de Harold Bloom, considerar a Borges como “un gnóstico que se revela en sus cuentos como supremamente consciente de sí mismo”, ni mucho menos, sino aproximarnos a una influencia que hasta ahora no parece haber sido debidamente tomada en cuenta por la crítica de la obra borgeana, de acuerdo con la bibliografía disponible, pese a encontrarse, como la carta robada de Poe, frente a nuestros ojos, en uno y otro lugar, como mínimas claves, como ligeros guiños, sino más bien examinar cuál es la forma de gnosticismo que se encarna o materializa en la narrativa de Jorge Luis Borges, averiguar qué función o funciones desempeña esta influencia al interior de su narrativa de ficción, poner de manifiesto la particular relevancia de la presencia del gnosticismo en la narrativa de Jorge Luis Borges, entendiendo por el mismo no solo una serie de personajes directa o indirectamente gnósticos, sino también un imaginario particular y lo que, en línea con lo señalado por Hans Jonas en su libro *La religión gnóstica* y Kurt Rudolph en *Gnosticism*, entre otros expertos en el tema, hemos denominado la «ideología gnóstica» a lo largo de la escritura borgeana, tomando como base una serie de cuentos, principalmente, en la convicción de que dicha ideología vehicula una serie de temas esenciales al interior de la literatura borgeana, tales como el rechazo del mundo, la fascinación y reluctancia ante la sexualidad y la mujer; la naturaleza del creador y sus creaciones, etc., relacionados directa e indirectamente con una suerte de idealismo borgeano fundamental. Esto, a nivel de su escritura, no de su credo particular. Recordemos que Borges ha sido especialmente reluctante a inscribirse en alguna escuela filosófica particular, como no sea una suerte de vago escepticismo agnóstico.

¹¹ La historia de su descubrimiento, referida por la especialista Elaine Pagels en las primeras páginas de la introducción a *Los evangelios gnósticos*, hubiera hecho las delicias del propio Borges. No nos consta de que haya alcanzado a enterarse, sin embargo.

Antecedentes de la investigación

Hemos hablado de “una influencia que no ha sido *debidamente* tomada en cuenta por la crítica de la obra borgeana”, lo que tal vez tergiversarse con violencia la realidad bibliográfica disponible. Lo cierto es que la exploración sistemática de las posibilidades de sentido derivadas de la relación entre Borges y el gnosticismo parece haber ido pasada por alto casi por completo hasta ahora. Los estudiosos de Borges se han limitado únicamente a mencionarla de pasada en uno que otro texto disperso, no hallando otra mención directa y fundada de ella más que en dos breves artículos específicamente dedicados al punto: «Borges, la gnosis y los gnósticos. Una aproximación a "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius"» de Horacio E. Lona y «Gnosticism and Time in “El inmortal”» de Jorge Ayora, de la Universidad de Oregon. Otros investigadores se han limitado únicamente a mencionar dicha relación, sin profundizar en lo que ello significa o pudiera significar para la literatura de Borges. En este sentido, podemos encontrar rápidas menciones acerca de la influencia del gnosticismo en la literatura borgeana en el ensayo *La expresión de la irrealidad en Jorge Luis Borges* de Ana María Barrenechea, la tesina *Borges y la ciencia ficción* de Carlos Abraham, el ensayo *Borges y la Biblia* de Gonzalo Salvador, o bien, en el misceláneo aunque utilísimo libro *Ficciones de Borges: En las galerías del laberinto*, de Antonio Fernández Ferrer, además de numerosos lugares del corpus crítico de Harold Bloom, todos ellos insatisfactorios y generales, a nuestro juicio, pero de algún modo útiles a nuestro propósito, en la medida de señalar una convergencia aunque sea mínima o tangencial con nuestras propias posiciones.

En el primer artículo, «Borges, la gnosis y los gnósticos. Una aproximación a "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius"», Horacio E. Lona se vale de un somero análisis de lo planteado por Borges acerca de los gnósticos en su ensayo «Una vindicación del falso Basílides» con el fin de señalar el interés que Borges habría tenido en el gnosticismo y sus diversos sistemas, rescatando algunos temas tales como el del dios trascendente y la solución gnóstica frente al problema del mal, esto es, atribuyendo la creación y responsabilidad de este mundo a los mediadores entre el primer dios y la creación, y la valoración negativa del mundo por parte

de los gnósticos. Tras pasar rápida revista a estos, pasa a comentar el uso que Borges hace de algunos motivos gnósticos en «El tintorero enmascarado Hákim de Merv» y en «Tlön Uqbar Orbis Tertius», sin ahondar realmente en ninguno de ellos. Como lo señala su propio título, el artículo de Lona no pasa de ser una primera aproximación a las relaciones entre el gnosticismo y la escritura de Borges.

Más interesante resulta el breve aunque penetrante artículo «Gnosticism and Time in “El inmortal”» de Jorge Ayora. Ayora postula con toda rotundidad —correctamente, a nuestro entender—, que la “visión del mundo de los Inmortales”, del relato en cuestión, “que ha extraviado [*puzzled*] a los críticos, es fundamentalmente gnóstica”, constituyendo la Ciudad misma una “representación material de su visión del mundo”¹², siendo esta, a su vez, una parodia del mismo mundo. “La laberíntica construcción de la ciudad es la consecuencia natural de la laberíntica idea del Cosmos que tenían sus constructores. Como si la caótica ciudad hubiera sido diseñada siguiendo un prototipo”¹³, modelo que ciertamente podemos encontrar en casi todos los sistemas gnósticos que establecen una suerte de gradación o, mejor dicho, *degradación* ontológica entre un dios primero inaccesible y el mundo material, tesis que se refuerza con la ética de indiferencia derivada de esta misma cosmovisión caótica y recurrente, propia de quienes creen en la transmigración de las almas y viven en la inmortalidad, viéndose obligados a reencarnar incesantemente, y del radical rechazo al mundo de los Inmortales, quienes prefieren abstenerse de todo contacto con la realidad física, habiendo determinado “vivir en el pensamiento, en la pura especulación”, rasgos en que podemos reconocer la evidente influencia de ciertos tipos de gnosticismo.

Jorge Ayora explica, esencialmente, la fascinación de Borges por el mundo de los gnósticos a partir del desafío y la rebelión que su concepción del tiempo representa contra el tiempo lineal de la tradición cristiano occidental, desafío y rebelión que, compartimos, caracteriza al “ser entero de Borges”, “cuya mente elabora intrincadas formas de disponer, refutar y subestimar el tiempo”, negándose por completo a aceptar su linealidad, “su perspectiva positiva o su finitud”, lo que sin duda puede verificarse en una multitud de

¹² Jorge Ayora, «Gnosticism and Time in “El inmortal”», p. 593.

¹³ Jorge Ayora, *op. cit.*, p. 593.

lugares de la escritura borgeana. “Por temperamento, Borges rechaza la expectativa cristiana del tiempo, a favor de la muy existencial tortura de los gnósticos”¹⁴.

Ana María Barrenechea también hace una rápida referencia al influjo del gnosticismo en Borges en el subcapítulo «Teogonías y cosmogonías gnósticas» de su tesis doctoral de 1957: *La expresión de la irrealidad en Jorge Luis Borges*.

Para la académica argentina, las teogonías y cosmogonías gnósticas “confluyen en los cuentos de Borges y los inquietan” en forma de “dioses locos o malévolos”, “demiurgos o ángeles ineptos que han creado el mundo”, “un dios melancólico que ya no se acuerda de haberlo hecho”, “un dios inferior que se entiende por medio de él con un demonio”, pero por sobre todas las cosas en la nietzscheana idea de que “el Creador ha muerto”, constituyendo una especie de fondo o contrapunto que ayuda a Borges a configurar “la existencia de un Dios cuya naturaleza e intenciones desconocemos [que] da entonaciones diversas a la expresión de un orbe incomprensible”¹⁵.

Como Lona, también advierte y comenta apresuradamente el ensayo dedicado a Basílides, además de algunos otros ensayos, personajes o autores que de un modo u otro se relacionan o han relacionado con el gnosticismo: Hákim de Merv, William Blake, los cabalistas, David Hume, el escritor y ensayista católico León Bloy, John Donne, el filósofo y poeta Philipp Batz¹⁶.

Barrenechea concluye su apartado, recordando la creencia gnóstica de acuerdo con la cual “la tierra es una copia invertida del orden celeste”.

En la tesina *Borges y la ciencia ficción*, que tiene como objetivo hacerse cargo de la descuidada atención de la crítica respecto a la conexión de Borges con el menospreciado género de la ciencia ficción, Carlos Abraham también repara en la conexión existente entre los gnósticos y Borges, aunque sin ahondar en ella, por cierto, destacando el canon personal de Borges, que explica por el hedonismo lector de Borges, frente al gran canon de la literatura universal promovido por Harold Bloom, un orden que ciertamente privilegia a los escritores anglosajones de primera línea, pero también da cabida a otros menos conocidos

¹⁴ Jorge Ayora, «Gnosticism and Time in “El inmortal”», p. 595.

¹⁵ Ana María Barrenechea, *La expresión de la irrealidad en Jorge Luis Borges*, p. 43.

¹⁶ Quien se suicidó a los 34 años de edad, consecuentemente con sus propias creencias acerca de la minimización de la creación de vida y nuevos sufrimientos, al modo budista.

entre los que cabe destacar a Marcel Schwob, Thomas Browne, Lord Dunsany, Arthur Machen y Howard Phillips Lovecraft, con quien(es) parece haber contraído una deuda más grande de la que se ha verificado hasta el momento. A esta inclinación personal que incluye su coqueteo con géneros menores y escritores no necesariamente consagrados en el panteón de la literatura universal, le denomina “posición heterodoxa” respecto a la literatura convencional. Abraham, por cierto, adscribe, correctamente, creemos, gran parte de esta tendencia al gran interés que el joven Borges habría manifestado por el *expresionismo*, movimiento artístico de vanguardia caracterizado, entre otras, por “la marcada heterogeneidad ideológica de sus seguidores”¹⁷ y por una visión subjetivo-idealista de la esencia humana, que conjugaba buena parte de los temas que Borges desarrollaría a lo largo de su producción. Entre ellos, el esoterismo y la teosofía. A esta misma constelación pertenecería su interés en los cabalistas, los místicos y los gnósticos.¹⁸

Advertido por la investigadora Edna Aizenberg, Gonzalo Salvador también constata la conexión entre los gnósticos y Borges en su libro *Borges y la Biblia*, pero no pasa más allá de los lugares comunes y las generalizaciones, adjudicándole a los cainitas una importancia mucho mayor de la que merecen al interior del gnosticismo y del mismo corpus borgeano, sin duda debido a la relevancia que le atribuye a la narración «Tres versiones sobre Judas». De modo un tanto incomprensible, Salvador sostiene que “de todas las figuras bíblicas que hemos revisado en el contexto de la obra de Borges, esta, la de Judas, es la que el autor parece tomar menos en serio, y la vemos convertida en una mera excusa para jugar con la cuestión de la identidad”¹⁹.

Antonio Fernández Ferrer, por su parte, sostiene que “el gnosticismo [...] interesó especialmente a Borges” y que “en *Ficciones* constituye un tema que tiene especial vinculación con los relatos «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» y «Tres versiones de Judas»”²⁰.

Pero indudablemente el más ardiente defensor del gnosticismo de Borges tal vez sea el prestigioso y polémico crítico estadounidense Harold Bloom, a quien hemos recurrido en más de alguna ocasión con el fin de desarrollar nuestra investigación. Cabe destacar que

¹⁷ Herbert Greiner-Mai, (ed.), *Diccionario Akal de Literatura general y comparada*, p. 123-6.

¹⁸ Carlos Abraham, *Borges y la ciencia ficción*, pp. 33ss.

¹⁹ Gonzalo Salvador, *Borges y la Biblia*, p. 137.

²⁰ Antonio Fernández Ferrer, *Ficciones de Borges: En las galerías del laberinto*, p. 197.

Bloom se ha interesado vivamente entre las conexiones posibles entre el gnosticismo y la literatura en libros como *Agon: Towards a Theory of Revisionism*, donde examina la obra de autores tales como Emerson, Whitman, Wallace Stevens y Hart Crane, ligando en gran medida poesía con gnosis: “el conocimiento poético es una gnosis [...] cuánto más cerca está el conocimiento poético de la gnosis que del conocimiento filosófico de ningún tipo”²¹. Lamentablemente, Bloom no se expone con claridad ni mayor detalle en torno al modo específico en que el gnosticismo se manifestaría en la obra del escritor argentino. Por el contrario, se limita a constatar la conexión de un modo más bien impresionista, lo que por otra parte no le resta poder de sugestión a sus afirmaciones, convergiendo en un alto grado con las intuiciones iniciales que nos llevaron a leer a Borges a la luz de este prisma.

Bloom trata a Borges como un gnóstico en al menos en tres de sus libros. Nos permitiremos citarlo ampliamente en la medida de que las afirmaciones de Bloom revisten un enorme interés para el análisis de Borges que nos concierne.

En la que tal vez sea su obra mundialmente más famosa, *El canon occidental* (1994), Bloom afirma con toda claridad que Borges “dio en escribir ensayos-parábolas cabalísticas y gnósticos, quizá bajo la influencia de Kafka, y a partir de ahí floreció su arte característico. El punto de inflexión fue un terrible accidente que sufrió a finales de 1938”²². Si no hemos entendido mal el pasaje, Borges no sería lo que es como escritor, según Bloom, de no haber sido por estas dos influencias clave de la cábala y el gnosticismo. Ni más ni menos. Continúa su descripción del siguiente modo:

[...] más que ningún otro escritor, aparte de Kafka, a quien emula deliberadamente, él es la literatura metafísica de su época. Su postura cosmológica es declaradamente caótica; su imaginación es la de un gnóstico declarado, aunque intelectual y moralmente sea un humanista escéptico. Para Borges, los antiguos heresiarcas gnósticos, Basílides de Alejandría en particular, son verdaderos precursores.²³

Reiterando algunos puntos tocados en *El canon occidental*, en la «Introducción» al número especial de *Modern Critical Views* dedicado a Borges, por ejemplo, leemos:

El gnóstico mira dentro del espejo del mundo caído y ve no a sí mismo, sino a su doble oscuro, el elusivo [*shadowy*] perseguidor de su fantasmagoría. Dado que el ambivalente Dios de los gnósticos

²¹ Harold Bloom, *Agon: Towards a Theory of Revisionism*, p. 11.

²² Harold Bloom, *El canon occidental*, p. 473.

²³ Harold Bloom, *op. cit.*, p. 473.

balancea el bien y el mal en sí mismo, el escritor dominado por una visión gnóstica es también moralmente ambivalente. Borges es imaginativamente un gnóstico, pero intelectualmente un escéptico y un humanista naturalista. Esta división, que ha dificultado su arte, haciendo de él una figura mucho menor que la de escritores gnósticos como Yeats y Kafka, sin embargo, lo ha convertido en un firme moralista, como lo demuestran estas conversaciones grabadas.²⁴

Más allá del valor de verdad o la propiedad de estas arriesgadas afirmaciones de Bloom, creemos que el hecho de que el gnosticismo entendido como un conjunto de doctrinas específicas, motivos, imágenes, metáforas, incluso como un tipo de tono existencial concreto, haya influido de un modo u otro en la narrativa de Jorge Luis Borges constituye una intuición digna de mayor atención que la obtenida hasta ahora. El objetivo consiste, ahora, averiguar de qué modo ha ocurrido esto.

Como veremos en el transcurso de nuestra investigación, la influencia del gnosticismo en la narrativa de Jorge Luis Borges adquiere diversos grados y formas. A veces toma la forma de la mención directa, acompañada de algún comentario, siendo el caso más evidente su temprano ensayo acerca de Basílides y las cosmologías gnósticas: ensayo que hemos incluido de modo particularmente destacado, con el fin de señalar la impresión que los gnósticos y sus creaciones habrían suscitado en la infancia de Borges, mientras que en otras ocasiones, la mayor parte de ellas, ciertamente, la huella gnóstica consta apenas de rápidas alusiones o, incluso, se manifiesta bajo la forma de adjetivos, comparaciones o rápidos comentarios²⁵.

Nuestro propósito consistirá, por cierto, en hacernos cargo de desentrañar, analizar y desarrollar algunas hipótesis acerca de la influencia que el gnosticismo habría ejercido sobre Borges, “como una posibilidad para la imaginación”, en la confianza de que más allá de la huella visible y evidente del gnosticismo en los márgenes de su obra, pudiera haber otra, más profunda y secreta, a partir de la cual parecieran estructurarse algunas de sus ficciones o bien una serie de rasgos *ideológicos* permanentes en la escritura borgeana. Con

²⁴ Harold Bloom, «Introduction», *Modern Critical Views: Jorge Luis Borges*, p. 1.

²⁵ Así, por ejemplo, en una reseña acerca de la cinta *El hombre y la bestia*, basada en la famosa novela de Robert Louis Stevenson, *El extraño caso del doctor Jekyll y el señor Hyde* (*Discusión*, O. C. I., p. 285), se despacha la siguiente observación: “El Bien, para los pensadores de Hollywood, es el noviazgo con la pudorosa y pudiente Lana Turner; el Mal (que de tal modo preocupó a Hume y a *los heresiarcas de Alejandría* [las cursivas nos pertenecen]), la cohabitación ilegal con Fröken Ingrid Bergman o Miriam Hopkins”, que si bien no añade nada sustancial a nuestro trabajo es indicativo del interés permanente de Borges en los gnósticos.

ese fin hemos decidido focalizar nuestra atención sobre el ensayo «Una vindicación del falso Basíledes», del libro *Discusión*, y una serie de relatos tomados de diferentes libros, entre los que podemos destacar: «El tintorero enmascarado Hákim de Merv», de *Historia universal de la infamia*; «Tlön Uqbar Orbis Tertius», «Las ruinas circulares» y «Tres versiones de Judas», tomados de *Ficciones*; «Los teólogos» y «La casa de Asterión» de *El Aleph*, y «El evangelio según Marcos» y «El informe de Brodie», de *El informe de Brodie*, lo que no nos ha impedido, por otra parte, recurrir a otras fuentes del corpus borgeano cada vez que lo hemos estimado conveniente, como también una serie de ensayos en mayor o menor medida relacionados con nuestro tema principal, en el entendido de que la obra de Jorge Luis Borges, debido a su enorme coherencia interna, especialmente en el ámbito ideológico, puede ser contemplada o estudiada como un verdadero sistema. En la medida de que nuestra investigación es primordial, aunque no exclusivamente, ideológica, consideramos particularmente fundada nuestra decisión. Únicamente esperamos haber estado a la altura de nuestra sospecha original. Las indicaciones de Bloom nos han servido más bien, aunque no únicamente, como un artículo de provocación, un enorme aliciente a nuestra propia búsqueda, al igual que el propio título del ensayo, lo que acaso el mismo Borges no hubiera desdeñado, después de todo.

Dada la particular diversidad del gnosticismo, nuestro principal objetivo consiste en analizar una serie de cuentos de Borges a la luz de ciertos conceptos gnósticos característicos, entendiendo que a partir del diálogo entre estos y algunos rasgos propios de la escritura borgeana podamos obtener fructíferos hallazgos que nos permitan expandir nuestra comprensión acerca de la literatura del gran escritor argentino, abriéndola a horizontes hasta ahora insospechados por la crítica de su obra.

Hemos tomado principalmente dichas ideas estructurales a partir del fundamental libro *La religión gnóstica*, del prestigioso historiador alemán Hans Jonas, quien ha dedicado gran parte de su carrera a estudiar el fenómeno del gnosticismo en línea con pensadores existencialistas tales como Karl Jaspers o Martin Heidegger, de quien fue discípulo. Jonas ha sostenido la idea de que el «principio gnóstico» tendría vigencia y actualidad en la filosofía y la literatura de nuestro tiempo, afirmación en la que no se encuentra en absoluto aislado, puesto que otros autores, tales como Nathan A. Scott (*The*

Broken Center Studies in the Theological Horizon of Modern Literature), han sostenido algo similar. Así también, hemos consultado otras obras de similar importancia, tales como la detallada *A History of Gnosticism* del historiador italiano Giovanni Firolamo; las investigaciones de la reputada académica de Princeton, Elaine Pagels y el libro de G. R. S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten. The Gnostics. A Contribution to the Study of the Origins of Christianity*, que el mismo Borges pudo consultar acerca del tema en su versión alemana, entre otros.

«Una vindicación del falso Basíledes»

La primera y más abundante huella textual acerca de la impresión ejercida por los gnósticos en la mente de Borges se encuentra en el informativo ensayo «Una vindicación del falso Basíledes», publicado originalmente en *La Prensa* el día 1° de enero de 1932 con el título de «Una vindicación de los gnósticos», e incluido posteriormente en el libro *Discusión*, de 1932²⁶, una colección de ensayos acerca de diversos tópicos de interés permanente para Borges, como la naturaleza del tiempo, el infierno y el poeta Walt Whitman, con su nombre definitivo.

Acerca de *Discusión*, puede decirse que de algún modo señala un límite entre una escritura que pretendía reivindicar temáticas, motivos y figuras locales, regionales o nacionales, criollas, tales como el *Martín Fierro* o el poeta Evaristo Carriego, por una escritura que amplía su horizonte simbólico, aspirando a la universalidad, apropiándose, o al menos intentando apropiarse, de la tradición completa de la literatura universal, tal como lo plantea Borges en el polémico «El escritor argentino y la tradición», ensayo que clausura *Discusión*, ímpetu que sin duda permitirá tanto la creación del estilo *clásico* de Borges, como la internacionalización de su obra.²⁷

²⁶ Edwin Williamson, *Borges. Una vida*, p. 558.

²⁷ Según Martín Lafforgue, dicho giro habría ocurrido en 1930. “Marca 1930, también, un corte en la obra borgeana: el poeta cede frente al cuentista; el criollista y, aún el porteñista, al cosmopolita; las travesuras de

Significativamente, como lo indica el mismo título, el primer acercamiento de Borges al fenómeno gnóstico constituye una aproximación *vindicativa*, no un acercamiento neutral, al menos en el plano estético, con un especial énfasis en la cosmogonía basilidiana. Por el hecho de revestir especial importancia respecto a nuestra investigación, analizaremos detalladamente su contenido.

Asumiendo que lo dicho por el Borges ensayista, al menos en este caso particularmente autobiográfico sea cierto —nos sentimos inclinados a creer que sí, a partir de una serie de marcas textuales ajenas a la ironía tradicional de Borges—, su relación con el gnosticismo habría comenzado oscura aunque vívidamente antes de 1905, es decir, antes de cumplir los cinco o seis años de edad, puesto que señala, en las primeras líneas de su ensayo:

Hacia 1905 yo sabía que las páginas omniscientes (de A a All) del primer volumen del *Diccionario enciclopédico hispano-americano* de Montaner y Simón, incluían un breve y alarmante dibujo de una especie de rey con perfilada cabeza de gallo, torso viril con brazos abiertos que gobernaban un escudo y un látigo, y lo demás una mera cola enroscada que le servía de tronco.²⁸

No deja de ser reveladora esta primera fecha mencionada por Borges en su *vindicación*, considerando que 1905 fue, justamente, el año en que habría decidido convertirse en escritor, obteniendo la aprobación de su padre quien, desde siempre, esperó que él cumpliera el destino que, de una u otra forma, le había sido negado a él, al menos de acuerdo con lo señalado por Emir Rodríguez Monegal²⁹.

La decisión de Borges de convertirse en escritor y el descubrimiento del universo gnóstico quedan simbólicamente ligados desde esta temprana fecha, como si ambas cosas se relacionaran secretamente entre sí, como si no existiera solución de continuidad entre una y otra.

Proa o *Martín Fierro* al acartonamiento de *Sur*; las calles y las tertulias, ahora sí, definitivamente, al silencio de las bibliotecas.” Martín Lafforgue, *AntiBorges*, p. 18.

²⁸ O. C. I, p. 213. Antonio Fernández Ferrer corrige este pasaje final, señalando que “tronco” no es más que una errata por “trono”, ya que esto es lo que efectivamente anota el *Diccionario Hispano-Americano de Literatura, Ciencias y Artes*, vol. I (A-All), Barcelona, Montaner y Simón, 1887, pp. 159-60. Cf. Antonio Fernández Ferrer, *Ficciones de Borges: En las galerías del laberinto*, p. 366.

²⁹ Emir Rodríguez Monegal, *Borges: una biografía literaria*, p. 447.

Como bien lo señala Borges, el dibujo de esa “especie de rey con perfilada cabeza de gallo” representa nada más ni nada menos que al terrible “dios misceláneo que había horriblemente venerado el mismo Basílides” y también los cainitas: Abraxas.

Por lo que nos cuenta uno de los biógrafos más polémicos de Carl Gustav Jung, Richard Noll: “Abraxas era un dios poderoso, con cabeza de gallo y serpientes en lugar de piernas, que blandía un látigo”, encontrado en algunas piedras y medallones mágicos, a quien muchas veces se “representaba con cabeza de león”³⁰ (*Leontocephalus*), tal vez con el objetivo de destacar su ferocidad y el hecho de que los hombres no pudieran contemplarlo directamente, *mitema* propio de muchas otras divinidades, como Zeus.

Subyace al sol y a la noche. Es creador y destructor del mundo, la verdad y el mal, la luz y la oscuridad. Abraxas es «el hermafrodita de los primeros orígenes». Es la actuación de todos los dioses y diablos, y «es el mundo, su futuro y su desaparición». No existe deidad más poderosa.³¹

Supuestamente, Abraxas le había impartido el conocimiento a muchos dioses, quienes se habrían comportado como sus esclavos, siendo como era el amo y señor de nuestro planeta; es decir, el demiurgo o *dominus mundi*, divinidad que contenía “todas las fuerzas contradictorias y deidades opuestas”³², a quien, por otra parte, se podía encontrar en el fondo del propio corazón humano.

A modo de curiosidad significativa, podemos agregar que el propio Carl Gustav Jung, asumiendo la postura y “el estilo profético” de un gnóstico, utilizó el seudónimo de Basílides para escribir sus *Septem Sermones ad Mortuos* (sic) (*Siete sermones a los muertos*), en los que incita a los decepcionados espíritus de cruzados cristianos a abandonar su antigua religión por la nueva religión de Abraxas, un dios bueno y malo a la vez, que es su propia religión, un dios que pueden encontrar en su propia “infinitud interior”, “único guía” y “objetivo del hombre”³³. Cabe destacar además que, en el contexto del análisis jungueano, Noll vincula a Abraxas con «la libido creativa ciega»³⁴.

³⁰ Richard Noll, Jung, *El Cristo ario*, p. 204.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

³⁴ Richard Noll, Jung, *op. cit.*, p. 313.

A continuación, Borges añade un episodio ocurrido once años después, en medio de su adolescencia: “Hacia 1916, leí esta oscura enumeración de Quevedo: *Estaba el maldito Basíledes el heresiarca. Estaba Nicolás antioqueno, Carpócrates y Cerintho y el infame Ebión. Vino luego Valentino, el que dio por principio de todo el mar y el silencio*”³⁵, perteneciente al escrito satírico *Las zahúrdas de Plutón*.

Los seis personajes en cuestión tienen más de algún punto en común: todos ellos fueron considerados herejes por la iglesia católica. Al menos cuatro de ellos: Basíledes, Carpócrates, Cerinto y Valentín, pueden ser considerados como maestros o representantes gnósticos relevantes. Cuando llegue el momento, profundizaremos en cada uno de estos nombres.

«Una vindicación...» prosigue con el relato de un hallazgo ocurrido siete años después, en Suiza, lugar por lo demás significativo, en tanto fue patria y/o enclave de grandes heterodoxos, pertenecientes a la tradición ocultista o protestante: Theophrastus Philippus Aureolus Bombastus von Hohenheim, más conocido como Paracelso, Juan Calvino, y el propio Carl Gustav Jung, el apóstata más influyente de Sigmund Freud.

Hacia 1923, recorrí en Ginebra no sé qué libro heresiológico en alemán, y supe que el aciago dibujo [mencionado al comienzo del ensayo] representaba cierto dios misceláneo, que había horriblemente venerado el mismo Basíledes. Supe también qué hombres desesperados y admirables fueron los gnósticos y conocí sus especulaciones ardientes.³⁶

Los gnósticos son descritos con gran entusiasmo por Borges como “hombres desesperados y admirables” y sus especulaciones calificadas como “ardientes”, reafirmando de este modo la enorme empatía por estos grandes olvidados de la historia anunciada en el título mismo del ensayo. A continuación, enumera algunos libros y artículos que leyó acerca del tema: la monografía *Fragmente eines verschollenen Glauben* (1902) del divulgador y miembro de la sociedad teosófica de Madame Blavatsky, George Robert Stow Mead, al cual felizmente, hemos tenido acceso, en su versión inglesa: *Fragments of a Faith Forgotten. The Gnostics. A Contribution to the Study of the Origins of Christianity; Dokumente der Gnosis* (1910) de Wolfgang Schultz, además de los artículos relacionados

³⁵ Jorge Luis Borges, «Una vindicación del falso Basíledes», en O. C. I, p. 213.

³⁶ O. C. I, p. 213.

con esta materia de la *Encyclopaedia Britannica*, escritos por Wilhelm Bousset, lecturas todas que a nuestro juicio constituyen una indudable prueba de la profunda y duradera impresión que los gnósticos habrían provocado en su imaginación, antes de pasar a referirse a la cosmogonía de Basílides propiamente tal, tomando como base el *Adversus haereses*, de Ireneo de Lyon; como lo hemos visto con anterioridad, una de las principales fuentes del gnosticismo antes del descubrimiento de la biblioteca de Nag Hammadi en 1945.

De la descripción basilidiana, Borges destaca varios elementos fundamentales: el Dios padre inmutable, que habita en el llamado *pleroma* o plenitud, que Borges vincula de un modo bastante acertado con el cielo de las ideas platónicas, las divinidades subalternas que habitan los 365 cielos inferiores, y el “señor del cielo del fondo” que “es el de la Escritura, y su fracción de divinidad tiende a cero. Él y sus ángeles fundaron este cielo visible, amasaron la tierra inmaterial que estamos pisando y se la repartieron después”³⁷.

Luego de comparar al sistema de Basílides con el de Saturnilo de Antioquía —un primitivo gnóstico que supuestamente habría sido discípulo de Menandro e impartido su doctrina durante la época de Adriano (117-138), sosteniendo entre otras cosas que el universo y una primera versión deficitaria del hombre habría sido creado por siete ángeles, entre los que se cuenta el Dios de los judíos y Satán, abstinentes de matrimonio, procreación y alimento carnal—, sentencia, tajante: “Lo común a esas narraciones es lo que importa: nuestra temeraria o culpable improvisación por parte de una divinidad deficiente, con material ingrato.”³⁸

No es demasiado difícil ni forzado, creemos, advertir nuevamente una semejanza, una contigüidad de sentido entre la creatividad gnóstica y la actividad de escribir, puesto que los gnósticos o una buena parte de ellos eran efectivamente creadores de textos, escritores e incluso poetas, como ya lo hemos señalado, más allá de que se haya podido establecer la clara autoría de cada uno de ellos. Lo certifican así diversos testimonios, tales como el *Evangelio de María*, *El Apocalipsis de Pedro* o el *Tratado de la resurrección*, tan ricos en figuras y significados como cualquier otro texto literario.

³⁷ O. C. I, p. 213-4.

³⁸ O. C. I, p. 214.

Al interior de los diversos sistemas gnósticos, existe una distinción esencial entre el Dios padre inmutable y el creador o demiurgo, a quien califican de celoso, envidioso e incluso, de ciego, y que sería, según algunos de ellos, marcadamente antisemitas, el dios reverenciado por los cristianos ortodoxos y los judíos.

La temática del demiurgo, sin embargo, es despachada en dos líneas por Borges, para referirse a otro de los temas importantes del gnosticismo valentiniano, el *fantasiasmo*, una variante particular del *docetismo*, que implicaba la creencia en un cuerpo ilusorio del redentor, parecido al de los ángeles, con el cual se presentó en la tierra y fue colgado en la cruz, idea retomada en un párrafo posterior a propósito de Helena de Troya, quien también habría usurpado un cuerpo simulado o *eidolon*. La misma idea encuentra confirmación en los *Hechos de Juan*, “uno de los textos gnósticos más famosos y uno de los pocos descubiertos antes que Nag Hammadi”. En él, se explica que “Jesús no era un ser humano, sino un ser espiritual que se adaptó a la percepción humana”³⁹.

Para una buena parte de los gnósticos —como para una buena parte de comunidades orientales ascéticas de las que Platón habría tenido noticia por la mediación de Pitágoras— el cuerpo es una materia pervertida, inferior, repugnante, en tanto consiste en una especie de espíritu degradado, caído, de ahí que los gnósticos manifestaran un desprecio tan acusado ante el credo de los cristianos ortodoxos, quienes fundaban su fe en la resurrección de la carne, una convicción aparentemente más fuerte cuanto más absurda, de acuerdo con la famosa expresión “credo quia absurdum” (“Creo porque es absurdo”), atribuida a Tertuliano, creencia que resultaba sin duda repugnante para algunos paganos cultos como Celso.

En vez de fustigar o criticar la cosmología basilidiana al modo de Quevedo, Ireneo o el mismo Tertuliano luego de comentar la peculiar naturaleza concéntrica de su universo y la extrema mnemotecnia necesaria para atravesar los cielos con el fin de retornar al pleroma⁴⁰, Borges prefiere *justificarla* aludiendo a una parte de lo que se ha conocido como «teodicea» a partir del filósofo racionalista alemán Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-

³⁹ Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, p. 119.

⁴⁰ “Escarnecer la vana multiplicación de ángeles nominales y de reflejados cielos simétricos de esa cosmogonía, no es del todo difícil. El principio taxativo de Occam: *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, podría serle aplicado —arrasándola...”

1716), quien habría acuñado el término para referirse a la justificación de la existencia y bondad de Dios y el problema del mal en el mundo:

[La intención de los símbolos gnósticos sería justamente la de] “resolver sin escándalo el problema del mal, mediante la hipotética inserción de una serie gradual de divinidades entre el no menos hipotético Dios y la realidad. En el sistema examinado [es decir, el de Basílides], estas derivaciones de Dios decrecen y se abaten a medida que se van alejando, hasta fondear los abominables poderes que borrajearon con adverso material a los hombres”⁴¹.

La cuestión del mal en el mundo habría atormentado tempranamente a algunos gnósticos, como el rico naviero Marción, para quien era imposible conciliar la existencia del mundo tal como lo conocemos y un Dios bueno, lo que de algún modo fortalecía la distinción hipotética entre un Dios original, inmutable y recóndito y un demiurgo:

A Marción, que era un cristiano del Asia Menor, le impresionó lo que él consideraba el contraste entre el Dios-Creador del Antiguo Testamento, que exige justicia y castiga toda violación de su ley, y el Padre a quien Jesús proclama: el Dios de perdón y amor que aparece en el Nuevo Testamento. Se preguntó por qué un dios que es «todopoderoso» iba a crear un mundo en el que se incluyen el sufrimiento, el dolor, la enfermedad e incluso los mosquitos y los escorpiones. Marción concluyó que tenían que ser dos dioses diferentes. La mayoría de los cristianos condenó pronto tal punto de vista por considerarlo dualista y se identificó como ortodoxo confesando un solo dios que es tanto «Padre todopoderoso», como «creador del cielo y de la tierra»⁴².

Luego de ocuparse este aspecto de la teodicea, Borges añade que otra de las funciones de las “invenciones oscuras” propias de Basílides y Valentín, consiste en predicar “no nuestro mal, sino nuestra central insignificancia”⁴³, lo cual reafirma, a propósito de Valentín, escribiendo:

En ese melodrama o folletín [así califica Borges a la cosmogonía valentiniana, más arriba], la creación de este mundo es un mero aparte. Admirable idea: el mundo imaginado como un proceso esencialmente fútil, como un proceso lateral y perdido de viejos episodios celestes. La creación como hecho casual”⁴⁴.

En el sensible menoscabo de la creación que Borges advierte en los sistemas gnósticos examinados, volvemos a percibir resonancias de las propias concepciones de

⁴¹ O. C. I, p. 215.

⁴² Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 68.

⁴³ O. C. I, p. 215.

⁴⁴ O. C. I, p. 215.

Borges acerca de la creación literaria como un hecho más bien limitado y hasta cierto punto deleznable, “un proceso lateral y perdido de viejos episodios celestes”.

Borges concluye su ensayo expresando que: “De haber triunfado Alejandría y no Roma, las estrambóticas y turbias historias que he resumido aquí serían coherentes, majestuosas y cotidianas”⁴⁵, con lo que no solo cuestiona de un modo absolutamente posmoderno, si se quiere, la naturaleza de las verdades cristianas, sino que, además, relativiza la preeminencia de la ortodoxia cristiana sobre la gnóstica, ya que finalmente todo radicaría en el poder de unos para acabar con otros, más que en su contenido de verdad, no siendo la verdad más que otra máscara del poder, razonando al más puro estilo nietzscheano. Las frases finales son elocuentes: “En todo caso, ¿qué mejor don que ser insignificantes podemos esperar, qué mayor gloria para un Dios que la de ser absuelto del mundo?”⁴⁶.

⁴⁵ O. C. I, p. 216.

⁴⁶ O. C. I, p. 216.

PRIMERA PARTE

Los gnósticos

Que aquellas personas que blasfeman contra el Creador [...] como [hacen] los valentinianos y todos los falsamente llamados «gnósticos» sean reconocidos como agentes de Satanás por todos los que adoran a Dios. A través de ellas Satanás ahora mismo [...] ha sido visto hablando contra Dios, ese Dios que ha preparado el fuego eterno para toda clase de apostasía.

Ireneo, *Adversus haereses*.

Como lo señalábamos anteriormente, el cristianismo primitivo distaba mucho de la imagen que la posteridad nos ha legado. Y justamente hablamos de *imagen* porque, pese a los múltiples intentos por homogeneizar a la grey, el cristianismo aún en nuestros días sigue siendo diverso, múltiple, heterogéneo, pese a contar con una serie de fundamentos relativamente estables dictados por instituciones tales como el Vaticano.

Después de todo, dicha inicial heterogeneidad y dispersión es más bien comprensible. En los primeros años de nuestra era no existía, como ahora, un *canon*, un cuerpo de creencias estables, dogmas y prácticas que, fuera de la figura de Cristo, identificaran y distinguieran con claridad a los cristianos de otro tipo de sectas o religiones, puesto que no existía una iglesia capaz de lograr semejante unidad. Todo parecía bullir y mezclarse con todo y los límites entre una y otra creencia podían ser, en muchos casos, particularmente inestables y móviles. El cristianismo no tenía por qué ser una excepción a este estado de cosas que solo el tiempo y una mancomunada serie de esfuerzos homogeneizadores fue capaz de imponer finalmente, a fuerza de despremiar, marginar y, en algunos casos, exterminar valores, ideas y personas disonantes.

Si bien es cierto los gnósticos fueron estigmatizados exitosamente como los herejes y enemigos oficiales de la fe por los ardientes partidarios de la naciente “ortodoxia” en numerosos escritos de carácter polémico tales como el *Adversus haereses (Contra las herejías)*, de Ireneo de Lyon, que el mismo Borges declara haber consultado con frecuencia

en busca de información acerca de Basílides, la *Refutatio omnium haeresium* (*Refutación de todas las herejías*), escrita por Hipólito de Roma, o los numerosos libros de Tertuliano: *Adversus Valentinianos* (*Contra los valentinianos*), *Adversus Marcionem* (*Contra Marción*), *De praescriptione haereticorum* (*Acerca de las prescripciones de los herejes*) en los albores del cristianismo, es correcto afirmar que por su parte los gnósticos también se consideraban a sí mismos como los representantes del auténtico cristianismo, los elegidos del Dios verdadero. Pero la tendencia personificada por hombres como Valentín o Carpócrates constituía un cristianismo de signo claramente diverso a la línea estimulada por autoridades como el obispo Ireneo o vehementes juristas como Tertuliano.

En efecto, en términos generales, el cristianismo gnóstico se consideraba a sí mismo tributario de las enseñanzas *secretas* de Jesús, constituyendo una comunidad de escogidos que despreciaba a los cristianos de la rama “ortodoxa”, por considerarla una «iglesia de imitación»⁴⁷, basada en los elementales misterios exteriores del cristianismo: un «cristianismo mundano» apropiado para «gente con prisas»⁴⁸, versión del cristianismo que, sin embargo, prevaleció más o menos idéntica a sí misma en lo fundamental hasta nuestros días. En concordancia con esta transmisión de un contenido esotérico, reservado a unos pocos, característico de la gnosis, se supone que el mismo maestro alejandrino Valentín habría recibido su instrucción de Teudas, discípulo del propio Pablo.

Sin embargo, las apasionadas reacciones que el gnosticismo suscitaba representan una prueba indirecta de la creciente importancia que las posiciones gnósticas comenzaban a adquirir entre la naciente comunidad cristiana durante los primeros tiempos, incluso entre las propias autoridades eclesiásticas. La necesidad de ponerle fin a semejante “abismo de la insania y de la blasfemia contra Dios”⁴⁹, por consiguiente, se volvía apremiante, cuestión devenida prioritaria cuando la tendencia ortodoxa alcanzó el favor de Roma, convirtiéndose en la religión oficial del Imperio bajo la administración de Constantino, en el siglo IV, una vez que tuvo la potestad para perseguir toda suerte de desviaciones indeseables.

⁴⁷ Tal es la expresión con que se designa a la ortodoxia en el *Apocalipsis de Pedro*, uno de textos pertenecientes a la colección de Nag Hammadi.

⁴⁸ Cf. Timothy Freke y Peter Gandy, *Los misterios de Jesús*, p. 135.

⁴⁹ Ireneo, «Prefacio» de *Adversus haereses*, en José Montserrat Torrents (ed.), *Los gnósticos*, t. I, p. 89.

La empresa de aniquilación y exterminio de los hombres, ideas y escritos “heréticos”, no cabe otra cosa que reconocerlo, se mostró particularmente eficiente y los gnósticos virtualmente desaparecieron de la historia o fueron relegados a los márgenes de ella, como si no hubiesen sido dignos de mayor crédito para la fe cristiana que los mismos filósofos paganos, de quienes Tertuliano afirmaba habían tomado sus métodos y sus malignos razonamientos, lo que, después de todo, no estaba demasiado lejos de la realidad, ya que el sincretismo a todo nivel fue una de los rasgos más marcados de la gnosis.

Gnosticismo y filosofía —en especial, filosofía de procedencia griega—, se encuentran estrechamente vinculados desde un comienzo, lo que era perfectamente claro para sus detractores, al punto de que los gnósticos llegaron a ser considerados como «los primeros teólogos cristianos» por parte del historiador alemán Adolf von Harnack, debido a la interpretación que de la doctrina cristiana hacían estos a la luz de la filosofía griega⁵⁰. Más aún, Harnack sostiene que el gnosticismo del siglo II d. n. e. representa una “helenización radical del cristianismo”⁵¹.

A diferencia de la tendencia promovida por los defensores de una doctrina libre de las influencias paganas, ni la pureza ni el conformismo doctrinal parecen haber sido un rasgo propio de maestros como Valentín o Marción, pese a que este, como otros rasgos, variaba considerablemente entre una y otra tendencia. Todo lo contrario. De hecho, la independencia de criterio, la irreverencia frente a las autoridades e instituciones terrenales o *antinomismo* gnóstico, y la creatividad parecen haber sido fuertemente estimuladas en algunos círculos, como también la producción de textos y poemas, lo que era tomado como una muestra de la “madurez” de los iniciados en los misterios⁵². Acerca de la temática del Pleroma (*plērōma*) o reino propiamente divino y sus múltiples formas —hipóstasis, arcontes, eones—, por ejemplo, se conocen al menos siete versiones distintas, a partir del testimonio de Ireneo, Hipólito, Epifanio y Teodoto⁵³.

Otra práctica no del todo infrecuente relacionada con esta misma suerte de “madurez” gnóstica, se refiere al hecho de invitar a *profetizar* a los miembros de una congregación en

⁵⁰ Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, p. 30.

⁵¹ Citado en Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, II, p. 632.

⁵² Hans Jonas, *La religión gnóstica*, p. 76.

⁵³ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 205.

algunas ocasiones específicas, suscitando el escándalo y la total reprobación de los testigos pertenecientes al bando contrario. En el caso de algunos grupos, como el del carismático mago Marco, discípulo de Valentín, o los mismos montanistas, a quienes hemos mencionado anteriormente en relación con Tertuliano, dicha prerrogativa incumbía tanto a hombres como a mujeres quienes, al menos en el caso de las pertenecientes a las clases superiores de las grandes ciudades de la época, comenzaban a gozar de una serie de beneficios, participando activamente en las distintas actividades de la sociedad, adelantándose considerablemente a los diversos feminismos de nuestra época.

En franca oposición a las grandes religiones monoteístas y de un modo análogo a ciertas formas del paganismo, una parte no despreciable de los círculos gnósticos parece haberle concedido un importante rol a la mujer, lo que en algunos casos las hacía sentirse más atraídas al gnosticismo que a la corriente ortodoxa, en donde se encontraban en una posición de evidente menoscabo. Algunas corrientes gnósticas, como la encarnada en *El evangelio de Felipe*, se atrevían incluso a sugerir que María Magdalena habría tenido prioridad sobre el resto de los apóstoles, ya que representaba los llamados misterios *interiores* del cristianismo, mientras que Pedro —su habitual antagonista—, únicamente los *exteriores*⁵⁴, o que la misma era algo más que un mero apóstol para Jesús:

la compañera de [el Salvador] es María Magdalena. [Pero Cristo la amaba] más que [a todos] los discípulos y solía besarla [a menudo] en la [boca]. El resto de [los discípulos se sentía ofendido por ello ...]. Le decían: «¿Por qué la amas más que a todos nosotros?». El salvador contestó diciéndoles: «¿Por qué no os quiero como [la quiero] a ella?».⁵⁵

Se supone que Marción, de hecho, habría llevado el principio de la igualdad de los sexos al punto de nombrar a varias mujeres en cargos directivos en su iglesia. Algo similar ocurría entre los carpocratianos, quienes contaban entre sus filas con líderes como Marcelina, o los mismos montanistas, que ensalzaban a Prisca y Maximilla como sus fundadoras. En estos círculos *igualitaristas*, por así decirlo, el Dios verdadero era

⁵⁴ Timothy Freke y Peter Gandy, *Los misterios de Jesús*, p. 166, nota 138.

⁵⁵ Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, p. 110.

concebido usualmente como una especie de divinidad neutra o andrógina, es decir, mezcla de elementos masculinos y femeninos, recibiendo a veces el nombre de Abraxas⁵⁶.

Pero la valoración de la mujer variaba enormemente entre una escuela y otra, pudiendo detectarse en muchas de ellas una valoración de signo marcadamente negativo, como la reflejada en escritos tales como *El Libro de Tomás el Contendiente*, *Paráfrasis de Sem* o el *Diálogo del Salvador*, en los cuales se consideraba a la mujer como un mero receptáculo en el cual infundía el hombre el principio espiritual o activo, en línea con otros desarrollos de la mentalidad pagana, prohibiéndose su trato con ellas. Sin ir más lejos, el demiurgo no es sino el vástago de una entidad femenina, de acuerdo con el *Apócrifon de Juan*, lo que no hace más que reforzar la idea de que la ruptura de la armonía pleromática y la caída del elemento divino al mundo se debió a la debilidad de una mujer.

Sofía, una de las emanaciones del Dios verdadero, enamorada de *Ennoia*, la imagen de sí que Dios había creado a partir de sí mismo, quiso crear su propia imagen de modo autónomo, sin el consentimiento del Padre ni de su contraparte, razón por la cual fue denominada «lasciva» (*prunikós*). El producto de su lujurioso empeño no fue otro que una monstruosa criatura: un dragón con cabeza de león al que llamó Yaldabaoth, también denominado Saklas, posteriormente identificado con el Creador bíblico, quien, dotado de los poderes que su progenitora habría inculcado en él, habría creado el universo material.

La Biblioteca de Nag Hammadi

Hasta diciembre de 1945, cuando accidentalmente se descubrieron una serie de escritos largamente desaparecidos por parte de un campesino árabe en una jarra enterrada al pie de una montaña en el Alto Egipto, la mayor parte de lo poco que sabíamos acerca de los gnósticos procedía de quienes —como el obispo Ireneo de Lyon, Hipólito o Tertuliano—, los habían perseguido durante los primeros años del cristianismo con el fin de sentar las

⁵⁶ Divinidad especialmente destacada en la novela *Demian* de Hermann Hesse, a quien muchos consideran algo así como un escritor gnóstico *avant la lettre*

bases de lo que hoy en día conocemos como la «doctrina recta del cristianismo», fundada en una serie de creencias, ritos e instituciones particulares, viéndose los gnósticos forzados a permanecer en el deformado retrato que un adversario puede configurar a partir de su dogmática posición, sus arraigadas creencias, o la necesidad de fundar una doctrina hecha a la medida de los intereses de un grupo que lucha por conseguir la institucionalización, purgándola de sus elementos menos cohesivos y problemáticos —justamente los elementos introducidos por personajes tales como Basílides o Carpócrates—, o condenándola a partir de mezquinas motivaciones, tales como el interés que habrían tenido algunos por ingresar en la jerarquía eclesiástica, como se decía del propio Valentín, u otras peores, como seducir y aprovecharse de las interesadas en la gnosis. Hasta esa fecha, apenas contábamos con una pequeña cantidad de fuentes de primera mano sobre el gnosticismo. Entre ellas, cabe destacar *Pistis Sofía*, de procedencia probablemente valentiniana, descubierta en el siglo dieciocho en Egipto, escrita en copto y traducida al alemán en 1851: tal vez el escrito gnóstico más importante y mejor conocido, al momento; el *Evangelio de María*, el *Apócrifon* o *Libro secreto de Juan y la Sofía (Sabiduría) secreta de Jesucristo*, todos ellos contenidos en un códice descubierto asimismo en Egipto en 1896.

El hallazgo de los manuscritos o biblioteca de Nag Hammadi, como se ha llamado a “las traducciones coptas, hechas hace unos 1.500 años, de manuscritos aún más antiguos”⁵⁷ encontradas en diciembre de 1945, se convirtió rápidamente en uno de los mayores descubrimientos arqueológicos de la historia del cristianismo y, tal vez, de la historia de Occidente, suscitando una ardua competencia entre los especialistas y los especuladores para adjudicarse la propiedad, el acceso y la primacía sobre la edición y estudio de los textos, lo que retrasó sensiblemente su publicación.

Nunca antes un solo hallazgo arqueológico había alterado de forma tan radical el conocimiento documental de todo un campo de estudio. De la noche a la mañana, pasamos de una gran pobreza y dispersión documental a vernos sacudidos por una extraordinaria riqueza de fuentes originales no contaminadas por fuentes secundarias⁵⁸.

⁵⁷ Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, p. 14.

⁵⁸ Hans Jonas, *La religión gnóstica*, p. 29.

Tras largas disputas, los cincuenta y dos textos conservados fueron editados por una comisión internacional de investigadores a cargo del profesor James Robinson y pasaron al dominio público a partir de 1977, permitiendo que la humanidad pudiera acceder a la palabra gnóstica en sí misma, a sorprenderse con una serie de textos que parecían contradecir o por lo menos complementar lo que se creía saber acerca de Cristo y sus discípulos. El número de los evangelios aumentaba de modo considerable con la adición de escritos tales como *Truena, mente perfecta*, el *Diálogo del Salvador*, el *Evangelio de la verdad*, el *Evangelio de Tomás*, la *Paráfrasis de Sem* o el *Apocalipsis de Pedro*, la mayor parte de ellos de indiscutible raigambre cristiana. Más aún, algunos de ellos incluso eran o parecían ser más antiguos que los llamados “evangelios canónicos” redactados, supuestamente, entre el año 150 y 200.

Se trataba de los evangelios gnósticos.

Ideas, prácticas e ideólogos gnósticos

¿Pero quiénes eran los gnósticos o «conocedores»? ¿Qué pensaban exactamente? ¿Por qué fueron marginados de la comunidad cristiana, perseguidos, exterminados con semejante celo, al punto de volverlos prácticamente invisibles durante tantos siglos? ¿A qué se debían las grandes diferencias entre los gnósticos y los cristianos ortodoxos de la religión institucionalizada por el imperio?

En primer lugar, ni siquiera se supone que todos los tipos de gnosticismo hayan tenido una relación directa con el cristianismo, en el sentido de ser una mera desviación de este. Sería más apropiado señalar que tanto el cristianismo como el gnosticismo nacieron en el mismo “clima espiritual, fuertemente influenciado por ideas judías expresadas en formas míticas”⁵⁹. Muchas corrientes gnósticas —principalmente, los del segundo y tercer siglo—, por cierto, tenían una enorme afinidad con el cristianismo, compartiendo toda suerte de rasgos y *dramatis personae* comunes, como Jehová, algunos de los profetas y apóstoles o el

⁵⁹ Wouter J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosticism and Western Esotericism*, p. 404.

propio Cristo, pero muchos otros parecían escapar a esta categoría, como los mandeos, comunidad gnóstica que sobrevive aún en el sur de Irak, con unos cuarenta y tantos mil fieles, aproximadamente.

La categoría misma ha llegado a ser tan escurridiza que en su documentado libro *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category* (1996), Michael Williams ha llegado incluso a señalar que jamás existió “ningún sistema claramente definible que pudiera ser llamado gnosticismo”⁶⁰, por lo que sería mejor evitar dicho concepto, si bien es cierto no podía negar por completo la existencia de cierta corriente de pensamiento con una serie de rasgos más o menos comunes, entre los que suele destacarse un marcado énfasis en un conocimiento de tipo esotérico como único medio de salvación, implicativo de un retorno al origen.

Sin ir más lejos, el concepto de gnosticismo fue acuñado por un académico platónico de Cambridge llamado Henry More (1614-1687), para referirse al fenómeno en un sentido peyorativo, al igual que sus primeros adversarios del siglo segundo y tercero.

Se supone que las influencias del gnosticismo son particularmente diversas, lo que ha sido aceptado por todos los especialistas en el tema. Mircea Eliade resume dichas influencias de este modo:

Algunos [temas mitológicos y escatológicos del gnosticismo] están atestiguados en el Irán antiguo y en la India por la época de los Upanishads, en el orfismo y en el platonismo, otros son característicos del sincretismo de tipo helenístico, del judaísmo bíblico e intertestamental o de las primeras expresiones del cristianismo.⁶¹

Si bien es cierto, los especialistas polemizan en torno a una serie de temáticas propias del gnosticismo, una representativa parte concuerda en que este, más allá de sus representantes y sus diversas escuelas e incluso de su exacta fijación histórica y geográfica, puede ser caracterizado en base a una serie de rasgos típicos. En primer lugar, por el concepto de *gnosis* o conocimiento redentor, salvífico, que de algún modo sitúa al iniciado en un plano superior de existencia, convirtiéndole en una suerte de ungido, a lo que se añade la idea de una chispa divina alojada en el interior de cada hombre. Por otra parte, a

⁶⁰ Citado en Wouter J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosticism and Western Esotericism*, p. 404.

⁶¹ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, II, p. 434.

partir de la distinción que la mayor parte de los gnósticos realiza entre un Dios padre desconocido, de carácter más bien inaccesible y trascendente y una divinidad menor, a la que suele denominarse «demiurgo», esto es, creador. A estos se suma, la feroz oposición establecida entre el principio espiritual y el principio corporal, a la cual se añade, en ocasiones, un tercer principio intermedio, siendo, por cierto, el espíritu el principio enaltecido, santificado, mientras que al cuerpo se lo desprecia como una materia vil, inferior, repugnante incluso. De ahí que en algunos momentos se lo llegue a considerar al modo platónico como una suerte de cárcel en la que el individuo se encontraría atrapado, lo que si bien es cierto es característico del pensamiento gnóstico no es de su competencia exclusiva, en tanto forma parte del ideario de una serie de comunidades religiosas de carácter monástico, tales como los órficos o los mismos pitagóricos.

Los gnósticos, lejos de constituir un grupo cohesionado de creyentes o conformar una doctrina única, como pudiera sugerirlo su genérica denominación, eran enormemente diversos entre sí, aunque habitualmente se los consideraba herederos del samario Simón Mago, quien habría vivido en la primera mitad del siglo primero, a quien se ha llegado a conocer como «el padre de todas las herejías»⁶² y un antagonista directo de Pedro, una suerte de *némesis*, a quien se atribuía, entre otras, la capacidad de volar, de acuerdo con los *Actos de los Apóstoles*, donde se lo menciona por primera vez, siendo evocado también por Hipólito, Ireneo y Justino Mártir, entre algunas otras fuentes.

Contrariando ostensiblemente a los primeros cristianos, el samaritano Simón Mago sostenía ser una encarnación del mismísimo Dios Supremo, mientras que la ex prostituta Helena, su compañera, a quien había liberado en Tiro, era Su Primer Pensamiento (*Ennoia*), exaltándola al extremo de convertirla en una suerte de “medidora de la redención universal”⁶³, emulando de algún modo la relación entre Zeus y Atenea, bajo cuyas figuras solía venerárseles, siendo Helena de Troya una de sus múltiples encarnaciones en la tierra antes de terminar en el burdel donde fue reencontrada por Simón.

⁶² Hans Jonas, *La religión gnóstica*, p. 137.

⁶³ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, II, p. 438.

Entre sus discípulos, puede mencionarse a Menandro, quien llevó el gnosticismo a Antioquía en calidad de “redentor descendido del cielo para salvar a los hombres”⁶⁴, y su heredero, Saturnil o Saturnilo, quien exaltaba al Dios oculto por encima del dios de los judíos, condenado el matrimonio, por considerarlo como una institución satánica.

Gnosis

Hasta cierto punto puede afirmarse que el elemento unificador de las distintas variantes del gnosticismo parece haber sido su misma oposición a las formas ortodoxas que comenzaban a desarrollarse en los primeros años de la era cristiana, a partir de una interpretación “literal” de las escrituras, si bien esto es particularmente discutible al interior de las investigaciones acerca del gnosticismo. Algunas, como las llevadas a cabo por Mircea Eliade, concluyen que el gnosticismo pudo ser incluso anterior al cristianismo, influyéndolo: “casi todos los temas mitológicos y escatológicos desarrollados por los autores gnósticos son anteriores al cristianismo *stricto sensu*.”⁶⁵ Pese a ello, existe una serie de rasgos que ha permitido asignarles un nombre común. Sin ir más lejos, el propio concepto de *gnosis*, a traducirse, tentativamente como «intuición», que alude a una suerte de conocimiento de orden interior, no necesariamente racional, de carácter iniciático y minoritario, por medio del cual llegan los gnósticos a reconocer el principio divino en sí mismos: “conocerse a uno mismo, en el nivel más profundo, es al mismo tiempo conocer a Dios; este es el secreto de la *gnosis*”⁶⁶.

Como lo señala el investigador Giovanni Firolamo, “en griego clásico los términos *gnōsis* y *gignōskō* indican verdadero conocimiento de ‘lo que es’ (*ta onta*) en contraste con la mera percepción (*aisthēsis*) u opinión, cuya verdad no está garantizada (*doxa*)”⁶⁷.

A diferencia de los ortodoxos, para quienes Dios se encuentra infinitamente separado del hombre tras su caída, para los gnósticos Dios se encontraba en cada uno de nosotros,

⁶⁴ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, II, p. 438.

⁶⁵ Mircea Eliade, *op. cit.*, II, p. 434.

⁶⁶ Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, p. 18.

⁶⁷ Giovanni Firolamo, *A History of Gnosticism*, p. 39.

siendo insuficiente el mero cumplimiento de ciertos ritos o actos “exteriores”, tales como el bautismo, la profesión de fe o, incluso, el martirio.

Los círculos gnósticos oponen con frecuencia el término *gnosis* a la *pistis* o mera fe de los cristianos “inmaduros” o “literalistas”, que aún no han sido iniciados en los verdaderos misterios y se conforman con una interpretación superficial de las escrituras.

Para los gnósticos, ser iniciado comportaba una profunda transformación interior que de la ignorancia de la propia identidad, la naturaleza del mundo y del propio Dios, llevaba hacia el conocimiento, un conocimiento de orden superior, trascendental, capaz de alterar de modo definitivo la vida del iniciado. Teodoto, otro maestro gnóstico valentiniano del Asia Menor, habría escrito hacia el 140-160: “el gnóstico es aquel que ha llegado a entender «quiénes éramos y en qué nos hemos convertido; dónde estábamos ... hacia dónde nos apresuramos; de qué se nos está librando; qué es el nacimiento y qué es el renacimiento»»⁶⁸.

No obstante, más que un conocimiento, la *gnosis* constituía una verdadera *experiencia* de la divinidad, de modo análogo a lo planteado por las iniciaciones místicas celebradas en Eleusis, con las que el gnosticismo también habría tenido una enorme afinidad⁶⁹.

Los judíos ortodoxos y los cristianos insisten en que un abismo separa a la humanidad de su creador: Dios es enteramente otro. Pero algunos de los gnósticos que escribieron estos evangelios contradicen esto: el autoconocimiento es conocimiento de Dios; el yo y lo divino son idénticos⁷⁰.

Quien alcanzaba la *gnosis* dejaba de ser un seguidor para convertirse en un igual a Cristo, figura más venerada como una suerte de maestro espiritual que como un ser histórico, del mismo modo en que los paganos contemplaban los mitos de Osiris-Dioniso u otros semejantes, es decir, como “una alegoría que contenía enseñanzas místicas secretas y cifradas”⁷¹.

⁶⁸ Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, p. 18.

⁶⁹ Las relaciones entre los misterios y el cristianismo, en su forma “ortodoxa” o *literalista*, y el gnosticismo han sido ampliamente documentadas por Timothy Freke y Peter Gandy en el libro *Los misterios de Jesús*.

⁷⁰ Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 19.

⁷¹ Timothy Freke y Peter Gandy, *Los misterios de Jesús*, p. 17.

De algún modo, puede decirse que, frente a la rama ortodoxa, el gnosticismo representaba un cristianismo que privilegiaba lo *cualitativo* por encima de lo cuantitativo o exterior, la *calidad* del «conocimiento» de los miembros de la iglesia más que su cantidad, con tal vez la sensible excepción del maniqueísmo, una de las corrientes gnósticas más influyentes, también interesada en convertirse en una religión ecuménica, universalista, basada en revelaciones directas y escritas, lo que, por otra parte, consiguió en gran medida, llegando a convertirse en seria competidora del propio cristianismo, tanto en el imperio romano, como fuera de sus fronteras. El maniqueísmo, de hecho, incluso alcanzó las fronteras chinas en el siglo VII y fue la religión estatal durante el imperio de los turcos Uigures (763-840)⁷². El mismo Agustín de Hipona, más conocido para nosotros como San Agustín, sin ir más lejos, profesó la fe de Mani en calidad de *auditor*, durante unos diez años de su vida, antes de convertirse en uno de los fundadores de la cristiandad, lo que relata con algún detalle en sus *Confesiones*.

La experiencia de la gnosis permitía a los iniciados ponerse más allá de la legislación ordinaria de los hombres, que los demás cristianos de comprensión más limitada debían acatar: “el objetivo último de la gnosis era la liberación espiritual y no la servidumbre moral”⁷³. Dicha comprensión les permitía llevar a cabo una serie de “transgresiones”, tales como la participación en algunos ritos paganos —presumiblemente, la iniciación eleusina—, la veneración de “imágenes de filósofos mundanales como Pitágoras, Platón, Aristóteles y los demás”⁷⁴ junto a la de Cristo, o la no abstinencia sexual, todos ellos actos que los cristianos tradicionales contemplaban con escándalo, especialmente, antes de adquirir el privilegiado estatus de religión oficial, mientras sus partidarios eran víctima de cruentas persecuciones y martirios, cuestión que por su parte muchos gnósticos veían con distancia e incluso desprecio, como muestras de exhibicionismo gratuito o inmadurez espiritual. Según estos últimos, no bastaba con confesar la fe o volverse víctima a causa de ella para ser un verdadero cristiano. Más que un testigo o un mártir (del griego, *martys*) de Cristo, lo que importaba era *devenir* un Cristo, un maestro, un iluminado.

⁷² Mircea Eliade y Ioan P. Couliano, *Diccionario de las religiones*, p 134.

⁷³ Timothy Freke y Peter Gandy, *Los misterios de Jesús*, p. 152.

⁷⁴ Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 1-24.6-7. Citado en Timothy Freke y Peter Gandy, *Los misterios de Jesús*, p. 136.

Indudablemente, los gnósticos se consideraban a sí mismos una especie de casta elegida, de *élite* religiosa, arrogancia intolerable para los fundadores de la religión oficial, a quienes parecía interesar más el número de sus fieles, que su calidad, como señalábamos. Algunos gnósticos, incluso, se denominaban a sí mismos «pneumáticos» (de la palabra griega *pneuma*, que significa aliento, espíritu), con el fin de adjudicarse el nivel más alto de comprensión alcanzable. Más abajo estaban los «psíquicos» representados por los cristianos comunes y corrientes, atados a las pasiones del alma y, aún más abajo, los «materiales», carnales, somáticos o hílicos, para quienes no era posible redención (*apolytroxis*) alguna.

Alejandría

El gnosticismo se desarrolló principalmente en la ciudad de Alejandría a partir del segundo siglo de nuestra era. Alejandría se caracterizaba por ser una metrópolis marcadamente cosmopolita que constituía un importante punto de convergencia entre Oriente y Occidente, lo que, entre otras cosas, tal vez explique la gran tolerancia frente a la diversidad de perspectivas que manifestaron los gnósticos.

En Alejandría coexistían toda suerte de hombres y doctrinas, tales como la astrología, el platonismo, el budismo y el zoroastrismo, todas ellas, como lo hemos señalado con anterioridad, doctrinas de algún modo esenciales en la formación de los sistemas gnósticos, algo propio de todos los sincretismos religiosos. De ahí que el mismo Borges haya elegido en más de una oportunidad la oposición por así decirlo *autonómica* entre Roma y Alejandría para subrayar la diferencia entre religión oficial y gnosticismo.

Dios verdadero versus dios creador

Aparte del vital tema de la iniciación mística, entre los rasgos comunes a las diversas ramas del gnosticismo puede destacarse una serie de marcadas oposiciones, la más importante de

las cuales tal vez sea aquella que distingue al Dios-Padre, increado, perfecto, trascendente, que normalmente es relacionado con un principio inmutable o un espíritu universal, que en algunas ocasiones recibe atributos tanto femeninos como masculinos (Abraxas, *supra*), y que solo puede ser aludido por medio de una teología negativa —algo común tanto al gnosticismo como al hermetismo—, de una intimidante divinidad menor, o *demiurgo* —concepto tomado del *Timeo* platónico⁷⁵, si bien es cierto con una connotación por completo distinta—, que habría creado el mundo, provista de una serie de rasgos propios de los hombres, como la vanidad, los celos o la envidia, siempre tratando de imponer sus normas, hacerse obedecer o admirar.

En el texto *Hipóstasis de los arcontes*, perteneciente a la colección de Nag Hammadi, dicho demiurgo recibe el nombre de Samael, que significa «dios ciego» o «dios de los ciegos», mientras que en el *Apócrifon de Juan* se lo conoce como Ialdabaoth, denominación compartida por los «setianos», aunque también se lo suele identificar con el mismo Yahvé.

Según Valentín, lo que Clemente [de Alejandría] e Ignacio [de Antioquía, ambos, defensores de la ortodoxia en ciernes] atribuyen equivocadamente a Dios en realidad es aplicable únicamente al creador. Valentín, siguiendo el ejemplo de Platón, utiliza el término griego que significa «creador» (*demiurgos*), dando a entender que se trata de un ser divino menor que sirve como instrumento de los poderes más altos. No es Dios, explica, sino el demiurgo que reina como rey y señor, que actúa como comandante militar, que establece la ley y juzga a quienes la infringen; resumiendo, es el «Dios de Israel».⁷⁶

El cuestionamiento de la creencia en un Dios-creador o demiurgo como único Dios, llevaba a los gnósticos a rehuir la obediencia ante las autoridades eclesiásticas, en tanto, según sus creencias, estas eran adoradoras de un falso dios, lo que implicaba uno de los mayores peligros de la gnosis, al estimular “la insubordinación ante la autoridad clerical”⁷⁷, constituyendo, obviamente, una feroz provocación en y al orden político. Ireneo mismo fue considerado por un grupo de seguidores de Valentín, como el “portavoz del demiurgo”⁷⁸, imputación equivalente a compararlo con un esbirro de Satanás.

⁷⁵ Hans Jonas, *La religión gnóstica*, p. 78.

⁷⁶ Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, pp. 78-79.

⁷⁷ Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 81.

⁷⁸ Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 83.

Los arcontes

Al Dios-creador, demiurgo o artífice suelen añadirse otras entidades menores conocidas como los *arcontes* —suerte de divinidades planetarias tomadas presumiblemente del panteón babilonio cuyo número oscila entre siete y algunos miles, en el caso de la cosmología basilidiana—, con cuyo concurso gobernaría el mundo a partir de un férreo conjunto de leyes o regulaciones denominado *heimarméne* o «destino universal», que invierte el signo positivo de la noción clásica de *cosmos* y evoca los dominios de la astrología, reduciendo al mundo humano a una especie de cárcel circundada por una serie de esferas cósmicas, en las que habitan los arcontes.

En su aspecto físico, estas leyes representan la justicia de la naturaleza; en su aspecto psíquico, que incluye por ejemplo, la institución y el cumplimiento de la Ley de Moisés, busca la esclavitud del hombre. Como guardián de su esfera, cada arconte frena el paso de las almas que buscan ascender después de la muerte, con el objeto de impedir que escapen del mundo y regresen al lado de Dios⁷⁹.

Espíritu, alma, materia

La oposición entre espíritu y materia también desempeña un papel importante en la mayor parte de las cosmovisiones gnósticas, tendencialmente dualistas, siendo el espíritu el aspecto enaltecido y venerado, de carácter divino e inmortal, mientras que al cuerpo se lo considera una materia innoble, mortal, repugnante incluso, en la que el espíritu estaría enclaustrado, como en una cárcel, desprecio que en algunas ocasiones se contagia al propio concepto de la mujer y la sexualidad, lo que alcanza una especie de extremo en el maniqueísmo y el pitagorismo.

Al cuerpo (*soma*) y al espíritu (*pneuma*) se agrega, en algunos casos, un tercer principio: el alma (*psyque*) que, junto con el cuerpo mantiene al hombre en la esclavitud del mundo inferior creado por el demiurgo. A partir de esta tríada, surge la distinción entre

⁷⁹ Hans Jonas, *La religión gnóstica*, 77.

materiales, psíquicos y espirituales o *pneumáticos*, correspondientes a los tres tipos de iniciados en orden progresivo.

Daemon, eidolon

De acuerdo con una difundida doctrina gnóstica, cada hombre sería en realidad dos hombres: uno real y otro aparente; uno espiritual y el otro material. El primero es denominado *daemon* y constituiría una especie de “gemelo celestial” o “yo superior”, mientras que el segundo, llamado *eidolon*, representaría al “yo inferior” propio de la *Hebdómada* o región inferior, creada por el demiurgo, constituyendo el *daemon* universal, el Dios único, el verdadero Dios que reposa en las regiones pleromáticas⁸⁰.

Más que interesante resulta, a este respecto, señalar que Schopenhauer, uno de los filósofos favoritos de Borges y uno de los padres escondidos del siglo XX, hizo de la doctrina del *daemon* un importante elemento de su propia filosofía.

Cristología

Entre otros aspectos polémicos, la naturaleza de Cristo y su resurrección también constituía un motivo de división entre ortodoxos y gnósticos. De acuerdo con el libro *Hechos de Juan*, por ejemplo, Jesucristo ni siquiera habría sido verdaderamente un hombre, en un sentido carnal, como reza el credo tradicional. Por el contrario, habría usurpado una forma adaptada a la percepción humana, mientras su forma corporal habría sido únicamente una suerte de proyección o simulacro, doctrina que comúnmente se conoce como «docetismo» (del griego *dokéō* [δοκέω]: apariencia, parecerle algo a uno), de claras resonancias platónicas.

⁸⁰ Timothy Freke y Peter Gandy, *Los misterios de Jesús*, pp. 146-9.

De acuerdo con el docetismo del propio Basílides, solo un sustituto (el *eidolon*), Simón de Cirene, habría sufrido la pasión en la cruz, no el Cristo real (su *daemon*). La herejía docetista reaparece en la Edad Media con los albigenses y los bogomilos y es condenada en los concilios Lateranense IV (1215) y de Lyon (1245).

La resurrección de Cristo, por otra parte, tampoco habría acontecido en la forma patrocinada por la iglesia oficial. Por el contrario, «resucitar de entre los muertos» era una expresión que, como tantas otras expresiones bíblicas, debía interpretarse en un sentido alegórico, figurado, no histórico.

Alegorismo gnóstico

Según los gnósticos, a la verdad solo podía aproximarse por medio de imágenes, símbolos y metáforas que era necesario descifrar, una forma particularmente diversa a la preconizada por la tendencia “literalista”, representada por personajes tales como Ireneo o Hipólito. De este modo, cualquier cristiano podía resucitar de entre los muertos en el presente, luego de recibir la gnosis, despertando de la ilusión de la existencia corriente para volverse un Cristo y descubrir su verdadera identidad, su verdadero nombre.

Los gnósticos, en general, se inclinaban por una aproximación alegórica a los textos, demostrando en muchos casos un notorio desinterés por la historicidad de ciertos personajes o acontecimientos, o invirtiendo los valores o signos de una serie de conceptos tradicionales, tales como el de Eva, la serpiente del Paraíso o el propio Caín, lo que refleja parte del espíritu insurrecto, provocador del gnosticismo.

En cuanto a la despreciada y, al mismo tiempo, temida serpiente, puede decirse que algunos gnósticos, como los «ofitas» (del griego *óphis*, serpiente), los «peratas» («aquellos que pasan a través» [del reino de la corrupción]) y los «naasenos» (del hebreo *nahas*), incluso la veneraban como un principio de sabiduría y salvación, en tanto había provocado la rebelión de Adán y Eva contra el perverso demiurgo, luego de hacerlos probar del fruto del árbol del «conocimiento».

La serpiente era, para estos grupos, a un mismo tiempo, el primer rebelde y el primer iniciado, que no solo revelaba a la primera pareja primordial el conocimiento de la naturaleza del universo, sino también la del placer, de lo cual dichas sectas derivaban una serie de interpretaciones y prácticas, entre las cuales se contaba, por ejemplo, la consagración del pan, de un modo a un mismo tiempo análogo y antitético a la eucaristía cristiana.

Aparte de las ya mencionadas en uno u otro lugar, pueden mencionarse a los valentinianos, los carpocratianos, los cainitas, los ofitas, los marcionitas, los maniqueos, los mandeos, los barbelognósticos, los naasenos, los setianos, los peratas, entre las diversas variantes gnósticas

Maestros gnósticos

A continuación, presentaremos una breve semblanza de algunos de los maestros gnósticos más prestigiosos e influyentes, basando nuestra selección tanto en la relevancia de sus planteamientos como en las propias alusiones de Borges.

Basíledes

Aunque sus rasgos varían de acuerdo al autor, Basíledes habría sido un importante maestro cristiano gnóstico que presumiblemente habría impartido sus enseñanzas en Alejandría durante la época del emperador Adriano. Habría escrito una especie de comentario acerca del evangelio en 24 libros, denominado *Exegética*, además de un evangelio propio, lo que no ha sido apropiadamente corroborado. Su hijo, Isidoro, fue también su discípulo, y también habría escrito algunas obras, entre las que puede mencionarse *Acerca del alma apegada*, una *Ética* e *Interpretaciones del profeta Parcor*.

De acuerdo principalmente al *Adversus Haereses* de Ireneo de Lyon, a quien Borges sigue de cerca en lo que respecta a su propia vindicación, entre sus enseñanzas se habría contado la noción de un Dios trasmundano, sin nombre (*pater innominatus*), a partir del cual surgieron cinco emanaciones originales: *Nous*, *Logos*, *Phronesis*, *Sophia* y *Dynamis*, a partir de las cuales surgieron, a su vez, trescientos sesenta y cinco cielos; la idea de que fueron los ángeles del último cielo visible quienes crearon todo el contenido de este mundo, que se han distribuido y repartido entre sí, siendo su jefe el ángel conocido por ser el Dios de los judíos, a quien ha interesado someter a todos los demás pueblos a su propio pueblo elegido, el de los judíos; que el primer Dios envió a su hijo, el Nous-Cristo, con el fin de liberar a los hombres del dominio de los ángeles por medio de su pasión en la cruz que, sin embargo, solo habría sido simulada, ya que el Nous-Cristo habría usurpado el cuerpo y la imagen de Simón de Cirene, que padeció por él en la cruz, pudiendo cambiar su apariencia a su libre disposición, capacidad que le habría permitido ascender los 365 cielos con el fin de volver junto al Padre verdadero.

A diferencia de otros sistemas gnósticos, sin embargo, el de Basíledes no es dualista, sino «monista», ya que de algún modo todo se deriva del primer dios. En este sentido, puede decirse que “el mal parece ser una función de la creciente distancia respecto de la fuente”⁸¹. Además de esto, se le ha atribuido a Basíledes la negación del martirio, la prédica de la transmigración de las almas, la práctica de un ascetismo intenso, con voto de silencio incluido, y una forma elevada de gnosis, destinada únicamente a unos pocos elegidos, libres del poder coercitivo de los ángeles que gobiernan el mundo.

Carpócrates

Si bien es cierto, no se cuenta con demasiada información biográfica, fuera de sus orígenes alejandrinos, Carpócrates es o puede ser considerado sin lugar a dudas como uno de los maestros más destacados del gnosticismo y su secta como una de las más representativas de

⁸¹ Wouter J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosticism and Western Esotericism*, p. 167.

las escuelas del segundo siglo que promovían al cristianismo como una suerte de filosofía, análoga a la impartida por Pitágoras o Platón.

Tuvo un hijo con Alexandria llamado Epífanés, quien también llegó a ser un destacado maestro gnóstico, versado en todo tipo de materias y provisto de una mente privilegiada y una vasta cultura. Educado en la filosofía platónica y muerto prematuramente a los diecisiete años, Epífanés dejó el tratado *Acerca de la justicia*⁸², en el cual introduce la idea de que la justicia mundana escrita es una contradicción de la divina y está marcada por la desigualdad y la injusticia. Fue tan venerado por sus discípulos que a su muerte llegaron a rendírsele los mismos honores que a un dios, lo que ha sido recogido a partir del testimonio de Clemente.

Como el mismo Cerinto, Carpócrates sostenía que Jesús era hijo de José y María, si bien había sido santificado, exaltado, glorificado por una «potencia» (el Cristo bajo la forma de una paloma, para Cerinto), convirtiéndolo en una figura de importancia cósmica, capaz de redimir a la humanidad. La doctrina de Carpócrates se caracterizaba por un acusado «amoralismo» o «antinomismo», como suele denominarse a la oposición a las normas e instituciones dominantes.

De modo característico, los carpocratianos también mantenían que este mundo era el dominio de ángeles inferiores, caídos, razón por la cual se volvieron violentamente contrarios a toda norma social, en especial, en lo referente al sexo que, según ellos, había sido desnaturalizado por completo, privándolo de su origen divino, razón por la cual adquirieron la fama de libertinos y perversos por parte de los padres de la iglesia, junto con los setianos y los fibionitas.

De algún modo puede afirmarse que los carpocratianos o carpocracianos fueron la secta gnóstica más radical por su marcado rechazo a todas las leyes y las instituciones tradicionales, como matrimonio, familia, iglesia y la autoridad en cualquiera de sus formas, antinomismo que, por otra parte, también destaca en otros grupos, tales como los cainitas y los mesalianos.

⁸² Citado en abundancia por Clemente de Alejandría, quien lo denomina el fundador de la “gnosis monádica”, en el sentido de que tiene por origen un solo principio y no dos. Es decir, que Dios es el creador y padre de todas las cosas.

La inmoralidad planificada, por así decirlo, la rebeldía a todo nivel, es elevada por los seguidores de Carpócrates a método de salvación, a soteriología. Pueden ser considerados una suerte de primitivos anarquistas, en tanto se oponían tenazmente a las injusticias sociales de su época, manteniendo un especial encono contra la propiedad. El mismo Epífanos llegó a “exigir la abolición de toda propiedad, un retorno a una absolutamente comunal posesión de las propiedades personales, lo que quiere decir, de riquezas mundanales y de mujeres”⁸³. A todas estas creencias y prácticas, se agregaba la creencia en la metempsicosis o transmigración de las almas, según la cual el alma debe pasar por todas las experiencias del mundo, agotar todo el mal del mundo antes de regresar al seno del padre. La fe y el amor son lo único que importa, todo lo demás puede ser abandonado.

El escritor Jacques Lacarrière ha denominado acertadamente “ascetismo homeopático”⁸⁴ a la transgresora moralidad practicada por los carpocratianos, consistente en agotar el mal inherente al mundo material, practicándolo, extenuando todas sus formas posibles, lo que de cualquier modo no comportaba la mera “indulgencia en el placer”, si bien es por completo verosímil la posibilidad de que hayan practicado orgías en las que se consumían drogas y algunas otras sustancias, como también de que hayan sido más proclives que otras comunidades a practicar el aborto, lo que después de todo es coherente con la mentalidad anticósmica propia del gnosticismo, es decir, contraria a las realidades creadas por el demiurgo y sus secuaces.

Según los testimonios de Ireneo y algunos otros, también habrían sido proclives a practicar la veneración de Cristo junto a otras figuras de origen pagano, como la de Pitágoras, Platón y Aristóteles, la magia, todo tipo de encantamientos, la evocación de los espíritus de los muertos, entre otras formas de necromancia, y hasta de ¡comerse a los recién nacidos!, lo que sin duda se fundaba más en el rencor y el afán contrapropagandístico de sus adversarios que alguna otra cosa, o bien, en la confusión de los carpocratianos con algún otro grupo.

Nuevamente, según Lacarrière y más allá de la caricatura promovida por Ireneo y Eusebio u otros, uno de los rasgos más destacables de los carpocratianos la constituye su

⁸³ Jacques Lacarrière, *The Gnostics*, p. 57.

⁸⁴ Jacques Lacarrière, *op. cit.*, p. 59.

permanente alegato a favor de la “insurrección carnal y social, su absoluto desprecio por todas las leyes y convenciones de este mundo”⁸⁵.

Marción

Dualista radical, debido a la constatación del enorme abismo verificado entre el Dios del Antiguo y el Dios del Nuevo Testamento, extraordinario organizador e ideólogo fuertemente antijudío, el rico naviero de Sínope, Ponto, en las costas septentrionales de Anatolia, Marción (ca. 85-155), fue sin duda uno de los enemigos más terribles de la naciente ortodoxia cristiana y con bastante certeza el hereje más exitoso del siglo II, “que obligó a la Iglesia a definir su actitud en lo que respecta al canon de las Escrituras, la cristología, etc.”⁸⁶, si bien es cierto algunos especialistas no le consideran un gnóstico propiamente tal⁸⁷, a diferencia de Justino Mártir, quien lo catalogó de esa manera, sino únicamente un crítico racionalista y, tal vez, como el primer teólogo de la historia.

Hijo del obispo de Sínope, Marción fue consecuentemente formado en la fe cristiana desde pequeño. San Jerónimo mismo llegó a considerarlo un verdadero sabio por su profundo conocimiento de las escrituras y su amplia erudición, sin embargo, su pensamiento fue adquiriendo con el tiempo una nueva fisonomía, diferente a las posturas tradicionales, lo que terminó apartándolo de la comunidad cristiana —fue, de hecho, excomulgado—, convirtiéndolo en un temible antagonista. “Su sistema dualista opone la Ley y la Justicia, instituidas por el Dios creador del Antiguo Testamento, al amor y al evangelio revelados por el Dios bueno. Éste envía a su hijo, Jesucristo, para liberar a los hombres de la esclavitud de la Ley.”⁸⁸

⁸⁵ Jacques Lacarrière, *The Gnostics*, p. 61.

⁸⁶ Mircea Eliade y Ioan P. Couliano, *Diccionario de las religiones*, p. 133.

⁸⁷ Entre los que ciertamente cabe destacar a Mircea Eliade: “Al contrario que el gnosticismo, que en su concepción del hombre superior a su creador es de un optimismo único en la historia de las ideas, el marcionismo es una doctrina pesimista del mundo”, en Mircea Eliade y Ioan P. Couliano, *Diccionario de las religiones*, p. 134.

⁸⁸ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, II, p. 439.

Basándose en la evidencia proporcionada por la propia escritura, Marción concluía que el Antiguo y el Nuevo testamentos constituían órdenes absolutamente opuestos, que el antropomórfico Dios del primero era incompatible con el Dios personal lleno de amor neotestamentario y que Cristo no podía ser hijo del celoso y castigador Jehová, por lo tanto, tenía que tratarse de dos seres distintos, que representaban órdenes por completo divergentes entre sí: el Dios verdadero, oculto y perfecto que envió a su hijo con el fin de redimir a los hombres, y el creador del universo y promotor de la sangrienta historia de la humanidad o demiurgo.

Como lo hemos visto anteriormente, Simón Mago había llegado a la misma conclusión, pero el sistema de Marción destacaba por una arquitectura racional muchísimo más elaborada y meticulosa, basada en una minuciosa lectura y conocimiento de las escrituras y así mismo influenciada por la filosofía de su tiempo, que no necesitaba recurrir a ningún tipo de truco ni parafernalia para imponerse como una soberbia construcción intelectual capaz de conquistar y seducir a cualquier cristiano.

Las escrituras, especialmente el Antiguo Testamento, quedaban de este modo completamente desprestigiadas, como la descripción de la “imbecilizante creación del mal”⁸⁹, dirigida principalmente a los judíos. Solo en los evangelios podía encontrarse el mensaje del verdadero Dios, si bien es cierto debían ser purgados de sus elementos judaizantes, introducidos por elementos afines a ellos y los primeros discípulos de Jesús. El nuevo canon, basado principalmente en el evangelio de San Lucas y algunos textos del corpus paulino, como el grupo de las diez epístolas, debía ser el verdadero evangelio a partir del cual debía formarse la iglesia verdadera.

En términos de cristología, Marción puede ser considerado un *docetista* estricto, lo que implicaba que no creía que Cristo hubiera nacido del vientre de una mujer, sino que había venido a la tierra en su forma adulta en el décimo quinto año del emperador Tiberio, siendo su substancia similar a la de los ángeles, con el fin de salvar a los creyentes en él y su padre, el verdadero dios. Pero el Cristo del Nuevo Testamento es distinto al Mesías del Antiguo, hijo del Demiurgo, que restituirá el reino de los judíos hasta la segunda venida de Cristo.

⁸⁹ Jacques Lacarrière, *The Gnostics*, p. 80.

A diferencia de otros maestros gnósticos, Marción despreciaba las tradiciones orales, no era elitista, ni esotérico, ni pretendía fundar sus argumentos en enseñanza secreta alguna. Solo la fe bastaba para obtener la salvación, lo que junto a la vocación de martirio de sus seguidores sin duda contribuyó a su rápida expansión, de un modo análogo a lo sucedido con el maniqueísmo, otra de las corrientes masivas contra las que debió luchar el cristianismo para imponerse.

Entre sus trabajos, destacan las *Antítesis*, en donde expone su propia interpretación de la Biblia y los evangelios, y los fundamentos de la que considera debe ser la iglesia verdadera, es decir, las escrituras sobre las que pretende fundar su propia iglesia, propósito en el que se mostró particularmente eficaz, provocando una crisis de proporciones al interior del catolicismo en ciernes.

Marción llegó a tener miles de seguidores, encontrándose iglesias marcionitas en Roma, Egipto, Chipre y Siria, incluso tres siglos después de su desaparición. Su discípulo más importante fue Apeles.

Valentín

Mircea Eliade no vacila en considerar a Valentín como “el más importante entre los maestros gnósticos, que figuró entre los más grandes teólogos y místicos de su tiempo”⁹⁰, reconocido por genio y capacidad retórica incluso por sus oponentes, líder de la variante más relevante de gnosticismo de tipo cristiano. Su relevancia “puede ser apreciada en el hecho de que él hizo lo que probablemente fue el primer intento de interpretar el informe del Nuevo Testamento contra el fondo de la filosofía griega contemporánea.”⁹¹

Probablemente nacido y educado en Alejandría, si bien ciudadano de Roma, donde impartió sus enseñanzas entre los años 135-160, Valentín estuvo a punto de ordenarse como obispo. Expulsado de la iglesia, abandonó Roma y emigró a Chipre, donde fundó una

⁹⁰ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, II, p. 441.

⁹¹ Wouter J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosticism and Western Esotericism*, p. 1147.

importante comunidad de discípulos, entre los que cabe destacar a Ptolomeo, Bardesanes, Teódoto y Heracleón, a quien debemos el primer comentario coherente acerca del evangelio de Juan. Distribuida principalmente alrededor del área Mediterránea, especialmente, Roma, norte de África y Asia Menor, existen rasgos aún visibles de la escuela valentiniana en el siglo II y III e incluso en los siglos VII y VIII.

Siguiendo a Platón, y al igual que Basílides, Valentín distingue entre un Dios supremo, perfecto, invisible e incomprensible, al que denomina «Profundidad» (*Bythos*), relacionado con el mundo trascendente de las ideas, y otras divinidades inferiores, o eones, entre los que encontramos a la susceptible Sofía y el denominado Demiurgo, al que adjudica el papel de creador del mundo, poseído por toda suerte de pasiones y sentimientos, e identificado con el Dios del Antiguo Testamento.

A diferencia de otros representantes del gnosticismo como Mani, Valentín no puede ser calificado como un dualista estricto, en la medida de que adjudica la responsabilidad del mundo caído a un “drama acaecido dentro mismo de la divinidad”⁹².

Uno de los aspectos más importantes de sus creencias es su mito cosmogónico, de creación del universo, una forma más bien libre y flexible de tratar los temas de Dios, la creación y la salvación, probablemente inspirada en el *Timeo* de Platón, en la cual un personaje llamado Sofía desempeña un papel de vital importancia en el gran drama cósmico.

Los hombres a su vez, son divididos entre categorías, posiblemente asociados a los distintos niveles de iniciación, como también a Caín, Abel y Seth: los materiales, identificados con los paganos, desconocedores de la verdadera fe y aferrados a la materia debido a la ignorancia de la verdadera religión; los psíquicos, “cristianos que a través de la gracia de Jesucristo habían recibido una primera revelación, pero eran aún ignorantes de su enseñanza secreta y la profunda naturaleza de la Verdad, accesible únicamente a través de la gnosis”⁹³, y aquellos a los que el mismo Pablo denominaba los pneumáticos o espirituales. Mientras que los psíquicos se ven forzados a realizar buenas obras y a comportarse de acuerdo con las normas de conducta convencionales, los pneumáticos o

⁹² Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, II, p. 441.

⁹³ Jacques Lacarrière, *The Gnostics*, p. 52-3.

“elegidos” se ven libres de todo tipo de coerción, pudiendo comportarse del modo en que estimen conveniente, en tanto no están sujetos a las leyes del mundo, lo que ciertamente desataba todo tipo de ácidas críticas por parte de los miembros de la iglesia en formación, quienes acusaban a Valentín y sus seguidores de “libertinismo ético, expresado especialmente en disipación sexual”⁹⁴, lo que hasta ahora no ha podido ser confirmado de manera concluyente. Es más, no existe prácticamente texto gnóstico alguno que haya incitado a cometer algún tipo de inmoralidad. Los textos encontrados en Nag Hammadi se caracterizan, más bien, por su carácter marcadamente ascético.⁹⁵

A Valentín y sus seguidores se atribuye, entre otros, *El Evangelio de la verdad*, *El Tratado tripartito*, *El Tratado acerca de la resurrección*, *El Evangelio de Felipe*, algunos de los cuales fueron afortunadamente recuperados en Nag Hammadi.

Pero es hora de volver a Borges, de quien nos hemos apartado más de la cuenta en el intento de sugerir una imagen a todas luces esquemática e insuficiente del gnosticismo.

⁹⁴ Wouter J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosticism and Western Esotericism*, p. 1151.

⁹⁵ Wouter J. Hanegraaff (ed.), *op. cit.*, p. 411.

SEGUNDA PARTE

El gnosticismo en los relatos de Borges

Como lo hemos señalado en nuestra «Introducción», aparte de la aguda reflexión sobre las ideas de Basílides y afines llevadas a cabo por Borges en «Una vindicación del falso Basílides», las referencias y alusiones al gnosticismo pueden encontrarse esparcidas en medio de la obra borgeana como mínimos, pero relucientes abalorios de particular fulgor.

Sin ánimo de agotar el catálogo de las alusiones directas de Borges, es posible señalar al menos *una* referencia explícita al gnosticismo en cada uno de los libros de relatos de Borges, concentrándose la mayor parte de ellas en *Ficciones* (1944), lo que de algún modo comprueba que la temprana impresión ejercida por los disidentes religiosos se mantuvo constante a través de los años, abriéndose paso en su escritura de modo intermitente, al modo en que lo reprimido se abre paso en los sueños, como lo hubiera planteado Freud. Después de todo, como el mismo Borges lo ha reconocido, “la literatura es una suerte de sueño dirigido”.

Tal como lo plantea Marcin Kazmierczak en su tesis doctoral *La metafísica idealista en los relatos de Jorge Luis Borges*, a propósito de la utilización de ciertas ideas filosóficas:

Abandonados el procedimiento lógico y el análisis teórico, lo que predomina en los relatos [de Borges] es el admirable recurso de una transformación artística de las ideas filosóficas al lenguaje literario, la transformación que consiste en dar imágenes literarias a las ideas filosóficas, traduciendo la filosofía a la literatura fantástica.⁹⁶

Borges no solo lleva a cabo una “transformación artística de las ideas filosóficas al lenguaje literario”, sino también una transformación artística de ideas religiosas, una suerte de dramatización; en particular, del gnosticismo.

⁹⁶ Marcin Kazmierczak, *La metafísica idealista en los relatos de Jorge Luis Borges*, p. 143.

«El tintorero enmascarado Hákim de Merv»

Como si se tratase de una transposición literal de «Una vindicación...» al ámbito de la ficción, el tema gnóstico se manifiesta con toda su fuerza en el primer libro de relatos de Borges: *Historia universal de la infamia*, de 1935, revisado en 1954. La cosmología del gnóstico Basílides, en particular, es ostensiblemente parafraseada y parodiada en el cuento «El tintorero enmascarado Hákim de Merv», en donde Al Moqanna, una suerte de profeta, o pretendido profeta originario del Turquestán, es ajusticiado por las lanzas del ejército del Jalifa Mohamed Al Mahdí (n. 869), luego de comprobarse el rumor de que no es más que un impostor leproso, lo que explicaba el uso de una máscara de toro o un velo múltiple de seda para cubrir su rostro, mientras predicaba la nueva doctrina de “una vida penitencial y una muerte injuriada”, comportando una suerte de profecía autocumplida. Después de todo, el mismo Borges ha señalado que *Historia universal...* es un libro de “ejercicios de prosa narrativa”, que falsean y tergiversan historias ajenas⁹⁷, inspirado, principal aunque no únicamente, en las *Vidas imaginarias* de Marcel Schwob⁹⁸, lo que de algún modo se volvería una especie de credo del Borges posterior, para quien siempre se trata de reescribir una contada serie de historias fundacionales.

Borges procede con Hákim de igual forma que si se tratase de un artículo enciclopédico acerca de un gnóstico común y corriente, señalando las diversas fuentes originales acerca de Hákim, fuentes particularmente exóticas en donde, como es característico de su narrativa, tiene a mezclarse la realidad con la fantasía, los hechos con las invenciones, si bien es cierto atenúa la certeza de su conocimiento por medio de la fórmula: “Si no me equivoco, las fuentes originales de información acerca de Al Moqanna, el Profeta Velado...”⁹⁹, lo que de algún modo le confiere un carácter ligeramente más informal e inclusive oral a la presentación, como si alguien le hubiera pedido al narrador que contara una historia, haciéndolo traer remotos hechos del pasado a su memoria, algo

⁹⁷ Prólogos del propio Borges a la edición de 1935 y de 1954 de *Historia universal de la infamia*, respectivamente, en O. C. I, p. 289 y 291.

⁹⁸ Emir Rodríguez Monegal, *Borges: una biografía literaria*, p. 232.

⁹⁹ O. C. I, p. 324.

parecido a lo que ocurre en «Hombre de la esquina rosada», si bien aplicado a otro ambiente y otros seres.

Entre las fuentes que hablan acerca del profeta enmascarado destaca un conspicuo tratado antiherético, denominado *La aniquilación de la rosa*, “donde se refutan las herejías abominables de la *Rosa oscura* o *Rosa escondida*, que era el libro canónico del Profeta”¹⁰⁰, en donde podemos advertir sin ningún tipo de dificultad el procedimiento de parodiar los escritos antiheréticos de Ireneo o Tertuliano y alguno de los textos o himnos gnósticos, como el valentiniano *El evangelio de la verdad*, cuyo original, al igual que los originales de muchos textos gnósticos se ha perdido, conservándose únicamente una versión declarada apócrifa por los expertos Horn y Percy Sykes. Cabe destacar la connotación a un mismo tiempo literaria y sexual del título del libro del profeta enmascarado, sugerida por la rosa, símbolo múltiple que, entre otras cosas, nos remite al símbolo de la rueda, por medio del cual se pretende aludir al tiempo cíclico de la naturaleza y de los mitos, y también al de la metempsicosis o transmigración de las almas y la inmortalidad, además de ser una de las flores preferidas por los alquimistas¹⁰¹.

Como en el caso de los otros infames retratados por Borges en «Historia universal...», la intención del primer párrafo es sin duda generar la ilusión de verosimilitud del personaje retratado por el narrador, instalándolo en un marco de referencia mayor, como es el de Ahmad ibn Yahya al-Baladhuri (m. 892), historiador y alquimista persa muerto por haberse envenenado con *baladhur* o *Semecarpus anarcadium*, compuesto caracterizado por algunos como un reforzador de la memoria, o Percy Sykes (1867-1945), soldado, diplomático y académico británico, destinado a India y conocedor de Persia, entre cuyas publicaciones puede destacarse una historia de Afganistán y otra de la misma Persia, añadida al final de «Historia universal...», como una de las fuentes consultadas para construir el relato. Llega a mencionarse incluso la existencia de un “gárrulo poema” del popular poeta romántico irlandés, monje durante doce años y albacea literario de Lord Byron, Thomas Moore (1779-1852), al que se debería “la fama occidental” del profeta enmascarado. No creemos del todo ocioso señalar que la obra más famosa de Moore sea la

¹⁰⁰ O. C. I, p. 324.

¹⁰¹ Jean Chevalier y Alain Gheerbrandt, *Diccionario de los símbolos*, pp. 891-3.

balada popular *The Last Rose of Summer*, en donde volvemos a encontrar con la rosa, con lo que pareciera sugerirse, tal vez, la idea de la reencarnación que tanto parece haber deleitado a Borges.

Algunos trazos de la biografía de Hákim son posteriormente abordados, como su fecha y lugar de nacimiento, Merv¹⁰², con un énfasis particular en su original ocupación como tintorero: “arte de impíos, de falsarios y de inconstantes que inspiró los primeros anatemas de su carrera pródiga”¹⁰³, como si de algún modo Hákim hubiese estado predestinado a convertirse en un embustero o en un profeta, idea con la que Borges suele especular continuamente, incluso a propósito de Cristo, en el ensayo «El Biathanatos» de *Otras Inquisiciones*.

Entre las peculiaridades de Hákim se señala que se cubría la cabeza con una cabeza de toro y luego con “un cuádruple velo de seda blanca recamado de piedras”, para ocultar el “glorioso resplandor de su rostro que los ojos no toleraban”; que iba acompañado de dos hombres ciegos; que, como otras comunidades ascéticas, “predicaba una vida penitencial y una muerte injuriada”, muerte en la que ya hemos leído una especie de profecía autocumplida y, por lo tanto, un reforzamiento a nuestra hipótesis anterior acerca de la predestinación de Hákim, y que había obtenido el don profético del mismo Señor, luego de que el ángel Gabriel le hubiera cortado la cabeza, llevándola hasta los cielos, lo que no deja de traernos a la memoria a Swedenborg, de acuerdo con la propia semblanza que Borges hiciera acerca de él en el ensayo «Emanuel Swedenborg: Mystical Works»¹⁰⁴, perteneciente al tardío libro *Prólogo con un prólogo de prólogos*, de 1975.

Como el propio Simón Mago, Hákim es también capaz de realizar milagros, como engeguercer a un leopardo que asusta a la multitud de incrédulos que lo ha escuchado con patente escepticismo, o bien, repeler las flechas en medio de la batalla, por medio de la oración, mientras monta un camello.

¹⁰² Ciudad cosmopolita y de gran importancia cultural, hoy en Turkmenistán, durante mucho tiempo considerada como la segunda ciudad del Islam, tras Bagdad, llegando a tener más de un millón de habitantes en el siglo VII, bajo la ocupación árabe.

¹⁰³ O. C. I, p. 324.

¹⁰⁴ O. C. IV, pp. 142-150.

A juzgar por los rasgos mencionados más arriba, pero especialmente por su exuberante cosmogonía *emanantista*, Hákim es o puede ser considerado, con toda propiedad, entonces, como un profeta gnóstico del Islam o, si se prefiere, como una parodia de profeta gnóstico, ya que claramente es un impostor, cuyo sistema o “religión personal”, llena de “evidentes infiltraciones de las prehistorias gnósticas”¹⁰⁵, como lo reconoce el mismo narrador, versado en tales asuntos, describe Borges de la siguiente forma:

En el principio de la cosmogonía de Hákim hay un dios espectral. Esa divinidad carece majestuosamente de origen, así como de nombre y cara. Es un dios inmutable, pero su imagen proyectó nueve sombras que, condescendiendo a la acción, dotaron y presidieron un primer cielo. De esa primera corona demiúrgica procedió una segunda, también con ángeles, potestades y tronos, y éstos fundaron otro cielo más abajo, que era el duplicado simétrico del inicial. Ese segundo cónclave se vio reproducido en un terciario y éste en otro inferior, y así hasta 999. El señor del cielo del fondo es el que rige —sombra de sombras de otras sombras— y su fracción de divinidad tiende a cero¹⁰⁶.

El párrafo corresponde a la penúltima sección de «El tintorero...», denominada, significativamente, «Los espejos abominables». En ella, pueden apreciarse una serie de elementos gnósticos en un estado casi puro, carentes de “elaboración” o “deformación”, para continuar con la metáfora onírica, en clave psicoanalítica.

El “dios espectral” ciertamente representa al Padre o Pre-padre gnóstico inmutable e increado a partir del cual surge el universo como una creación derivativa e inferior; un dios parodiado a su vez por el mismo Hákim o, mejor dicho, construido a imagen y semejanza de Hákim quien, de algún modo, también carece “de origen, de nombre y de cara”, estableciéndose de esta forma una sutil equivalencia entre hombre y divinidad, tan propia del gnosticismo, aparte del ya conocido efecto de *mise-en-abîme* o “reduplicación especular”¹⁰⁷ que seduce tanto a Borges¹⁰⁸.

Las ominosas “nueve sombras” replican a las divinidades arcónticas con quienes comparte el gobierno del mundo el demiurgo gnóstico, mientras que los cielos o esferas que en Basíledes alcanzaban la cifra de 365 son ampliados por Borges a 999, tal vez siguiendo la angelología de Dionisio Areopagita o bien a Plotino, de modo de exasperar el vértigo o

¹⁰⁵ O. C. I, p. 327.

¹⁰⁶ O. C. I, p. 327.

¹⁰⁷ Angelo Marchese y Joaquín Forradellas, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, p. 269.

¹⁰⁸ Lo evoca, de hecho, en innumerables oportunidades: a propósito de *La Ilíada*, del mismo libro IX de *El Quijote*, en «Magias parciales del Quijote», de *Hamlet*, etc.

crear uno de sus típicos efectos de “irrealidad”, analizados por Ana María Barrenechea en su *La expresión de la irrealidad en Jorge Luis Borges*.

La última línea del párrafo, por otra parte, duplica de un modo particularmente fiel una de las frases con que Borges describe la cosmogonía de Basírides, en «Una vindicación...»: “El señor del cielo del fondo es el de la Escritura, y su fracción de divinidad tiende a cero”¹⁰⁹, con la salvedad de que en «El tintorero...», Borges ha sustraído o reemplazado el significativo tema de la Escritura.

La descripción de la filosofía personal del profeta velado continúa así:

La tierra que habitamos es un error, una incompetente parodia. Los espejos y la paternidad son abominables, porque la multiplican y afirman. El asco es la virtud fundamental. Dos disciplinas (cuya elección dejaba libre el profeta) pueden conducirnos a ella: la abstinencia y el desenfreno, el ejercicio de la carne o su castidad¹¹⁰.

Luego de referirse a la creación del mundo postulada por Hákim, Borges continúa con la ética u opciones éticas derivadas de semejante sistema, promoviendo el asco, una reacción tan extrema como la propia “náusea” sartreana, como “la virtud fundamental”, lo que implica una verdadera radicalización del rechazo hacia el mundo, que incluso alcanza al propio color de las cosas (“todo color es aborrecible”¹¹¹), tan propia de los gnósticos, en tanto este no representa otra cosa que un reino caído, inferior y malvado, producto de deletéreas divinidades inferiores: “una incompetente parodia” de la verdadera realidad divina o pleromática, si se quiere, del mismo modo en que los ejercicios de prosa narrativa de Borges acometidos en este libro constituyen una parodia de otras historias. El papel del autor queda reducido, de este modo, al de mero demiurgo, copista o imitador de otras realidades superiores en la literatura borgeana.

En las antagónicas opciones éticas deducidas del evangelio del profeta velado, reconocemos sin problema aquellas asumidas por los carpocratianos y los maniqueos, conspicuos representantes de las tendencias presuntamente libertinas y ascéticas del gnosticismo.

¹⁰⁹ O. C. I, pp. 213-4.

¹¹⁰ O. C. I, p. 327.

¹¹¹ O. C. I, p. 325.

Con un celo semejante al de Platón o Pitágoras, Carpócrates afirmaba que el cuerpo era la cárcel del alma y que era necesario someterlo a todas los excesos y pecados, con el fin de liberar a esta última, deteniendo el ciclo de las reencarnaciones, mientras que los seguidores de Mani (216-276), al igual que los esenios, promovían un ascetismo extremo, derivado de su concepción dualista del mundo.

La relación de la doctrina de Hákim concluye, como era de esperar, con una ominosa escatología. En el infierno, los infieles a la palabra revelada por el profeta velado serán implacablemente torturados por un fuego innumerable que multiplica *ad infinitum* la imperfecta cifra 999, mientras que el paraíso promete una felicidad particularmente atenuada o melancólica, propia “de las despedidas, de la renunciación y de los que saben que duermen”¹¹².

«Tlön Uqbar Orbis Tertius»

En el relato fantástico «Tlön Uqbar Orbis Tertius», acerca de un planeta ficticio creado por una “sociedad secreta” dirigida por “un oscuro hombre de genio”, que exagera y deforma los rasgos de nuestro propio planeta, descubierto accidentalmente “debido a la conjunción de un espejo y de una enciclopedia”, incluido en *Ficciones* (1944) y publicado, originalmente, en *Sur* 68, de mayo de 1940, escribe Borges: “Entonces Bioy Casares recordó que uno de los heresiarcas de Uqbar había declarado que los espejos y la cópula son abominables, porque multiplican el número de los hombres”¹¹³.

La afirmación adjudicada al personaje de Bioy Casares parafrasea, reproduce ostensiblemente aquella sentencia referida a la cosmología de Hákim de Merv, perteneciente a «El tintorero...», a partir de lo cual creemos viable postular al propio Hákim como el heresiarca que olvida Bioy Casares, como también a la posibilidad de que el propio Uqbar constituya una construcción paródica semejante a las cosmologías

¹¹² O. C. I, p. 327.

¹¹³ O. C. I, p. 431.

gnósticas o la propia ciudad de los Inmortales, en «El inmortal», como lo señalaba Jorge Ayora, tal como antes lo fuera la tierra de las realidades superiores, en la doctrina de Hákim de Merv. Después de todo, “Tlön será un laberinto, pero es un laberinto urdido por hombres, un laberinto destinado a que lo descifren los hombres”¹¹⁴. La realidad (del mundo de Tlön) deviene registro (la enciclopedia de Tlön), texto, y el texto deviene laberinto, de acuerdo a Borges.

Tras finalmente dar con el artículo perdido sobre Uqbar en el volumen XXVI de *The Anglo-American Cyclopaedia* en la primera parte del relato, Bioy telefona a Borges para leerle la cita completa de la afirmación aludida anteriormente: “Para uno de esos gnósticos, el visible universo era una ilusión o (más precisamente) un sofisma. Los espejos y la paternidad son abominables (*mirrors and fatherhood are hateful*) porque lo multiplican y lo divulgan”¹¹⁵.

Queda precisada, de este modo, la naturaleza del heresiarca anónimo aludido por Bioy: al igual que Hákim es un gnóstico. La afirmación acerca de los espejos y la paternidad, asociada de un modo aparentemente violento en el párrafo, adquiere todo su significado en el contexto de ciertos tipos de gnosticismo de carácter ascético despreciadores del cuerpo y el sexo, como los ya mencionados maniqueos.

Como ha sido puesto de manifiesto repetidamente, el símbolo del espejo se halla profundamente arraigado en la propia biografía de Borges. Borges siempre habría tenido miedo de los espejos, negándose a dormir en una habitación que contuviera uno, tal vez por el hecho perturbador de que nunca se está realmente solo cuando hay un espejo. La identidad personal es de algún modo amenazada por la impertinente presencia del doble, ese siniestro *doppelgänger* capaz de mostrarnos una imagen invertida de nuestra propia personalidad¹¹⁶. En «Los espejos velados», Borges escribe:

Yo conocí de chico ese horror de una duplicación o multiplicación espectral de la realidad, pero ante los grandes espejos. Su infalible y continuo funcionamiento, su persecución de mis actos, su pantomima cósmica, eran sobrenaturales entonces, desde que anohecía. Uno de mis insistidos ruegos a Dios y al ángel de mi guarda era el de no soñar con espejos. Yo sé que los vigilaba con inquietud.

¹¹⁴ O. C. I, p. 442.

¹¹⁵ O. C. I, pp. 431-2.

¹¹⁶ Emir Rodríguez Monegal, «Symbols in Borges' Work», en *Modern Critical Views About Borges*, p. 146.

Temí, unas veces, que empezaran a divergir de la realidad; otras, ver desfigurado en ellos mi rostro por adversidades extrañas.¹¹⁷

En alguna medida derivado o conectado con el tema del espejo, se encuentra el tema de «el doble», capaz de retrotraernos indefinidamente en la historia de la literatura, si bien reactualizado por escritores tales como Dostoievski o Allan Poe.

Borges hace repetido, exhaustivo uso del tema del doble, que también se vincula con el gnosticismo, en alguna medida. Como lo hemos adelantado en nuestra presentación acerca de los gnósticos y sus creencias, para muchos de ellos, de hecho, no existía solo un hombre, sino dos: la apariencia o simulacro y el verdadero hombre, perteneciente a reino del espíritu. Muchos de sus relatos se estructuran en torno a dos figuras opuestas o dobles antagónicas, que pueden intercambiarse, eliminarse o fusionarse en una sola identidad, al final del relato, de acuerdo con una dinámica recurrente, en alguna medida evocadora de la dialéctica hegeliana de amo y esclavo. Hay muchos ejemplos de esto a lo largo de su producción: Aureliano de Aquilea y Juan de Panonia en «Los teólogos»; Otto zur Linde y David Jerusalem en «Deutsches Requiem»; Eric Lönnrot y Red Scharlach, en «La muerte y la brújula»; Benjamín Otálora y Azevedo Bandeira en «El muerto». En «El otro», del tardío conjunto de relatos *El libro de arena*, Borges llega a usarse a sí mismo como doble, por medio de un encuentro entre un Borges joven, lleno de todo el ímpetu revolucionario de los años mozos y una figura otoñal, escéptica que lo contempla con cierto distanciamiento.

De modo complementario, tal vez sea útil traer a colación una cita tomada de la *Historia de la eternidad* en que Borges, refiriéndose a ciertos aspectos de la filosofía neoplatónica de Plotino, relaciona libremente espejo con materia, en tanto ambos constituyen una suerte de ilusión respecto a un modelo original o arquetipo:

En el libro tercero de las *Enéadas*, leemos que la materia es irreal: es una mera y hueca pasividad que recibe las formas universales como las recibiría un espejo; estas las agitan y las pueblan sin alterarla. Su plenitud es precisamente la de un espejo, que simula estar lleno y está vacío; es un fantasma que ni siquiera desaparece, porque no tiene la capacidad de cesar.¹¹⁸

¹¹⁷ Jorge Luis Borges, «Los espejos velados», en O. C. II, p. 164.

¹¹⁸ O. C. I, p. 355.

Al menos, provisionalmente, podemos señalar que el espejo puede ser considerado como una de las metáforas de la materia para Borges, lo que se refuerza con la opinión del personaje Borges de que “los espejos tienen algo monstruoso”, al igual que esta.

De un modo análogo a las corrientes ascéticas del gnosticismo, Borges, en tanto autor implicado, da muestras sistemáticas de *antisomatismo* o profundo rechazo a la materia, al cuerpo a lo largo de su producción, lo que indudablemente debe anclarse en algún tipo de antecedente biográfico, caracterológico o, lo menos probable, meramente estilístico. La imagen de un espejo y una enciclopedia deviene por lo tanto un *emblema totalizador*, en tanto opone la materia, representada por el espejo, al espíritu o la mente humana y sus productos, representada por la enciclopedia. De ahí que sea su conjunción la que suscita el “descubrimiento de Uqbar”, en tanto el espejo y la enciclopedia actúan como talismanes capaces de convocar realidades secretas, algunos de los tantos talismanes que podemos encontrar en la narrativa borgeana, profundamente *fetichista*, característica propia de un imaginario sexual regresivo, infantilizado, atávico, como los mismos objetos que comienzan a invadir el mundo, al final del relato: una brújula, un cono de metal de tamaño de un dado de peso intolerable, considerado “imagen de la divinidad, en ciertas religiones de Tlön”¹¹⁹.

Sin pretender desviarnos demasiado de nuestro análisis, podemos señalar que el concepto de *fetichismo* y *fetichismo* ha sido tratado tanto por Marx como por Freud. En ambos casos, el fetiche constituye una especie de objeto encubridor, una metáfora de otra cosa, un velo respecto a un origen. En el caso de Marx, la mercancía, en tanto fetiche, básicamente oculta el trabajo humano invertido en producir un objeto, de acuerdo con lo expuesto en la sección 4 del primer capítulo de *El Capital*. En otras palabras, “la realidad del trabajo social está oculta tras los valores de las mercancías”¹²⁰. En Freud, de modo análogo, el fetiche comprende un objeto sustitutivo de un original objeto sexual, siendo el pie de uno de los más primitivos.

El sustitutivo del objeto sexual es, en general, una parte del cuerpo muy poco apropiada para fines sexuales (los pies o el cabello), o un objeto inanimado que está en visible relación con la persona

¹¹⁹ O. C. I, p. 442.

¹²⁰ Tom Bottomore, *Diccionario del pensamiento marxista*, p. 317.

sexual; y especialmente con la sexualidad de esta (prenda de vestir, ropa blanca). Este sustitutivo se compara, no sin razón, con el fetiche en que el salvaje encarna a su dios.¹²¹

El origen, que los gnósticos identificaron con un dios perfecto e inaccesible del cual se derivan las realidades inferiores como un conjunto de emanaciones hasta cierto punto inmotivadas y por lo tanto infinitamente postergado, diferido, desplazado, ha sido identificado con el trabajo humano por los marxistas y con el sexo en Freud, según vemos, ambos aspectos ostensiblemente ocultos en la obra de Jorge Luis Borges, como un poderoso tabú.

Como es sabido, Borges desconocía a Marx y detestaba a Freud, a quien consideraba “bien como un charlatán o como un loco” obsesionado con el sexo, para quien “todo se limita a unos pocos actos más bien desagradables” y cuyas teorías psicológicas consideraba como “muy aniquilables”¹²². En palabras de Bloom, “los gnósticos se sienten acertadamente cómodos con Jung, y muy infelices con Freud, como el mismo Borges.”¹²³

Por el contrario, si tomamos el espejo en su tradicional simbolismo de recipiente de sabiduría, la combinación espejo-enciclopedia se transforma en una ostensible redundancia o tautología, destacando la actividad de la mirada, la observación e incluso la escotofilia.

Asimismo como una clave transtextual, es decir, que afecta y recorre la totalidad de la narrativa borgeana, es interesante señalar la convergencia semántica y etimológica presente entre «espejo» (*speculum*) y «especulación», originalmente: “observar el cielo y los movimientos relativos de las estrellas, con ayuda de un espejo”¹²⁴, como también ocurre con el doble significado del concepto de la «reflexión» implicada por este. El espejo de esta forma se vuelve un emblema, un símbolo apropiado para un autor que, como Borges, se inclina por todo tipo de especulaciones y por una incesante reflexión acerca de la identidad, como si se tratase de un moderno Narciso, lo que sin duda puede ser interpretado a distintos niveles, desde el autobiográfico hasta el metaliterario. Como bien lo señala Rodríguez

¹²¹ Sigmund Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, p. 25.

¹²² Jorge Luis Borges, «*Enjoyment of Laughter*, de Max Eastman», en O. C. IV, p. 329.

¹²³ Harold Bloom, «Introduction», *Modern Critical Views: Jorge Luis Borges*, p. 1.

¹²⁴ Jean Chevalier y Alain Gheerbrandt, *Diccionario de los símbolos*, p. 474.

Monegal, los espejos “son también símbolos ampliamente conocidos de conciencia y autocontemplación.”¹²⁵

No obstante, la conexión de «Tlön...» con el gnosticismo no se agota en estas únicas alusiones. Por el contrario, postulamos que dicha conexión constituye una clave fundamental para una lectura más enriquecida del relato borgeano y sus fuentes y, probablemente, una forma de conexión articuladora del relato, bajo cuya superficie subyacen corrientes menos evidentes que las mencionadas de modo abierto. Como tantos otros detalles de la narración, no es en modo alguno accidental que Borges describa al ingeniero inglés Herbert Ashe como uno de los “modestos demiurgos” de Tlön o que Bioy sostenga que Uqbar “era una región del Irak o del Asia Menor”¹²⁶, lugares que podemos relacionar sin mayor dificultad con diferentes tipos de gnosis, tales como la de los mandeos, que aún sobreviven en la actualidad, como bien lo sabía Borges, quien había publicado en 1938 una reseña acerca del libro *The Mandeans of Iraq and Iran*, de E. S. Drower¹²⁷. En ella reproduce muy de cerca lo que había escrito en «Una vindicación del falso Basíledes», acerca de la “vertiginosa cosmogonía que Ireneo atribuye a Basíledes”, agregando que el libro de Drower “es sin duda el más minucioso de cuantos se han escrito” acerca de los mandeos, de lo cual suponemos que debió leer al menos más de uno.

De modo irónico, si se quiere, el hecho de que Uqbar haya sido un lugar donde el gnosticismo o la desviación ha triunfado se pone de manifiesto en el hecho de que hayan sido los ortodoxos quienes hayan debido exiliarse, buscando “amparo en las islas [del delta del Axa], donde perduran todavía sus obeliscos y donde no es raro exhumar sus espejos de piedra”¹²⁸, una posible metáfora de la imposibilidad de sus creencias.

Por otra parte, uno de los libros que trata acerca de Uqbar, de 1641, habría sido escrito por un “teólogo alemán que a principios del siglo XVII describió la imaginaria sociedad de los Rosa-Cruz —que otros luego fundaron a imitación de lo prefigurado por él”, de nombre Johannes Valentinus Andreä o Andreae, en cuyo nombre reluce el nombre del prominente sabio gnóstico Valentín, en su versión latina.

¹²⁵ Emir Rodríguez Monegal, «Symbols in Borges' Work», en *Modern Critical Views About Borges*, p. 146.

¹²⁶ O. C. I, pp. 431.

¹²⁷ O. C. IV, pp. 344-345.

¹²⁸ O. C. I, p. 432.

Acerca de la Orden Rosacruz es posible advertir que se trataba de una especie de sociedad secreta de carácter cristiano esotérico influida por corrientes tales como la alquimia, la cábala y el gnosticismo, fundada, de acuerdo con algunas leyendas, por el caballero Christian Rosenkreuz, en el siglo XV, de cuya existencia se duda seriamente, que entre otras peculiaridades habría influido de modo importante en la masonería. Johannes Valentinus Andreae, por su parte, habría vivido efectivamente en Alemania entre 1586 y 1654, aproximadamente. A él se atribuyen los libros que dieron origen histórico a la secta, como *Fama Fraternitas Rosae Crucis*. De modo característico, la realidad y la ficción se reúnen y combinan, intersectan y permutan a lo largo de toda la obra borgeana, incesantemente, difuminando sus fronteras. También las referencias o alusiones intertextuales, atribuyéndole al conjunto del corpus borgeano una suerte de consistencia interna u organicidad particulares.

De Herbert Ashe, el ingeniero que como un verdadero *psicopompos* introduce a «Borges» en el planeta Tlön, es posible decir que puede constituir una figura sustitutiva del mismo Borges o de su padre. Aparte de relacionarlo con la localidad de Adrogué, provincia en que pasó una buena parte de su infancia y con la irrealidad padecida por los ingleses, Herbert Ashe fue el seudónimo que Borges escogió para escribir la reseña «La maldición de la lepra». En el relato, Ashe habría mantenido “una de esas amistades inglesas que empiezan por excluir la confianza y que muy pronto omiten el diálogo”¹²⁹ con su padre, Jorge Guillermo. Al igual que este, cabe destacar que Ashe muere a causa de la rotura de un aneurisma.

Lo fantástico se abre paso nuevamente en «Tlön...» en el momento en que «Borges» descubre el volumen XI de una enciclopedia dedicada por completo a Tlön. De “falso país”, Tlön pasa a ser un “planeta desconocido”. El procedimiento utilizado es la *amplificatio*; la sorpresa, similar a la experimentada por «Borges» al encontrarse en el subterráneo de Carlos Argentino Daneri con el minúsculo aleph, otro de los fetiches de Borges, en el cuento del mismo nombre, inspirado seguramente en «The cosmic egg», de H. G. Wells, suerte de prisma omnisciente para observar el planeta Marte. Ambas constituyen distintos tipos de epifanía. En «El Aleph», dicha epifanía es de orden místico o, como lo expresaría

¹²⁹ O. C. I, p. 433.

Eliade, comporta una *hierofanía*, en el sentido de convocar la totalidad del universo en un momento específico, cumpliendo la función de sustituto sexual de Beatriz Viterbo —por lo tanto, otro fetiche—, a la que renuncia definitivamente, luego de esta experiencia transformadora. En «Tlön...», dicha epifanía es de orden intelectual, producida por el asombro de encontrarse con una especie de *utopía* que irrumpe en el mundo real, para lentamente infiltrarlo, influirlo, transformarlo. Ambas experiencias imitan de algún modo la experiencia de la gnosis.

Tendencial e incluso tendenciosamente, incluso, Tlön es un planeta en donde impera una suerte de idealismo filosófico, los productos de la mente, el espíritu, de lo cual se deriva la hegemonía de la psicología respecto a la cultura clásica de Tlön, una particular especie de psicología, por cierto, ya que el principio de la causalidad no existe, invalidando toda ciencia humana, por lo menos; no hay vinculación entre un hecho mental y otro. A los metafísicos de Tlön —como sin duda al mismo Borges y a una buena parte de los autores de ficción—, por otra parte, les interesa únicamente el asombro, asumiendo que su propia disciplina no es más que una de las tantas expresiones de la literatura fantástica. Y es justamente aquí que los temas gnósticos vuelven a entrar a escena, de un modo velado.

Tres de las escuelas filosóficas de Tlön mencionadas en el relato, contienen o implican algunas de las doctrinas gnósticas que hemos comentado anteriormente, lo que no es revelado por el narrador, quien parece o finge no saberlo. En primer lugar, la escuela que sostiene “que ya ha transcurrido *todo el tiempo* y que nuestra vida es apenas el recuerdo o reflejo crepuscular, sin duda falseado y mutilado, de un proceso irrecuperable”¹³⁰. Podemos reconocer en ese proceso irrecuperable y en ese tiempo transcurrido el recurrente mito gnóstico de la creación del pleroma o región de las divinidades o eones emanadas a partir del primer dios, el dios desconocido y trascendente al que Valentín denominaba Abismo o Silencio. “Nuestra vida”, por lo tanto, alude a la historia del cosmos tras la caída de Sofía o su equivalente, y la creación de la materia por parte de los ángeles inferiores y/o el propio demiurgo. Como lo sugería el propio símbolo del espejo, la existencia tras el cataclismo cósmico no es sino “un recuerdo o reflejo crepuscular” de una plenitud perdida, algo así como un *locus amoenus* cósmico transformado en burdo remedo por potencias satánicas

¹³⁰ O. C. I, p. 437.

inferiores. El espíritu que es el Dios primordial ha devenido materia, simulacro, ilusión; la unidad, multiplicidad; la enceguedora luz inicial se ha convertido en un miserable “reflejo crepuscular”.

La tercera escuela mencionada, por otra parte, mantiene que “la historia del universo —y en ella nuestras vidas y el más tenue detalle de nuestras vidas— es la escritura que produce un dios subalterno para entenderse con un demonio”¹³¹, en donde reconocemos la tradicional distinción jerárquica entre una entidad inferior y otra superior del gnosticismo que hemos comentado con detalle más arriba. En el “dios subalterno” advertimos, sin problemas, la figura del demiurgo valentiniano, mientras que en el “demonio” (*daemon* o espíritu universal), podemos vislumbrar la sombra del Dios verdadero. Para esta escuela, entonces, de un modo análogo a lo sostenido por el propio Hegel, la historia universal es considerada como el producto de una suerte de comunicación entre el principio del mal (lo material) y del bien (lo espiritual). ¿No es el demiurgo, acaso, el “señor del cielo del fondo” que “es el de la Escritura” y cuya “fracción de divinidad tiende a cero”, de quien nos ha hablado el mismo Borges en «Una vindicación del falso Basílides» y más tarde en «El tintorero enmascarado...»?

La quinta escuela filosófica mencionada en «Tlön...» asume que “mientras dormimos aquí, estamos despiertos en otro lado y que así cada hombre es dos hombres”¹³², creencia en donde resuenan los ecos de la idea del *daemon* (yo superior, espiritual) y el *eidolon* (yo inferior, material), que Borges volverá a usar posteriormente en «Tres versiones de Judas» y «Los teólogos», como uno de sus ejes articuladores, además de otra creencia gnóstica según la cual lo que ocurre en la tierra no sería sino una imitación o remedo de lo que ocurre en el cielo.

Otro de los aspectos interesantes de «Tlön...» en relación con nuestro tema es que Ezra Buckley,¹³³ mecenas del proyecto de crear un planeta ficticio y anónimo, pone como

¹³¹ O. C. I, p. 437.

¹³² O. C. I, p. 437.

¹³³ En cuyo nombre sin duda podemos adivinar la combinación de los nombres de Ezra Pound y el del clérigo inglés Theodore Buckley (1825-1856), también traductor de *La Odisea*. También se ha sugerido que Buckley podría ser una derivación fonética del apellido del filósofo idealista George Berkeley, uno de los favoritos de Borges, a quien, por cierto, se ha mencionado en el relato en relación con la sociedad secreta responsable de Tlön.

condición indispensable del proyecto no pactar con el “impostor Jesucristo”, lo que puede tener varios sentidos, no necesariamente excluyentes entre sí: ¿Jesucristo como impostor en relación a la falsedad del mensaje cristiano, en general? ¿Jesucristo como un maestro gnóstico falseado por la tradición ortodoxa, que finalmente ha prevalecido, y por tanto impostor respecto a una revelación perdida o tergiversada? ¿Jesucristo, impostor en tanto mera proyección de una realidad espiritual superior, mero simulacro? Etcétera. De lo que cabe preguntarse: ¿será Tlön, entonces, un proyecto anticristiano? ¿Qué sentido tiene esto? ¿Anticristiano, como los gnósticos fueron anticristianos ortodoxos, antiliteralistas? ¿Anticristiano en un sentido nietzscheano, de superación de los valores de la civilización occidental, llámese religión, ciencias, o bien, civilización, en general? Son interrogantes que quedan, sin duda, abiertas, pero tal vez valga la pena plantearse.

Por otra parte, el relato agrega que Buckley “descrie de Dios, pero quiere demostrar al dios no existente que los hombres mortales son capaces de concebir un mundo”¹³⁴, lo que más que nihilismo o ateísmo parece apuntar nuevamente en la dirección del gnosticismo: el dios no existente nuevamente es una forma *negativa* característica de referirse al Dios verdadero o Dios primero; no existente en oposición al dios realmente existente, que es el amo del mundo material, administrador de “las leyes inhumanas” de nuestro planeta, despreciado por los creadores de Tlön y por los mismos gnósticos, ciertamente.

Que los hombres sean capaces de concebir un mundo puede interpretarse como la capacidad de los hombres de actuar ellos mismos como dioses, como creadores. Después de todo, según los gnósticos, dentro de cada hombre encontramos a Dios; él es la chispa, el espíritu que habita en cada uno de nosotros.

Por otra parte, como los mismos evangelios gnósticos hallados en Nag Hammadi en 1945, son exhumados los cuarenta volúmenes de la Primera Enciclopedia de Tlön en 1944, recibiendo un tratamiento semejante: publicación de manuales, antologías, resúmenes, versiones literales, reimpresiones, etc.

A nivel más general, podemos decir que tanto en «El tintorero...», como en «Tlön...» se reitera paródicamente el conocido procedimiento gnóstico de derivar, diferir una dimensión a partir de otra, desplazando ostensiblemente su origen, su causa, lo que tal vez

¹³⁴ O. C. I, p. 441.

pueda tomarse como una variante del procedimiento de *mise-en-abîme*, que Borges comenta y utiliza de modo sostenido.

«Las ruinas circulares»

En el cuento «Las ruinas circulares», publicado originalmente en el número 75 de *Sur*, de diciembre de 1940, más tarde en *El jardín de senderos que se bifurcan* (1941) y finalmente en *Ficciones* (1944), por otra parte, la alusión al gnosticismo es tanto o más directa que en «Tlön...», si cabe, como si el narrador se hubiera impuesto la tarea de darnos una pista con la cual poder resolver semejante pesadilla onírica. En efecto, casi a la mitad exacta de la narración, nos enteramos de que: “En las cosmogonías gnósticas, los demiurgos amasan un rojo Adán que no logra ponerse de pie; tan inhábil y rudo y elemental como ese Adán de polvo era el Adán de sueño que las noches del mago habían fabricado”¹³⁵, creación que podemos encontrar en varios textos gnósticos, como el *Apócrifon de Juan*, considerado uno de los más representativos de la gnosis valentiniana. De un modo característico, Borges se permite mencionar una de las fuentes desde la que ha tomado la idea generadora de su relato, volviéndose “—sin abandonar los límites de la narración— su propio crítico [puesto que] ofrece al lector nuevos modos de comprender la historia y claves adicionales para seguir disfrutando de ella”¹³⁶, si bien es cierto, también pudo haberla hallado en *El golem*, de Gustav Meyrinck, una de sus novelas favoritas, desde que la leyó por primera vez, en su adolescencia, mientras se encontraba en Suiza, o de algún texto cabalístico. Pero vayamos por parte.

Uno de los primeros aspectos que salta a la vista de «Las ruinas...» es su tono fabuloso, mítico, fundacional, como una suerte de *Génesis* en miniatura. No se sabe bien cuándo ni dónde ocurre, si bien es cierto podría tratarse de algún lugar de Egipto, considerado la presencia del río, el “fango sagrado”, la relativa cercanía del idioma griego e

¹³⁵ O. C. I, p. 453.

¹³⁶ Jaime Alazraki, «Kabbalistic Traits in Borges' Narration», en *Modern Critical Views About Borges*, p. 84.

incluso las pirámides vestigiales o, mejor aún, Mesopotamia. Rodríguez Monegal, por su parte, se contradice, arriesgando la doble hipótesis de que el protagonista sea un sacerdote persa¹³⁷, o bien, un mago de la India¹³⁸. En fin, no hay por lo visto ningún modo de averiguarlo de un modo definitivo, a partir del propio relato, si bien parece más o menos evidente que se trata de un sacerdote o un mago, lo que podría sintetizarse en la figura de un chamán que ha decidido crear un hombre a partir de sus sueños, sin explicitar su motivación, pero revelando sin duda una carencia esencial. Por habérselo pedido al dios del fuego, este hijo putativo tendrá la capacidad de ser inmune al fuego, como él mismo, lo que descubrirá en la anagnórisis final, en el momento de la catástrofe, del paradójico apocalipsis que clausura la narración. El soñador es también un sueño de otro soñador y así hasta el infinito. La estructura de la puesta en abismo es nuevamente convocada por Borges, notablemente auxiliado por el motivo de las cosmogonías gnósticas.

Como lo hemos señalado ya, el motivo del homúnculo artificial, del golem es transparente en «Las ruinas circulares». No tanto sus fuentes exactas. La cábala y la gnosis, sin embargo, parecen ser las más apropiadas para la narración. En especial, la gnosis de los mandeos, de la que Borges pareciera haber tomado más de algún elemento, como ya lo hemos visto a propósito de «Tlön...» con el fin de construir y vivificar sus propias historias. Recordemos que poco tiempo antes de la publicación de «Las ruinas...», Borges había leído el libro *The Mandeans of Iraq and Iran*, de E. S. Drower y publicado una reseña sobre el mismo (1938), relacionándolo con Basírides.

Como bien lo habrá sabido Borges, entonces, los mandeos eran originarios de las zonas del sur de Irak, Irán, alcanzando Europa, Estados Unidos e incluso Australia, tras las guerras del golfo de los ochenta y noventa. Es la única comunidad gnóstica de la antigüedad sobreviviente en nuestros días y se supone que alcanza los cuarenta y tantos mil miembros en la actualidad.

La denominación de “mandeos” (*mandayi*) se refiere al antiguo término utilizado para “conocimiento”, gnosis (*manda*), y por lo tanto significa «gnósticos». Han sido repetidamente considerados como “discípulos de Juan Bautista” por el especial énfasis que

¹³⁷ Emir Rodríguez Monegal, *Borges: una biografía literaria*, p. 324.

¹³⁸ Emir Rodríguez Monegal, «Symbols in Borges' Work», en *Modern Critical Views About Borges*, p. 138.

ponen en esta figura, si bien es cierto no hay pruebas de que hayan sido realmente sus seguidores. A Juan Bautista oponían la figura de Jesús, a quien consideraban un hereje, un impostor o un falso mesías, relacionado con el planeta maligno Nbu-Mercurio. Los musulmanes les denominan o identifican con los sabianos, mencionados en el Corán, lo que seguramente tenía relación con sus ritos bautismales. Sus santuarios siempre se encontraban junto a ríos o canales, que relacionaban además con los purgatorios celestiales que tenía que atravesar el alma para regresar al cielo.

La doctrina mandea se encuentra expresada en una multitud de textos, entre los que pueden encontrarse libros rituales y comentarios, tratados míticos y teológicos, leyendas y textos mágicos, algunos de ellos, ilustrados, que datan probablemente del siglo III, escritos en un peculiar dialecto semítico arameico oriental. Las creencias de los mandeos, marcadamente dualistas, se hallan fuertemente influenciadas por diferentes tipos de gnosis, encontrándose notorios paralelismos con algunos de los textos hallados en Nag Hammadi, como *El Apocalipsis de Adán*, *El Apócrifon de Juan* o *La hipóstasis de los Arcontes*, si bien es cierto, los mandeos se caracterizan por dar una importancia mucho mayor a las ceremonias y rituales, entre los que puede destacarse el bautismo (*masḥuta*), la ascensión del alma (*masiqta*) y una suerte de misa para los muertos.

A un mundo de luz, regido por un ser sublime al que llaman Vida, Gran Vida, Primera Vida, Señor de la Grandeza, Gran Mente o Rey de Luz, rodeado por incontables seres de luz emanados a partir de él, los mandeos oponen un mundo de oscuridad, gobernado por un Rey de la Oscuridad, quien cuenta con poderes tales como un monstruo gigante y un espíritu maligno femenino, con quien ha engendrado seres demoníacos y “ángeles”. A ellos se unen los siete planetas de la antigüedad y los doce signos del Zodíaco, con quienes el demiurgo Ptahil ha creado la tierra y el cuerpo de Adán. Su espíritu o “esencia vivificante”, sin embargo, pertenece al mundo de la luz, recibiendo el nombre de Adán interior u oculto, que debe ser rescatado de “la oscuridad, el cuerpo maligno o el mundo por los celestiales seres de la luz”. La salvación de estas almas es el principal objetivo de la religión mandea. Los mandeos consideran que la muerte constituye el “día de

la salvación” (*yum purqana*) en tanto es la instancia que le permite al alma liberarse del cuerpo tres días después del entierro.¹³⁹

La extendida noción de un creador que no sabe que es él mismo la creación de otra divinidad preexistente o superior es sin duda una reconocible escena de raigambre gnóstica en la que el demiurgo, satisfecho tras haber creado el cosmos material se jacta de ser el único dios, idea que cuenta con numerosas variantes. El demiurgo, como el sacerdote de «Las ruinas...» cae en una suerte de ciega soberbia por culpa de la ignorancia, sin duda uno de los mayores pecados para quienes se consideraban a sí mismos como «los conocedores». En el mismo momento de su alarde o su convicción, sin embargo, es corregido por Sofía, su progenitora, o cualquiera de sus equivalentes, quien le recuerda su gran error, reconvención que es silenciosamente infligida por el propio fuego, en el caso del relato borgeano.

Apropiándonos de la pista aportada por el propio narrador acerca de las cosmogonías gnósticas, si el hombre soñado por el sacerdote es un Adán “inhábil y rudo y elemental”, podemos concluir que el soñador es una especie de divinidad humanizada, o bien, de demiurgo humanizado.

Como el demiurgo valentiniano, ubicado en los escalones más bajos de la gran estructura divina, su origen, “su patria era una de las infinitas aldeas que están aguas arriba”¹⁴⁰. De un modo denigratorio, el mismo Tertuliano se había burlado de las “complicadas cosmologías gnósticas”, comparándolas con “bloques de viviendas”, lo que será sin duda exasperado por Borges en otro de sus famosos relatos: «La biblioteca de Babel».

Como el mismo demiurgo, quien es considerado por los gnósticos valentinianos como un «aborto» de Sofía, el sacerdote se encuentra en pésimas condiciones físicas, “ensangrentado” y probablemente incapaz de sentir “las cortaderas que le dilaceraban las carnes”, sugiriéndose incluso que pudiera ser un leproso, como el mismo Hákim de Merv. ¿Ha sufrido algún accidente o ese es más bien el aspecto que tiene por el hecho de haber sido recientemente engendrado, por una potencia superior, o bien, por otro soñador? De modo análogo a lo que ocurre con Hákim, el menoscabo del cuerpo en este caso permite al

¹³⁹ Wouter J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosticism and Western Esotericism*, p. 751-6.

¹⁴⁰ O. C. I, p. 451.

personaje dedicarse de modo casi exclusivo a su “invencible propósito” de crear un hombre a partir de sus sueños, una tarea eminentemente intelectual, en este caso, lo que también ocurría con los creadores de Tlön. Sin ir más lejos, podemos afirmar que el mismo planeta Tlön es una suerte de golem amplificado, incluso exasperado. No un hombre, sino un planeta entero, creado a partir de la imaginación de los hombres: microcosmos y macrocosmos ilustrados. Pero Tlön puede ser considerado también como la utopía idealista de Borges, su propio pleroma privado, un lugar que solo existe como convergencia de espíritus, intocado por la materia.

Si bien es cierto es posible constatar que el fuego es un símbolo universal de destrucción y regeneración, es curioso constatar que los mandeos también contaban con un día del último juicio o final del mundo (*yuma dsuf*), “cuando la tierra (*tibil*) y los poderes oscuros serán destruidos por medio del fuego”¹⁴¹. La innovación de Borges consiste en transformar un apocalipsis en la ocasión de una especie de bautismo, una epifanía de reconocimiento, una gnosis por medio de la cual el soñador sabe finalmente quién es, rompiendo de este modo con la ilusión de haberse creído el dios verdadero y único. De ahí que hayamos utilizado la expresión de apocalipsis *paradójico* más arriba, para referirnos a dicho acontecimiento. Aunque, pensándolo bien, tal vez se trate de un apocalipsis en toda regla, considerando que etimológicamente hablando apocalipsis significa «revelación».

«Tres versiones de Judas»

La temática gnóstica vuelve a manifestarse en todo su esplendor y claridad en el relato «Tres versiones de Judas», publicado por primera vez en *Sur* no. 118, en agosto de 1944, y luego recopilado en *Ficciones*, del mismo año, aunque singularmente modulada por la audaz imaginación de Borges. O, mejor dicho, *exacerbada*, como alguno de esos “ligeros ejercicios inútiles de la negligencia o de la blasfemia” que algún literato de algún “cenáculo

¹⁴¹ Wouter J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosticism and Western Esotericism*, p. 754.

de París o *aun* de Buenos Aires”¹⁴² podría elaborar a partir de las redescubiertas tesis de Nils Runeberg, pasaje que pareciera explicar de antemano lo que el propio Borges ha hecho a partir de su personaje.

La narración, desde su mismo párrafo introductorio, contiene una concentración de elementos gnósticos inusualmente densa, en comparación a otras narraciones, con la posible excepción de «El tintorero enmascarado Hákim de Merv», dado que Borges tiene más una tendencia más bien a diseminar semejantes elementos en uno y otro lugar que a reunirlos en un solo punto.

No solo las referencias a diversos líderes gnósticos, como Basílides, Carpócrates y Saturnilo —a quienes hemos encontrado en más de una oportunidad, partiendo por «Una vindicación del falso Basílides»—, se multiplican en «Tres versiones de Judas»; también otras cuestiones importantes, como los característicos lugares del gnosticismo —las regiones de Asia Menor y Alejandría—, e incluso algunas obras heresiológicas, tales como *Liber adversus omnes haereses*, en donde Borges parece confundir o mezclar, intencionalmente, dos libros: el *Adversus haereses*, de Ireneo y el *Refutationis omnium haeresium*, de Hipólito; todo esto, con el fin de contextualizar la identidad de Runeberg en una atmósfera particular, la de un gnosticismo *aggiornato*.

Más allá de todos estos detalles, sin embargo, uno de los puntos de mayor interés lo constituye el hecho de que Borges vuelva a elegir a un gnóstico, a quien se acusa “de renovar la herejía de los docetas”¹⁴³, entre otras cosas, como protagonista de uno de sus relatos —en este caso, un gnóstico del siglo XX—, reafirmando así una vieja fascinación por la heterodoxia, la desviación, lo que pudo tener particular relevancia en el contexto de la Argentina, fuertemente homogeneizadora, de los años cuarenta, dirigida por Perón, si bien no de un modo directo.

Demostrando nuevamente su preferencia por las formas ascéticas del gnosticismo, como la de los mandeos, Borges propone a Judas, como un *asceta del espíritu*, utilizando a Runeberg. Sus acciones habrían tenido como móvil:

¹⁴² O. C. I, p. 514.

¹⁴³ O. C. I, p. 515.

un hiperbólico y hasta ilimitado ascetismo. El asceta, para mayor gloria de Dios, envilece y mortifica la carne; Judas hizo lo propio con el espíritu. Renunció al honor, al bien, a la paz, al reino de los cielos, como otros, menos heroicamente, al placer. Premeditó con lucidez terrible sus culpas.¹⁴⁴

No solo eso, Borges se vale del teólogo sueco Nils Runeberg para ejecutar una atrevida proeza literario-teológica —en línea con su venerado Thomas De Quincey, quien ya había escrito un ensayo exaltando al desgraciado apóstol en 1853, del cual toma la cita “No una cosa, todas las cosas que la tradición atribuye a Judas Iscariote son falsas”¹⁴⁵—, consistente en reivindicar la figura del infame Judas, del mismo modo en que anteriormente había reivindicado la figura de Basíledes o la de los gnósticos, en general.

La obra capital de Runeberg no es ni más ni menos que *Der hemilge Frälsaren, El salvador secreto*. La versión alemana de *Der hemilge Frälsaren* habría sido ejecutada por Emil Schering, traductor del poeta, novelista, dramaturgo, pintor, fotógrafo y alquimista gnóstico sueco August Strindberg (1849-1912), “que fue por algún tiempo mi dios, a la diestra de Nietzsche”¹⁴⁶.

A diferencia de otros cuentos, mucho más intrincados en términos de trama, no obstante, «Tres versiones de Judas» no es más que una evocación o, si se prefiere, «reseña necrológica» acerca de Nils Runeberg y sus ideas sobre el apóstol maldito.

A diferencia de los antiguos padres de la iglesia, el narrador heterodiegético no pretende juzgar a Runeberg ni mucho menos, sino exponer, dar a conocer sus ideas heterodoxas al mundo. En cierto sentido, el narrador se comporta con Runeberg del mismo modo en que Runeberg se comporta con Judas, es decir, lo reivindica, lo rescata de la infamia, recordándolo.

Como ha sido señalado a propósito del papel de la mujer, o bien, de la serpiente del Edén, los gnósticos tenían la tendencia a reivindicar figuras y personajes que la tradición había relegado al olvido o la infamia, invirtiendo su signo, su significado, del mismo modo en que habían invertido el signo del Dios creador, convirtiéndolo en una deletérea figura menor. Los cainitas —aparentemente una secta gnóstica radical de tipo libertino, como los carpocratianos, que enaltecía la figura de Caín, por considerarlo el “señorial [*lordly*]

¹⁴⁴ Jorge Luis Borges, «Tres versiones de Judas», O. C. I, p. 515.

¹⁴⁵ O. C. I, p. 514.

¹⁴⁶ Jorge Luis Borges, «*Gubben Kommer*, de Gustav Janson», O. C. IV, p. 280.

revelador de la gnosis” según los defensores de la recta doctrina—, hicieron lo propio con Judas Iscariote, a quien contemplaban con una suerte de veneración, como aquel que había sabido consumir “el misterio de la traición”¹⁴⁷ y tal vez como el apóstol favorito de Cristo, bajo cuyas órdenes había actuado con el fin de acelerar el regreso del Cristo al cielo, donde se encuentra el verdadero padre. Además de la *Ascensión de Pablo*, los cainitas contaban con un texto de referencia denominado el *Evangelio de Judas*, al parecer encontrado en la década de los setenta junto a otro par de escritos gnósticos ya conocidos gracias a los descubrimientos de Nag Hammadi, como el *Primer Apocalipsis de Santiago* y la *Epístola a Felipe*. En el *Evangelio de Judas* se señala, entre otras cosas, que Judas no es un traidor de Jesús, sino su cómplice y que, más aún, es el discípulo favorito de Jesús, confirmando al menos una buena parte de las hipótesis formuladas por Nils Runeberg, quien cree haber descubierto “la clave que descifra un misterio central de la teología”¹⁴⁸, el misterio de la traición o la misma identidad secreta de Dios vuelto hombre.

La primera tesis o versión de Judas, incluida en el primer libro de Runeberg, *Kristus och Judas (Cristo y Judas)* sostiene básicamente que, como un espejo humano, “Judas refleja de algún modo a Jesús”¹⁴⁹, idea en que podemos reconocer los ecos de la conocida distinción entre *daemon* y *eidolon* que revisaremos con mayor detenimiento a propósito de «Los teólogos», lo que ciertamente escandalizó a los representantes de la fe oficial, llevando a Runeberg a modificar su posición original.

Argumentando “oblicuas razones de orden moral”¹⁵⁰, Runeberg sostuvo a continuación que, aceptando un sublime ascetismo más que cualquier otro motivo menos explicable como la tradicional codicia, Judas se habría envilecido hasta el extremo, creyéndose indigno de toda bondad, sacrificándose por los hombres, como el mismo Jesús, antes incluso que el mismo Jesús: “Judas buscó el infierno, porque la dicha del Señor le bastaba. Pensó que la felicidad, como el bien, es un atributo divino y que no deben usurparlo los hombres”. La segunda tesis había sido de este modo formulada.

¹⁴⁷ Wouter J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosticism and Western Esotericism*, «Cainites», p. 227-9.

¹⁴⁸ O. C. I, p. 514.

¹⁴⁹ O. C. I, p. 515.

¹⁵⁰ O. C. I, p. 515.

La tercera versión es, sin duda, la más escandalosa y blasfema, directamente enfrentada con la tradición. Según ella, Dios habría elegido a Judas para acceder al mundo y redimir a los hombres, Dios se habría identificado con el peor de los hombres.

Dios totalmente se hizo hombre, pero hombre hasta la infamia, hombre hasta la reprobación y el abismo. Para salvarnos, pudo elegir cualquiera de los destinos que traman la perpleja trama de la historia; pudo ser Alejandro o Pitágoras o Rurik o Jesús; eligió un ínfimo destino: fue Judas.¹⁵¹

La *conciliatio oppositorum* o conciliación de los opuestos es ciertamente una especie de dispositivo característico en la obra de Borges, que resuelve los conflictos planteados por la narración por medio de la eliminación de uno de los términos de la ecuación, o bien, por medio de una especie de síntesis. Otros ejemplos de ello, pueden encontrarse en «Tema del traidor y del héroe» o «Los teólogos», con la que «Tres versiones...» guarda gran continuidad de tono en primer lugar. En el caso de «Tres versiones...», la oposición tradicional entre Jesús y Judas se resuelve por medio de una audaz identificación entre ambas figuras. Judas deja de ser un mero traidor, una sombra de Cristo para ser un igual, un precursor, un salvador secreto. O, según lo describe Williamson, para convertirse en “la blasfemia de un traidor-redentor”¹⁵².

Como lo señala Jaime Alazraki en *Versiones. Inversiones. Reversiones*, «Tres versiones de Judas» puede ser considerada en alguna medida como “una variación del tema de «Los teólogos», aunque de un modo por completo distinto. Borges reemplaza a Aureliano y Juan de Panonia, el ortodoxo y el hereje, con dos figuras antitéticas del Evangelio: Jesucristo y Judas Iscariote”¹⁵³.

Por nuestra parte, creemos que sería más justo decir que «Tres versiones...» constituye una suerte de *prefiguración* de «Los teólogos», en tanto parece haber sido redactado con bastante anterioridad, con la diferencia de que en «Tres versiones de Judas», es el propio Borges quien parece ocupar el lugar de Aureliano, si bien desprovisto de envidia. O una posición de algún modo análoga, en tanto es a través de sus palabras que nos enteramos de la peripecia teológica de Runeberg.

¹⁵¹ O. C. I, p. 517.

¹⁵² Edwin Williamson, *Borges. Una vida*, p. 302.

¹⁵³ Jaime Alazraki, *Versiones. Inversiones. Reversiones*, p. 66.

Como decíamos, el relato propuesto por «Tres versiones de Judas» es básicamente un retrato, una semblanza. La semblanza de un gnóstico del siglo XX absolutamente convencido de haber descubierto el nombre, la identidad secreta de Dios en el traidor Judas. Al menos esa es una de las tesis, lo que no significa que su descubrimiento haya implicado un sentimiento unívoco por parte del “hondamente religioso” Runeberg. Por el contrario, ellas fueron “materia de meditación y análisis, de controversia histórica y filológica, de soberbia, de júbilo y de terror. Justificaron y desbarataron su vida”¹⁵⁴, al mostrarle su verdadera identidad: la identidad de un delator, como la del propio Judas, quien había prefigurado su propio delito.

Como el ingeniero Herbert Ashe, de quien ya hemos hablado a propósito de «Tlön Uqbar Orbis Tertius», como el propio padre de Borges, Jorge Guillermo, Nils Runeberg muere en 1912, víctima de la ruptura de un aneurisma.

«Los teólogos»

«Los teólogos», perteneciente al libro *El Aleph*, de 1949, es otro ejemplo notorio de la directa influencia ejercida por la especulación religiosa en el imaginario de Jorge Luis Borges, específicamente la especulación gnóstica, pese a que, a diferencia de otros relatos, no exista ninguna referencia explícita a los nombres y las cosmologías de los primeros herejes, como en «El tintorero», «Tlön...» o «La biblioteca de Babel». Al menos, no de la misma forma, porque las teorías y conductas heréticas pululan por doquier.

La anécdota del cuento es simple, pero ha sido profusamente ornamentada con razones y silogismos que, de cualquier modo, son necesarias para crear la tensión del cuento, su peculiar pulso y delinear, de este modo, los respectivos retratos de los letrados antagonistas. «Los teólogos» trata, justamente, de la disputa entre dos teólogos, uno de los cuales se transforma en hereje y es implacablemente sentenciado a morir en la hoguera,

¹⁵⁴ O. C. I, p. 514.

luego de que el otro, su eterno rival, lo delata por medio de una de sus propias citas, interpretadas por las autoridades como una desviación de la recta doctrina. Tras la muerte de ambos, el victimario descubre que para la mente divina son, sin embargo, una misma persona.

Contrariamente a la estrategia de alusión y cita explícita utilizada en otras narraciones, «Los teólogos» constituye una verdadera puesta en escena o *dramatización* de la disputa entre dos posturas religiosas contrapuestas, la del ortodoxo y la del hereje: tesis y antítesis, a la que se llega a una suerte de síntesis, en el final. Con este propósito, Borges se vale de una suerte de parodia o remedo de las escuelas gnósticas y heréticas en general, representadas, en primer lugar, por “la secta de los *monótonos*” que “profesaba que la historia es un círculo y que nada es que no haya sido y que no será”¹⁵⁵ simbolizada por una Rueda y una Serpiente, y luego, por los *histriones*, para desencadenar la verdadera, secreta batalla entre los correligionarios Aureliano y Juan de Panonia. Los histriones son caracterizados de una forma similar a la utilizada por Ireneo para caracterizar a las diversas formas de gnosticismo, una de las fuentes reconocidas por Borges. El tono de reprobación es característico:

No hay heresiólogo que con estupor no refiera sus desaforadas costumbres. Muchos histriones profesaron el histrionismo; alguno se mutiló, como Orígenes; otros moraron bajo tierra, en las cloacas; otros, se arrancaron los ojos; otros (los *nabucodonosores* de Nitria) “pacían como los bueyes y su pelo crecía como de águila”. De la mortificación y el rigor pasaban, muchas veces, al crimen; ciertas comunidades toleraban el robo; otras, el homicidio; otras, el homicidio, el incesto y la bestialidad. Todas eran blasfemas; no sólo maldecían del Dios cristiano, sino de las arcanas divinidades de su propio panteón. Maquinaron libros sagrados, cuya desaparición deploran los doctos. Sir Thomas Browne, hacia 1658, escribió: “El tiempo ha aniquilado los ambiciosos Evangelios Histriónicos, no las injurias con que se fustigó su impiedad”.¹⁵⁶

No obstante, como el mismo texto lo plantea, “las herejías que debemos de temer son las que pueden confundirse con la ortodoxia”¹⁵⁷, que parece haber sido la exacta actitud de los padres o fundadores del cristianismo tal como lo conocemos hoy en día, llevándolos a escribir sendos tratados para ridiculizar o acabar con las supuestas desviaciones de la fe verdadera, su propia fe. No otra cosa es lo que sucede con Juan de Panonia y Aureliano. De

¹⁵⁵ O. C. I, p. 550.

¹⁵⁶ O. C. I, p. 553.

¹⁵⁷ O. C. I, p. 556.

un modo análogo a lo que sucedía con la mayor parte de las corrientes gnósticas, ambos pertenecen a la misma religión e incluso a la misma tendencia al interior del cristianismo, pero Aureliano envidia intensamente a Juan de Panonia y necesita superarlo, porque Juan es como una “enfermedad incurable” que lo atormenta día tras día, recordándole su inferioridad. Borges expone los sentimientos de Aureliano de un modo insuperable: “Hay quien busca el amor de una mujer para olvidarse de ella, para no pensar más en ella; Aureliano, parejamente, quería superar a Juan de Panonia para curarse del rencor que éste le infundía, no para hacerle mal”¹⁵⁸.

Aureliano, tal como Ireneo o Agustín, representa el punto de vista de los ortodoxos o ganadores de la historia, mientras que Juan de Panonia, a los heterodoxos o perdedores, como Carpócrates o Saturnilo, por mencionar solo un par de una legión, cuando “En lugar de tratar de purificarse de la más leve mácula de histrionismo, se esforzó en demostrar que la proposición de que lo acusaban era rigurosamente ortodoxa”, discutiendo con sus jueces y cometiendo “la máxima torpeza de hacerlo con ingenio y con ironía”¹⁵⁹, al punto de no conservarse más de veinte palabras de una obra al parecer prolífica y brillante.

Al menos dos de las supuestas obras de Juan de Panonia son citadas en el transcurso del cuento: *De septima affectione Dei sive eternitate* (*De la séptima afcción de Dios o de la eternidad*), *Adversus annulares* (*Contra los anulares*), evocativa, por lo demás, de los verdaderos textos de los heresiólogos y declarado “pestilente”, luego de ser declarado culpable de herejía. Como en tantos otros cuentos de Borges, uno de los temas más importantes de este cuento es el de la identidad. En este caso particular, el tránsito se da desde la divergencia, la división, a la convergencia y la unidad. Tesis, antítesis: síntesis, para decirlo con los términos de la dialéctica hegeliana.

Más allá de la anécdota principal, relativamente sencilla, es posible afirmar que «Los teólogos» es un texto marcadamente paródico, una especie de pequeña enciclopedia de herejías. Ante nosotros desfilan nombres de sectas tales como los *monótonos* o *anulares* y los *histriones* o *especulares*, *abismales*, *cainitas* y *simulacros*; también los *proteicos* y los *arrianos*. Todas ellas herejías inventadas, principalmente, a partir de nombres o herejías

¹⁵⁸ O. C. I, p. 551.

¹⁵⁹ O. C. I, p. 555.

verdaderas, procedimiento de combinar lo real con lo imaginario caro a Borges, como lo hemos visto a propósito de «Tlön...».

Si bien es cierto, *monótonos* y *especulares* son nombres inventados por Borges, la denominación de *cainitas* corresponde a una secta gnóstica efectiva que tenía como modelo a Caín, como los *setianos* tenían por modelo a Set, el tercer hijo de Adán y Eva. Como lo hemos visto anteriormente, no era infrecuente que los gnósticos invirtieran el sentido de algunas figuras o símbolos tradicionales con el fin de manifestar su desacuerdo frente a las autoridades ortodoxas, como en el caso de Eva, María Magdalena o el propio Jehová, a quien denuncian como el vanidoso demiurgo, o alguno de los arcontes, dependiendo de la tendencia o el maestro particular. La serpiente, símbolo de la herejía monótona, sin ir más lejos, era venerada por ofitas, naasenos y peratas. Al igual que a Eva o Caín, se la consideraba un principio de sabiduría, por haber alentado a Adán a revelarse contra el malvado demiurgo, el dios de los judíos, según Valentín, de sesgo claramente antisemita.

El nombre alternativo de *simulacros*, por otra parte, apunta al “yo inferior” o *eidolon* de ciertas doctrinas gnósticas, cuestión importantísima en la medida de que esta idea parece constituir de algún modo el trasfondo o *hipotexto* de la narración. No es aventurado, en este sentido, admitir que Aureliano bien puede considerarse como el *simulacro* o *eidolon* de Juan de Panonia, su yo inferior, transido de rencor y envidia por Juan. El fuego es comúnmente asociado al espíritu y Juan efectivamente se convierte en fuego, espíritu puro, como el mago de «Las ruinas circulares», con la diferencia de que, en este caso, las llamas no le serán en absoluto indiferentes, sino que comportarán una verdadera anagnórisis, como todas las instancias de muerte que Borges nos presenta:

La hoguera iba a llevárselo, cuando Aureliano se atrevió a alzar los ojos. Las ráfagas ardientes se detuvieron; Aureliano vio por última vez el rostro del odiado. Le recordó el de alguien, pero no pudo precisar el de quién. Después, las llamas lo perdieron; después gritó y fue como si un incendio gritara.

Como en el momento de recordar una frase que ha escrito con el fin de refutar a los histriones, a Aureliano le cuesta o no puede recordar la procedencia de las palabras o la semejanza del rostro. En las palabras de Juan, ha encontrado sus propias palabras. En el rostro consumido por el fuego, Aureliano ha contemplado por única, por última vez, su verdadero rostro y no la falsa figura de su *eidolon*. Nuevamente, como en «El tintorero...»,

el verdadero rostro es un rostro desfigurado, de contornos evanescentes; no la rígida inmovilidad de la máscara.

La prueba definitiva de la identidad compartida de los teólogos nos la da la línea final: “en el paraíso, Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima) formaban una sola persona”¹⁶⁰.

Tal vez no sea del todo inútil agregar que «Los teólogos» puede ser considerado un verdadero evangelio herético con toda propiedad en tanto constituye la dramatización de la herejía monótona, según la cual “todo hombre es dos hombres y que el verdadero es el otro, el que está en el cielo (...) Muertos, nos uniremos a él y seremos él”¹⁶¹.

«La casa de Asterión»

Refiriéndose al famoso relato «La casa de Asterión», Enrique Anderson Imbert señala que “otro de los temas que Borges suele desarrollar en sus cuentos” es el tema de “un dios tan caótico como su creación”¹⁶², en el que pareciera resonar el tema del Dios-creador celoso, tan caro al gnosticismo. Recordemos que, de un modo análogo al demiurgo valentiniano, en un momento del relato, Asterión se imagina a sí mismo como el creador del universo: “Quizá yo he creado las estrellas y el sol y la enorme casa, pero ya no me acuerdo”¹⁶³.

Como hemos podido percibir y, esperamos, demostrar, la idea de un demiurgo o un dios creador inferior parece haber calado hondo en la imaginación de Borges. Aparte de jugar con ella en múltiples textos, la conjura repetidamente, incluso tomando otros autores más alejados del gnosticismo como fuente. El caso del filósofo David Hume, por ejemplo:

El mundo —escribe David Hume—es tal vez el bosquejo rudimentario de algún dios infantil, que lo abandonó a medio hacer, avergonzado de su ejecución deficiente; es obra de un dios subalterno, de

¹⁶⁰ Jorge Luis Borges, «Los teólogos», en O. C., I, p. 556.

¹⁶¹ Jorge Luis Borges, «Los teólogos», en O. C., I, p. 553.

¹⁶² Enrique Anderson Imbert, «Un cuento de Borges: «La casa de Asterión»», en Jaime Alazraki (ed), *Jorge Luis Borges*, p. 142.

¹⁶³ O. C. I, p. 570.

quien los dioses superiores se burlan; es la confusa producción de una divinidad decrepita y jubilada, que ya se ha muerto” (*Dialogues Concerning Natural Religion*, V, 1779).¹⁶⁴

No obstante, esta similitud está lejos de ser la única. La misma imagen del laberinto, de sistemática permanencia en toda la creación de Borges, y que tanto preocupó a Ana María Barrenechea, podría considerarse como una suerte de modulación del concepto gnóstico del universo, compuesto de diversas esferas o cielos, tratado por nosotros anteriormente, concepto que alcanza una suerte de paroxismo en la cosmología basilidiana, en que su número alcanza la conocida cifra de 365, cifra temporal con la que el demiurgo habría querido imitar la inefable infinitud de las regiones pleromáticas donde habita el inaccesible Dios verdadero.

El laberinto es sin duda alguna uno de los motivos que no solo identificamos de modo casi automático con la literatura de Jorge Luis Borges sino también una potente figura que ejemplifica la concepción negativa de Borges acerca del mundo, como un orden rígido, maligno, de algún modo degradado, dentro del cual se encontraría inmerso el hombre, del mismo modo en que los gnósticos se referían al cosmos. Como lo señala Jonas:

La divinidad del orden cósmico deviene lo opuesto a lo divino casi por exageración. El orden y la ley son aquí también el cosmos, pero un orden rígido y hostil, una ley tiránica y maligna, desprovistos de significado y bondad, extraños a los propósitos del hombre y a su esencia interna, sin sentido para su comunicación y afirmación. Un mundo vaciado de contenido divino tenía su propio orden: un orden vacío de divinidad.¹⁶⁵

Un orden “rígido y hostil” nos remite directamente a las opresivas bibliotecas de Borges, absurdas construcciones arquitectónicas carentes de significado y por cierto bondad en donde los individuos no hacen más que perderse, buscando inútilmente un libro que no existe, un signo perdido, el nombre de Dios.

Es posible verificar uno de los puntos de encuentro entre la fantasía borgeana y el gnosticismo en una observación del propio Borges: “Lo común a esas narraciones es lo que importa: nuestra temeraria o culpable improvisación por parte de una divinidad deficiente, con material ingrato”¹⁶⁶. El hombre, de acuerdo a la mayor parte de las cosmogonías

¹⁶⁴ Citado por Borges en «El idioma analítico de John Wilkins», O. C., p. 86.

¹⁶⁵ Hans Jonas, *La religión gnóstica*, p. 269.

¹⁶⁶ O. C. I, p. 214.

gnósticas, habría sido creado por divinidades inferiores, ya que el Dios padre constituye un ser inmóvil e inaccesible que habita en las etéreas regiones pleromáticas, equivalentes de algún modo al *topos uranos* platónico del que proceden las ideas.

«El evangelio según Marcos»

Tal vez no sea del todo inadecuado añadir que, a semejanza de los maestros gnósticos, Borges llegó incluso a crear su propia versión de la vida y los hechos de Cristo en «El evangelio según Marcos», aparecido por primera vez en *La Nación*, el 2 de agosto de 1970, y posteriormente incluido en *El informe de Brodie*, del mismo año.

Interesante resulta señalar a propósito de esto mismo que, según Clemente de Alejandría, el apóstol Marcos, a quien parece parodiar Borges, tenía en realidad tres evangelios, adaptados a tres niveles de entendimiento distintos. El primero, aceptado en el Nuevo Testamento, tendría como fin dirigirse a los principiantes, mientras que su evangelio secreto, se reservaba a quienes se hallaban en vías de perfeccionamiento. Por último, un tercer evangelio, oral, revelaba la gnosis a los verdaderamente preparados¹⁶⁷.

«El evangelio según Marcos», pertenece al tipo de relatos paródicos en que Borges se complace releendo o transformando algunas ideas o dogmas de la religión cristiana. En este caso, el texto parodiado no es ni más ni menos que el «Evangelio de Marcos», uno de los llamados evangelios sinópticos sobre los que se fundamenta la fe cristiana tradicional; más precisamente, los momentos finales de Cristo en la tierra. Los evangelios sinópticos son tres de los evangelios canónicos: el de Marcos, el de Mateo y el de Lucas. El calificativo “sinóptico” dice relación con la posibilidad de ser estrechamente comparados, y proviene del griego *συν* (*syn*, "junto") y *οπισ* (*opsis*, "ver"). Como siempre, la parodia no es, sin embargo simple, directa, sino más bien *oblicua*, como gran parte de las parodias borgeanas, aunque no sea necesario realizar un esfuerzo interpretativo demasiado intenso

¹⁶⁷ Timothy Freke y Peter Gandy, *Los misterios de Jesús*, pp. 143-4

como para descifrar las equivalencias insinuadas por el texto entre los *dramatis personae* del texto bíblico y el relato de Borges.

Así, por ejemplo, no es demasiado aventurado reconocer en el estudiante de medicina Baltasar Espinosa una versión criolla de Jesucristo. Una versión verosímil y moderna, por así decirlo, adaptada al medio sudamericano. Varias son las marcas textuales que sustentan nuestra hipótesis. De partida, al igual que en el caso de Jesucristo su vocación es la curación. Del alma de los hombres en el caso del este; del cuerpo, en el caso del personaje borgeano. Por medio de la palabra o la imposición de manos en el primero; por medio de la ciencia moderna, en el segundo. Fuera de su apellido —evocativo de la corona de espinas que se fijó en la cabeza de Cristo, una vez crucificado, de acuerdo con la tradición—, uno de los rasgos con que se individualiza a Espinosa es “esa facultad oratoria que le había hecho merecer más de un premio en el colegio inglés de Ramos Mejía”¹⁶⁸ y “una casi ilimitada bondad”, características tan propias del Jesucristo que discutía acerca de las escrituras con las autoridades de su época como su proverbial bondad. En 1928, que es la supuesta fecha de los acontecimientos, Baltasar Espinosa tiene treinta y tres años, edad cristológica por antonomasia, faltándole solo “una materia para graduarse, la que más lo atraía”¹⁶⁹. Sin forzar demasiado al texto, creemos que esta materia faltante representa, justamente, el sacrificio de la crucifixión, que le permitió resucitar y subir a los cielos junto al padre.

Los Gutre o Guthrie —puesto que sus orígenes son, en realidad, escoceses—, con quienes se relaciona Espinosa, implican un mayor grado de ambigüedad. Lo más sencillo es relacionarlos con los romanos, con quienes los mismos Gutre se identifican, luego de familiarizarse con la palabra del apóstol Marcos, que Espinosa les lee repetidamente, si bien es cierto, también podrían ser interpretados como una reducida forma de feligresía o del propio círculo apostólico. Por otra parte, también podrían ser leídos como una versión degradada de la trinidad cristiana, constituyendo, por lo tanto, uno de esos reflejos especulares que tanto atraen a Borges: “Los Gutre eran tres: el padre, el hijo, que era

¹⁶⁸ O. C. II, p. 444.

¹⁶⁹ O. C. II, p. 444.

singularmente tosco, y una muchacha de incierta paternidad”. El espíritu santo es considerado como una entidad femenina de acuerdo con ciertas corrientes gnósticas.

Borges no solo escribió su propia versión de uno de los evangelios sinópticos, también se permitió crear su propio decálogo o tabla de valores, un decálogo que intencionalmente dejó incompleto, como si se tratase de un documento encontrado, tal como fueron encontrados los propios evangelios gnósticos.

A propósito de «El evangelio...», no es posible dejar de señalar que su argumento puede considerarse como un eco lejano del relato «El tintorero enmascarado Hákim de Merv», aunque, en este caso, desprovisto de todos los oropeles exotistas de este último, como si efectivamente el tema de “un dios que se hace sacrificar en el Gólgota”¹⁷⁰ que Borges señala como uno de los dos grandes temas de la literatura universal pudiera considerarse como un tema que Borges se complace en modular una y otra vez, como si contuviera alguna de las claves estructurales de su imaginario. Mientras que en «El evangelio...» se parodiaba uno de los evangelios canónicos de la Biblia, en «El tintorero...» lo parodiado es justamente uno de los sistemas gnósticos que había despertado la precoz curiosidad de Borges.

«El informe de Brodie»

Por último y aunque parezca un tanto arriesgado, tal vez no sea del todo inapropiado relacionar las tres clases de hombres o comunidades que opone «El informe de Brodie», incluido en el libro de cuentos del mismo nombre (1970), con los tres tipos de cristianos preconizados por el gnosticismo, esto es los hombres-mono (*Apemen*), los Yahoos (*Mlch*) y la comunidad occidental representada por el propio David Brodie del cuento de marras, con los cristianos «materiales», los «psíquicos» y los «espirituales» (*pneumáticos*, del griego *pneuma*), representados por los propios gnósticos que se disputaban la verdad en los primeros años del cristianismo.

¹⁷⁰ O. C. II, p. 446.

Los cristianos «materiales» corresponden a la más baja categoría de comprensión. Por definición, no pueden salvarse, tal como los hombres-mono aludidos en el cuento. Los «psíquicos», por su parte, corresponden a los cristianos “ortodoxos” del siglo II, una especie de comunidad degenerada para los gnósticos, una comunidad caída desde un estado de comprensión *superior* (el de la escritura, representada por los vestigios rúnicos encontrados por Brodie), cuya comprensión es estrecha y conformista, mientras que los «espirituales» representan a los iniciados en la *gnosis*, el conocimiento íntimo de la verdad divina por medio del cual se accede a la salvación, de acuerdo con estos últimos.

Es muy probable que en lo inmediato, es decir, el momento de la escritura de su cuento, Borges haya tenido en mente otro tipo de oposiciones, tales como las que se desprenden del viejo tópico sarmientino de *naturaleza* versus *cultura* en el contexto de la incipiente modernización argentina: los indios, los gauchos y los bonaerenses, pero admitiendo la multiplicidad de lecturas posibles de todo texto literario y, más aún, de los propios textos borgeanos, en que el principio de la ambigüedad pareciera ser conscientemente forzado en cada intento, creemos que una lectura de alcances teológicos tal vez no se encuentre del todo descaminada. Después de todo, el tema religioso es explícitamente abordado en el texto ya que Brodie es, como misionero, un representante de la civilización cristiano-occidental que prevaleció luego de la desaparición de tradiciones como la gnóstica, solo que en este caso se habría producido un desplazamiento del principio espiritual, *gnóstico*, a un representante de la fe protestante, lo que, después de todo, tal vez no constituya un vínculo tan antojadizo, considerando que los protestantes surgieron del cisma ocasionado por otro tipo de herejes, propios de su tiempo: Lutero, Calvino, Zuinglio.

TERCERA PARTE

La teoría del *idiotipo*

[...] hay un solo sujeto, que [...] es cada uno de los seres del universo y que estos son los órganos y máscaras de la divinidad.

Jorge Luis Borges, «Tlön, Uqbar Orbis Tertius».

Como en cada autor, es posible constatar caracteres literarios típicos en la obra de ficción de Jorge Luis Borges. La frecuencia de éstos, creemos, es sintomática de un desplazamiento biográfico del autor a su material literario, un desplazamiento que deviene de algún modo necesario, consustancial a su producción, en la medida de que se relaciona con sus motivaciones íntimas, sus inescapables preocupaciones. A estos caracteres les llamaremos *idiotipos* —concepto que nada tiene que ver con su par biológico, con el fin de no suscitar las suspicacias de Alan Sokal—; por el contrario, se hace eco de nociones tales como *idiolecto* en tanto “conducta lingüística de un hablante individual”¹⁷¹ o “empleo de una lengua por una sola persona, su lenguaje o «estilo» individual”¹⁷², sin la menor intención de entrar en una polémica de tipo lingüístico—, con el fin de designar el personaje, o los personajes iterativos de un autor determinado, que suele encarnarse o manifestarse con diversas máscaras, matices o entonaciones a lo largo de su producción, una suerte de fantasma capaz de vestirse con diversos trajes, que tal vez guarde más de alguna semejanza con la relación existente entre los conceptos gnósticos de *daemon* y de *eidolon*, o entre el de tipo y carácter.

El idiotipo ciertamente puede ser tan general como el *arquetipo* o el *estereotipo* e incluso puede llegar a confundirse con alguno de aquellos, en algún ocasión, si bien es cierto su particularidad radica en lo que un autor dado hace con él, el modo que tiene de desplegarlo, desarrollarlo, transformarlo, en el caso de que esta suerte de evolución efectivamente tenga lugar. No es ninguna medida un personaje o carácter específico de un

¹⁷¹ Theodor Lewandowski, *Diccionario de Lingüística*, p. 183-4.

¹⁷² Angelo Marchese y Joaquín Forradellas, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, p. 205.

autor, sino una *abstracción*, inducida a partir de sus personajes concretos. Al menos, a partir de los personajes más representativos de cada autor, aquellos personajes en los cuales un autor suele implicarse de un modo más íntimo y entrañable. Los personajes específicos de un autor no son sino las encarnaciones de lo que hemos denominado idiotipos, si bien es cierto los idiotipos pueden ser más o menos rudimentarios, dependiendo del autor, en la medida de que el concepto o la idea que vehiculen adquiera mayor o menor complejidad, detalle, realidad.

Dichos personajes o si se prefiere *vectores*, postulamos, son más bien limitados en la medida de que representan mejor que otros una suerte de desdoblamiento del propio autor, al menos en los términos de su implicación textual, con el fin de no caer en un automático biografismo, si bien es cierto suscribimos la tesis de que toda literatura es una manifestación necesariamente autobiográfica, si bien deformada, alterada, desplazada, consciente o inconscientemente, por el escritor, como ocurre en los propios sueños; teoría que, como bien lo recuerda Borges, es suscrita por Jung¹⁷³, habiendo sido en alguna medida implicada por Freud, de quien derivó su heterodoxa «psicología de las profundidades», y también por el mismo Borges, si bien es cierto, su postura no es por completo consistente en el tiempo, atenuándose considerablemente con el paso de los años. Es así como en una temprana «Profesión de fe literaria» llega a afirmar tajantemente que: “Este es mi postulado: toda literatura es autobiográfica, finalmente. Todo es poético en cuanto nos confiesa un destino, en cuanto nos da una vislumbre de él”¹⁷⁴ Por otra parte, en «El escritor argentino y la tradición», conferencia dictada en el Colegio Libre de Estudios Superiores en el año 1951, vuelve a insistir sobre el punto, denominando “sueño voluntario” a la “creación artística”¹⁷⁵.

Esta última aclaración no implica que un idiotipo no pueda constituir, en ocasiones, una “mera proyección del autor, ligeramente disfrazada”, que es la forma utilizada por

¹⁷³ “[...] mucho después, el suizo Jung, en encantadores y, sin duda *exactos* volúmenes, equipara las invenciones literarias a las invenciones oníricas, la literatura a los sueños. [Las cursivas son nuestras]”, en Jorge Luis Borges, «Nathaniel Hawthorne», O. C. II, p. 59.

¹⁷⁴ Jorge Luis Borges, «Profesión de fe literaria», en *El tamaño de mi esperanza*, p. 128. (Es justo decir que este ensayo, junto con el libro al que pertenecía —*El tamaño de mi esperanza*—, fue curiosamente marginado de sus obras completas, siendo exhumado tardíamente.)

¹⁷⁵ Jorge Luis Borges, O. C. I, p. 274.

Borges para referirse a algunos de los personajes de Nathaniel Hawthorne¹⁷⁶, cuando dicha elaboración de los materiales autobiográficos no se ha mostrado lo suficientemente eficaz como para desprenderse de su origen autorial. Considerar al mismo personaje de Borges en sus ficciones como un ejemplo de esta clase de proyección ligeramente disfrazada podría sin duda conducirnos en la dirección equivocada, lo que no impide que este mismo desdoblamiento homónimo, en alguna medida paródico del propio autor argentino, pueda constituir un idiotipo clave en la producción de Borges.

Sumado al de Borges-personaje, creemos que otro de los idiotipos más relevantes del imaginario borgeano sin duda se encuentra representado por el «heterodoxo», personaje situado en la periferia de una tradición cultural central o hegemónica, y cuya posición o situación *extraterritorial* lo pone en relación polémica y marginal respecto a ésta, incluso *agonística*, para ponerlo con palabras de Harold Bloom.

La literatura de Borges indudablemente se solaza en los *heterodoxos*, ya sean reales o ficticios: el caso de el teólogo gnóstico Nils Runeberg, de «Tres versiones de Judas», puede considerarse como uno de los más evidentes, en tanto pretende rehabilitar la figura del apóstol que vendió al propio Cristo, el traidor por antonomasia, como los mismos cainitas, contradiciendo a toda la tradición; Hákim, profeta gnóstico frente a la fe ortodoxa del Islam, en «El tintorero enmascarado...», como lo hemos visto, podría seguirle en importancia. El soberbio teólogo Melanchton (del griego «tierra negra»), del pequeño cuento «Un teólogo en la muerte» constituye otras de las múltiples encarnaciones del idiotipo del heterodoxo, que fascina a Borges, inspirado probablemente en el teólogo alemán Philipp Melanchthon (1497-1560), discípulo de Lutero, considerado hereje por sus correligionarios debido a sus denodados esfuerzos conciliatorios entre católicos y protestantes, y al interior del mismo protestantismo. Como algunos gnósticos, que creían innecesarias las obras para ser salvado, el anatema de Melanchton ha sido negar el principio de la *caridad*, razón por la cual parece haber sido condenado a un infierno paradójico, que reproduce los rasgos de su propia casa volviéndose paulatinamente más irreal y fantasmagórico, quedando finalmente a merced de los demonios, como su esclavo. Borges

¹⁷⁶ Jorge Luis Borges, «Nathaniel Hawthorne», O. C. II, p. 59.

atribuye o deriva esta narración del libro *Arcana Coelesti* perteneciente a otro de sus heterodoxos predilectos, el místico sueco Emanuel Swedenborg.

Pero los heterodoxos no pertenecen únicamente al campo de la teología, por cierto, pese a ser este uno de los más evidentes. Respecto al campo de la literatura, podemos mencionar sin duda alguna al propio Pierre Menard, quien ha tenido la delirante idea de reescribir *El Quijote* palabra por palabra, a Herbert Quain y, en alguna medida, también al mismísimo Evaristo Carriego, que Borges quiso rescatar de un olvido más o menos seguro. El prodigioso autista que es Ireneo Funes es sin duda una especie de heterodoxo en la propia vida, un asceta extremo o una divinidad ajena al mundo, que se solaza en su propio pensamiento infinito, en la oscuridad de habitación. En el abigarrado microcosmos de los trabajos ensayísticos podemos mencionar sin duda alguna a Thomas De Quincey, en quien Borges encontró inspiración para escribir favorablemente acerca de Judas, entre otras materias; al místico sueco Emanuel Swedenborg, y especialmente al poeta John Donne como postulador de la blasfematoria teoría de la muerte voluntaria o suicidio de Cristo en *El Biathanatos*», teoría únicamente comparable a las especulaciones de un Basílides o un Nils Runeberg acerca de Judas. Los ejemplos de heterodoxia se multiplican indefinidamente en la obra de Borges. Innecesario insistir sobre el punto.

En cierta forma, se trata aquí de adaptar la teoría clásica de los caracteres, circunscribiéndola al imaginario individual de un autor dado. En efecto, cabe identificar en Borges una serie de encarnaciones, familiarizadas con el gran idiotipo del «heterodoxo» y, por derivación, con la del converso, la del blasfemo, el hereje, el suicida y el homicida virtuosos, el plagiario, el suplantador y, por último, aunque no por esto menos importante, con el del propio Borges, como lo hemos dicho más arriba. Este repertorio *fantasmático* no es en absoluto accidental; por el contrario, se articula orgánicamente en torno al tema de la *identidad*, definida como la pertenencia a una tradición o la deriva individual que supone su rechazo.

Relacionado con lo anterior, podemos postular la existencia de un tercer idiotipo de similar relevancia. Nos referimos al idiotipo del «testigo». Su función en Borges es la de dar cuenta de un evento o peripecia y al mismo tiempo, relativizarla por medio de la introducción de testigos subordinados, pistas falsas, glosas eruditas en cascada, y escenarios

conjeturales o contrafactuales. De tal suerte, si el idiotipo del heterodoxo desarrolla la problemática de la identidad, el testigo procede de igual forma con el tema del origen o la *legitimidad*.

En el caso de Borges, los dispositivos de persuasión no tienden a constituir el ideal de prueba plena, como lo planteaba la *mímesis* literaria moderna. Tal como lo sugiere Auerbach, Occidente evolucionó de formas narrativas míticas y alegóricas a realistas y objetivistas, lo que es de algún modo ilustrado por el nacimiento de la novela moderna. En el libro IX de *El Quijote*, evocado por el mismo Borges en *Otras Inquisiciones*, por ejemplo, ocurre un excursu metanarrativo en que el mismo Cervantes aparece como traductor de un original árabe escrito por Cide Hamete Benengeli: tal episodio pone de manifiesto el déficit de legitimidad del autor respecto de una narración y la necesidad de dotarla de una filiación idónea en comparación a otro tipo de narraciones legitimadas o autorizadas por un contexto cultural mayor, tal como las escrituras bíblicas o El Corán.

Paradójicamente, Borges renuncia a la estrategia *objetivista*, optando por un horizonte de verosimilitud equívoco, inestable, poroso. El idiotipo del «testigo» en Borges busca persuadirnos de modo oblicuo, dejando al lector la posibilidad de resolver las eventuales contingencias del relato por su propia cuenta. De manera concomitante, el estilo de exposición que asume el narrador testigo deviene necesariamente *irónico*. Por supuesto, nos referimos a la noción de ironía en el sentido propiamente retórico, en tanto figura de interlocución que supone dos niveles de audiencia, uno iniciado y otro profano. La ironía es, pues, una forma de esoterismo; encubre, custodia, preserva un saber excluyente. La ironía característica de Borges no es un elemento gratuito ni accesorio, menos un mero tono, sino una estrategia necesaria en alguna medida impuesta por la problemática de la identidad y el origen. Por medio de la ironía, Borges logra el distanciamiento y la libertad que el filósofo Walter Biemel¹⁷⁷, por lo demás, discípulo de Heidegger, destaca de la ironía romántica, respecto de la ironía socrática tradicional, debido a la mediación de la filosofía idealista alemana, principalmente, Schlegel, a la hora de manejar sus propios temas.

En esta misma línea de razonamiento, tal vez sea posible aventurar la hipótesis de que tanto el gnóstico como el hereje en tanto personaje recurrente al interior del sistema

¹⁷⁷ Cf. Walter Biemel, «La ironía romántica y la filosofía del idealismo alemán», *passim*.

narrativo borgeano constituye una subcategoría del idiotipo del heterodoxo, una suerte de encarnación particular, del mismo modo en el personaje Borges constituye, por su parte, una encarnación del idiotipo del testigo.

Borges como gnóstico negativo

Ciertamente, hay tantas versiones del gnosticismo como intérpretes. Harold Bloom se ubica en el margen más extremo y flexible de los exegetas contemporáneos, acaso como consecuencia de no ser él mismo un especialista en historia de religiones. En efecto, Bloom equipara en gran medida el gnosticismo con la tradición hermética subyacente a las tres grandes religiones monoteístas. En este sentido, el crítico estadounidense suele hacer intercambiables la imaginación poética con la religión bajo su especie esotérica, más concretamente, la gnosis occidental.

Convergiendo en gran medida con nuestra propia opinión respecto de Borges, Bloom califica al autor argentino como un “gnóstico paródico”, si bien no se extiende exhaustivamente sobre el punto. Más que la precisión de sus puntos de vista o sus conceptos, Bloom prefiere el fogonazo, el golpe de efecto retórico inusual, la aproximación de conceptos muchas veces dispares en el espacio y el tiempo.

En realidad, Bloom identifica la problemática de la literatura modernista, por lo menos desde el romanticismo, con los temas esenciales del pensamiento gnóstico: el autoconocimiento como redención y la experiencia del mundo como un fenómeno hostil.

Una estética gnóstica mantendría que las obras de arte devienen objetos de miedo aun para sus propios creadores, toda vez que las estatuas o poemas son obras de auténtico conocimiento [...] Friedrich Schlegel sostuvo que la verdadera estética era la Cábala, intuición elaborada parcialmente en nuestro tiempo por Walter Benjamin, un gnóstico genuino, quien tomaba el asunto seriamente; a diferencia de este, Borges [elabora esta intuición] paródicamente.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Harold Bloom, *Agon: Towards a Theory of Revisionism*, p. 56.

Cabe preguntarse, a estas alturas, a qué se refiere precisamente Harold Bloom con el término “paródico”. En la retórica clásica, parodia constituye una figura semántica en virtud de la cual un contenido es utilizado, actualizado (*performed*) en un nivel inferior al convencional. En suma, una vulgarización deliberada que pretende aligerar, menoscabar, tergiversar, ridiculizar una idea, motivo o carácter. A partir de Bajtín, parodia adquiere el valor de resorte maestro en la “carnavalización literaria”. En otras palabras, la parodia se convierte en una herramienta de crítica frente a los poderes y jerarquías tradicionales.

Tal vez sea aventurado sostener que Borges sea paródico en este último sentido. En cambio, una categoría contigua a la de parodia como lo es la de ironía representa un rasgo permanente en la narrativa borgeana. Pese a que el propio Bloom omite mencionarlo, fue Friedrich Schlegel el mayor responsable de introducir la ironía como una estrategia discursiva privilegiada en el *Frühromantik* o romanticismo temprano. En uno de sus fragmentos filosóficos, el crítico alemán argumenta:

La filosofía es la auténtica patria de la ironía, a la que queremos definir como belleza lógica [...] Solo la poesía puede alzarse hasta la altura de la filosofía [...] Hay poemas antiguos y modernos que, de forma general, respiran el aliento divino de la ironía. En ellos vive en verdad la bufonería trascendental; en el interior, el ánimo que todo lo abarca y se alza infinitamente sobre todo lo condicionado.¹⁷⁹

Sin duda, el no iniciado en los misterios de la filosofía profesional, puede ser llevado a confusión por las licencias y efusiones de un pensador como Schlegel. Así, cuando este alude a la “belleza lógica” trata de dar cuenta, más bien, de la potencia creadora del Logos o espíritu que de otra cosa. Necesariamente, el Logos debe desplegar todas sus virtualidades a través de un constante proceso de contradicción interna. Tal proceso no es otro que la ironía, suerte de diálogo del verbo consigo mismo. Por lo visto, nos hallamos frente a una formulación primitiva de la posterior dialéctica hegeliana. Ahora bien, la materia a la cual debe dar expresión la ironía romántica no es otra cosa que *lo sublime*, es decir, “el ánimo que todo lo abarca y se alza infinitamente sobre todo lo condicionado”.

Si aceptamos, por tanto, que Borges es un ironista, lo es en un sentido estrictamente romántico. La vocación de la ironía en Borges es la de prestar forma a lo sublime como tal:

¹⁷⁹ Friedrich Schlegel, *Fragmento 42*. Citado en «Ironía clásica e ironía temprano-romántica. Prehistoria de la dicción», de Breno Onetto M, p. 7. Disponible en: <http://www.humanidades.uach.cl/articulos/onetto2.pdf>

fenómeno estético que trasciende el marco de la experiencia subjetiva y precipita al espectador a una situación límite. Tal como sus precursores románticos, lo sublime se acerca peligrosamente a la mortalidad. De tal suerte, esta disposición es actualizada por Borges bajo las formas del duelo, entendido como enfrentamiento entre dos individuos, y el suicidio como autoconocimiento.

Tal conclusión se justifica en virtud de los vasos comunicantes que ligan al romanticismo filosófico y al gnosticismo. Ambos comparten un idealismo radical, que contempla el mundo como simulacro; una teología emanantista o, si se quiere, gradualista; una piedad individualista —por lo demás, característica del protestantismo—, y la expectativa de redención por medio de un acto sublime.

¿Es entonces Borges un gnóstico paródico? A nuestro juicio, lo es solo en la medida de que participa de la herencia del romanticismo filosófico, como hemos puesto de manifiesto anteriormente a propósito de su relación con Arthur Schopenhauer. En cualquier caso, más preciso sería decir “irónico” en vez de “paródico”. Como vimos antes, la ironía, de un modo semejante a la mayéutica, es una estrategia para “hacer hablar” al Logos, estrategia percibida a través de la experiencia de lo sublime.

Hay, sin embargo, un elemento discrepante entre la gnosis y Borges en tanto «autor implicado» por sus relatos. Aunque la cuestión es discutible, numerosos investigadores, entre los que cabe destacar al gran especialista en religión Mircea Eliade, atribuyen a la gnosis una antropología, por así decirlo, optimista. En otras palabras, le otorgan a esta una virtud soteriológica: el individuo se redime por medio del autoconocimiento. Este concepto ha hecho especialmente atractiva la gnosis para ciertas corrientes contemporáneas, tales como el psicoanálisis jungueano y la filosofía de las religiones. Por contraste, Borges, si bien gnóstico por afinidad en muchos de sus temas, postula una especie de redención negativa, toda vez que la muerte sacrificial constituye la anagnórisis final del protagonista.

La gnosis borgeana

Como lo hemos señalado a propósito del idiotipo del heterodoxo encarnado en el personaje del gnóstico, la temática existencialista de la *identidad* es indudablemente una de las grandes obsesiones o centros gravitatorios de Borges a lo largo de toda su producción, manifestándose en los diversos géneros practicados a lo largo de su prolífica carrera, ya sea a propósito de sí mismo o de algún otro, en el que Borges, en tanto «autor implicado» por su escritura se proyecta. De acuerdo con la fórmula acuñada por Robin Lefere, “la heterobiografía desemboca en la autobiografía”¹⁸⁰, la biografía de otro facilita la oportunidad para desplegar los motivos o temas de una autobiografía, aunque sea parcial, del propio autor.

Dicha temática de la identidad —en tanto interrogación, búsqueda, hallazgo, pérdida o recuperación—, es de algún modo u otro, permanente, sistemáticamente formulada, desarrollada, dramatizada, casi como un mantra. En una fecha tan prematura como la relacionada con *Evaristo Carriego*, Borges escribe: “Yo he sospechado alguna vez que cualquier vida humana, por intrínseca y populosa que sea, consta en realidad de un momento: el momento en que el hombre sabe para siempre quién es”¹⁸¹. Tal momento es, en realidad, una metáfora de toda la vida, de todo un destino individual que coagula, concentra, atrae centrípetamente el sentido de todos sus actos y pensamientos previos y acaso futuros. O, mejor dicho, una *sinécdoque*. La parte, el momento preciso de la iluminación individual es tomada por el todo —¿alegoría, emblema?— conformado por la gran suma de los momentos que conforman una existencia. Nos encontramos, efectivamente, frente a aquel momento, glorificado por ciertos existencialismos —el de Kierkegaard o el de Jaspers, pero sobre todo Heidegger—, en que la vida encuentra su verdadero sentido, su plenitud, y se alcanza la verdadera vida, la vida *auténtica* o al menos su cifra, en tanto la vida propiamente tal se extingue junto con el relámpago de semejante descubrimiento *liminal*, una epifanía devenida infranqueable, algo muy similar a lo que

¹⁸⁰ Robin Lefere, *Borges. Entre autorretrato y automitografía*, p. 55.

¹⁸¹ «Prólogo a una edición completa de las obras de Evaristo Carriego», en O. C., I, p. 158.

hombres como Basílides o Valentín parecen haber entendido por *gnosis*, si bien es cierto en el caso de Borges dicha revelación carece de cualquier contexto o referencialidad religiosa, agotándose en su misma consumación, en su mismo performatismo evanescente y de algún modo gratuito. La muerte, en definitiva, como rito de pasaje final. El hombre descubre quién es en el momento mismo de su aniquilación: su nombre, su temple, su significado.

A diferencia de la mayor parte de las corrientes gnósticas, caracterizadas por una suerte de optimismo escatológico, entendido como la capacidad de los iniciados de ser salvados, reintegrándose al útero pleromático del Dios verdadero, la gnosis de Borges puede ser clasificada como una gnosis negativa o nihilista, en tanto la muerte no constituye una oportunidad de salvación sino, en el mejor de los casos, de momento epifánico en que un individuo alcanza a vislumbrar quién es, a saber su nombre o ver su verdadero rostro, como si el mismo hecho de pasar de una existencia inauténtica a una auténtica, para decirlo en conceptos existencialistas, o de la ignorancia al conocimiento, como en el caso del propio Edipo, comportara una aniquilación.

Al igual que en muchas culturas premodernas, es curioso y sintomático que en Borges este descubrimiento se halle sistemáticamente relacionado con algún acontecimiento violento, transgresor, irracional, que de algún modo rompe con lo que había sido la existencia previa del personaje en cuestión, instituyendo un antes y un después, la reversión de una moneda gastada: el caso de Emma Zunz tras vengar a su padre, el de los teólogos que son solo uno para la mente divina, tras haber disputado toda la vida; el de Juan Dahlmann, en «El Sur», tras empuñar el cuchillo, luego de una vida contemplativa y tal vez cobarde. ¿No hay acaso una suerte de gnosis, de iniciación a los misterios profundos de la naturaleza individual, en todos estos casos, en todos los casos presentados por los relatos de Borges relacionados con el tema de la identidad, tal vez? ¿No hay una restitución del núcleo central de la personalidad —lugar al que los gnósticos denominaron *espíritu*—, a algún lugar, ya sea real o metafórico de plenitud o al menos de suspensión de la permanente agitación implicada por la existencia? Nos inclinamos por una afirmación preliminar, dejando planteada la hipótesis y la interrogante.

Influencia del gnosticismo en general

Después de este examen al universo ficcional de Jorge Luis Borges, tal vez ya no parezca tan atrevido ni atolondrado relacionarlo, aunque sea tentativamente, con el gnosticismo, como hubiera podido parecer a simple vista. A Harold Bloom le pareció algo apodíctico, evidente, sin más. A nosotros, no tanto, sin embargo, somos capaces de percibir las confluencias entre un sistema de creencias y la literatura borgeana. A juzgar por lo que afirman algunos autores, entre los que destacan Hans Jonas, Giovanni Firolamo o el mismísimo Harold Bloom, la influencia del gnosticismo en tanto constelación ideológica o, mejor, para decirlo con palabras de Raymond Williams, «estructura de sentimientos» capaz de articular una serie de temas pertenecientes al esoterismo de Occidente, habría sido muchísimo más importante de lo que pudiéramos imaginar en un primer momento, si bien de modo subterráneo, tácito, en una parte no despreciable de la cultura occidental, hasta nuestros días. De un modo u otro, las intuiciones planteadas por los gnósticos se habrían encargado de sobrevivir a lo largo del tiempo, adquiriendo distintas máscaras, distintos avatares —nos sentimos inclinados a escribir *hipóstasis*—, tales como las de los maniqueos, bogomilos y los cátaros durante la antigüedad y la Edad Media, como en la filosofía y el arte, más tarde.

La influencia de la gnosis ha sido, en efecto, detectada tanto en la filosofía idealista alemana, con Schelling y Hegel a la cabeza, como en el romanticismo alemán, constituyendo su principal nexo el visionario alemán Jacob Boehme (c. 1575-1624), por quien Borges manifestó su admiración más profunda, en más de alguna ocasión, y hasta en el mismo Karl Marx.

Schopenhauer, enemigo declarado de Hegel, también se habría sentido fascinado por la obra de Boehme —especialmente, *Kurtze Erklärung von sechs mystischen Punkten (Una corta explicación de seis puntos místicos, de 1620)*—, hasta el punto de influenciar su propia metafísica futura acerca de la voluntad, si bien es cierto en un tono mucho más sombrío y pesimista¹⁸².

¹⁸² Wouter J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosticism and Western Esotericism*, p. 186ss.

Como lo afirma Firolamo, Boehme se “ubica [he stands], con la profundidad y audacia de sus visiones y sus especulaciones teológicas, en el origen de la modernización de las tradiciones gnósticas esotéricas”¹⁸³ que Goethe y Hegel continuarían desarrollando, cada uno por sus medios, más tarde, llegando a alcanzar en Novalis una de sus más altas cumbres poéticas.

Pero no fue solo Boehme quien acometió la tarea de perpetuar el gnosticismo; el místico sueco Emmanuel Swedenborg (1688-1772) también desempeñó un papel destacado en este proceso, proceso que culminó manifestándose en la obra de numerosos creadores de nuestro tiempo, tales como Kafka, Strindberg, Faulkner, Hermann Hesse, “el más claro ejemplo de gnosticismo romántico en el siglo veinte”¹⁸⁴, a quienes Borges debe más que algunas horas de minucioso placer lector.

¹⁸³ Giovanni Firolamo, *A History of Gnosticism*, pp. xvi de la Introducción.

¹⁸⁴ Citado en Giovanni Firolamo, *A History of Gnosticism*, pp. xviii de la Introducción.

CONCLUSIÓN

“Ningún hombre sabe quién es”, afirmó León Bloy. Nadie como él para ilustrar esa ignorancia íntima. Se creía un católico riguroso y fue un continuador de los cabalistas: un hermano secreto de Swedenborg y Blake: heresiarcas.”

Jorge Luis Borges, «El espejo de los enigmas».

A lo largo de esta tesis nos hemos propuesto fijar nuestra atención sobre un aspecto prácticamente ausente o poco estudiado de un autor profusamente escrutado: la influencia que el gnosticismo habría ejercido sobre el pensamiento e imaginación de Jorge Luis Borges, focalizándonos en algunos de sus relatos más representativos, aquellos que hemos presumido más directamente afectados por el influjo de los antiguos «conocedores». En tanto el gnosticismo continúa siendo una materia relativamente poco conocida, hemos decidido explayarnos largamente en torno a este tema, con el fin de brindar aunque sea un ligero vislumbre del complejo mundo de estos primitivos heterodoxos cristianos.

¿Por qué los gnósticos, sin embargo, entre tantas posibles influencias posibles, tantas lecturas, tantos autores? ¿Qué fue lo que un autor como Borges encontró en estos hombres suprimidos de la historia que son los gnósticos que lo sedujo tanto desde la más temprana infancia, aparte del enorme despliegue de imaginación de sus especulaciones y cosmogonías? Una buena respuesta a estas preguntas, puede encontrarse en la naturaleza misma de la práctica gnóstica, en gran medida análoga a la propia actividad literaria.

Los gnósticos, al igual que los padres de la iglesia, eran productores de textos, creadores de mundos imaginativos propios a partir de una heterogénea multitud de materiales preexistentes pertenecientes a distintas tradiciones y credos. Como lo señala Kurt Rudolph en *Gnosis*, la tradición gnóstica “frecuentemente extraía su material desde las más variadas tradiciones existentes, se ligaba a aquello, y al mismo tiempo establecía un nuevo marco a partir del cual este material adquiere un nuevo carácter y una significación completamente nueva”¹⁸⁵, lo que sin duda es posible admitir como uno de los

¹⁸⁵ Kurt Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, p. 54.

procedimientos más propios de la escritura borgeana. Sus primeros relatos, sin ir más lejos, constituyen una reescritura de relatos e historias previas plenamente consciente, al modo de Marcel Schwob, a quien Borges cita como una influencia directa. Por otra parte, ¿no es acaso eso mismo lo que lleva a cabo la divinidad deficiente, el constructor de laberintos, el demiurgo que es un escritor, que fue el propio Borges: una improvisación temeraria o culpable con material ingrato? Cuesta no creer que el perspicaz Borges no haya relacionado una y otra cosa, indudablemente.

A diferencia del cristianismo de corte ortodoxo, que finalmente logró crear su canon e institucionalizar una serie de dogmas, los gnósticos favorecían la proliferación de textos y escrituras, en tanto no perdieran contacto con su núcleo ideológico. Para los gnósticos, los innumerables textos producidos no eran más que formas de aproximarse a las grandes verdades espirituales. Si la Biblia, como lo señala Frye, constituye el gran código al que se vincula la literatura occidental en su conjunto y la forma romance constituye el núcleo de toda ficción, es perfectamente posible establecer un paralelo con el estado de las cosas en el ámbito del gnosticismo. En tanto las variaciones no se apartaran del núcleo temático, mítico incluso, de la gnosis, las variaciones eran abiertamente estimuladas, haciendo franco uso de procedimientos literarios tales como la alegorización, la metáfora, etc. Borges no podía sino sentirse atraído por la fantasía desencadenada de maestros como Basílides o Valentín. Después de todo, ellos constituían un buen modelo de autores a los cuales imitar, creadores heterodoxos que desafiaban, cuestionaban el *statu quo* de su época, como Borges desafió el suyo, en términos de estética, ideas y política, incluso, abierta o veladamente.

De un modo similar a lo planteado por Hans Jonas en cuanto a que “el desafío gnóstico fue una expresión de la crisis experimentada por la cultura en general”¹⁸⁶, cabe argumentar que buena parte de la escritura borgeana constituye de algún modo una expresión de la crisis para la cultura argentina, real o percibida por Borges, representada por los gobiernos de Juan Domingo Perón —de quien aquel, como sabemos, era un acérrimo opositor—, bajo cuya administración produciría Borges parte significativa de su mejor literatura, como *El Aleph* y *Otras inquisiciones*. Y, si bien es cierto, Borges jamás planteó abiertamente su literatura como un desafío frente al régimen, es posible colegir a

¹⁸⁶ Hans Jonas, *La religión gnóstica*, p. 259.

partir de una serie de marcas o indicadores textuales una cierta crítica, denuncia o malestar frente al nuevo orden de cosas. Arriesgando una comparación, es posible decir que Perón fue si bien no el único, el verdadero demiurgo a quien Borges terminó oponiéndose.

Como lo hemos visto en el caso de los relatos analizados, el gnosticismo, en tanto coordina una serie de doctrinas afines, plantea una serie de temas permanentes en la obra de Borges, tales como su evidente *anticosmismo*, rechazo del mundo, en todas sus manifestaciones materiales, principalmente, y su evidente *antisomatismo*, o rechazo del cuerpo, iluminando de un modo original el inagotable universo narrativo borgeano. Cabe esperar que nuestros hallazgos hagan posible descubrir, en el futuro, alguna afinidad aún más estrecha y estructural entre las doctrinas o cosmovisiones gnósticas y las creaciones de Borges, afinidad que, en el presente, apenas hemos logrado describir pálidamente.

Por completo fuera de nuestro propósito se encuentra sugerir que Borges haya sido algo así como un gnóstico del siglo XX, como su propio Nils Runeberg, o algo por el estilo, más allá de lo que pudiera sugerir el epígrafe de Bloom que hemos escogido para encabezar provocativamente nuestra tesis. Acaso podamos indicar que, como en el caso de otros visionarios tales como William Blake quien, de acuerdo con las investigaciones llevadas a caso por el historiador Edward P. Thompson en su libro *Witness against the beast*, efectivamente habría encontrado parte de su imagería y lenguaje en una olvidada secta cristiana radical del siglo XVIII, de raigambre claramente gnóstica, los *antinomistas*, Borges también forme parte de aquel “espíritu gnóstico” al que hiciera referencia Hans Jonas en su monografía dedicada a la religión gnóstica, del cual habrían surgido también los existencialistas del siglo XX y algunos otros autores, tales como Franz Kafka, Hermann Hesse, Lawrence Durrell o el mismísimo Ernesto Sábato, con quienes Borges guarda más de alguna secreta afinidad.

Hay elementos de enorme importancia que se hallan completamente ausentes de la imagería borgeana como para llevar a cabo una asociación semejante, tal como la importancia simbólica —encarnada en las figuras de Eva y María Magdalena,

principalmente— y social explícita atribuida a la mujer, como habría ocurrido en el grupo de Carpócrates, Marco o Marción¹⁸⁷.

Como es evidente, la mujer es prácticamente invisible en la obra de Borges, más allá de lo que las mismas hayan significado en su propia vida e incluso de un modo acentuada, *sospechosamente* antitético a la realidad, siendo su madre y Norah Lange, dos de los ejemplos más evidentes. Sabido es que Borges se enamoró de un gran número de mujeres a lo largo de su vida y que, con pocas excepciones, siempre fracasó en su intento de conquistarlas y realizarse por medio de la relación amorosa. Para un hombre que, como Borges, de algún modo se había empeñado en perpetuar el dudoso prestigio masculino de una “mitología del coraje”¹⁸⁸ esto debió constituir un durísimo golpe. Desde este punto de vista, tal vez podamos contemplar gran parte de sus escritos como un particular desagravio, más allá de la notoria diversidad de las dedicatarias. Tal como los sueños para quienes carecemos de su fabuloso talento, la literatura constituyó una poderosa compensación para un hombre a quien siempre faltó un aspecto esencial de la vida.

Tal vez su obra no sea más que un modo oblicuo de buscar a Beatriz entre los meandros y laberínticas prisiones de una obra que, como el mismo legado gnóstico, sin duda permanecerá abierta a diferentes interpretaciones durante mucho tiempo más. Sospechamos que esta hipótesis no sería del todo desagradable para el fabulador impenitente que fue Borges, el gran demiurgo ciego de nuestros tiempos. Como él mismo lo anticipó respecto a los gnósticos, tal vez nos corresponda a nosotros honrarlo ahora, por medio de una lectura enriquecida, absolviéndolo del vertiginoso mundo que nos legó.

¹⁸⁷ Cf. Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, pp. 103ss. Lo que no significa que esto hubiera sido el talante general de las diversas formas de gnosticismo. En muchas de ellas, generalmente por influencia del judaísmo, la mujer era también relegada a un segundo plano, aunque en una menor medida que en la tendencia predominante. Más que la mujer, el principio de la sexualidad representada por ella.

¹⁸⁸ Volodia Teitelboim, *Los dos Borges*, p. 125.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes primarias:

- BORGES, Jorge Luis, *Obras completas I: 1923 - 1949*, 3ª edición, Barcelona, Emecé, 1996.
- BORGES, Jorge Luis, *Obras completas II: 1952 - 1972*, 2ª edición, Barcelona, Emecé, 2004.
- BORGES, Jorge Luis, *Obras completas III: 1975 - 1985*, 12ª edición, Buenos Aires, Emecé, 2004.
- BORGES, Jorge Luis, *Obras completas IV: 1975 - 1988*, 1º edición, Barcelona, Emecé, 1996.
- BORGES, Jorge Luis, *Textos recobrados 1919-1929*, 1º edición, Barcelona, Emecé, 2002.
- BORGES, Jorge Luis, *Textos recobrados 1931-1955*, 1º edición, Barcelona, Emecé, 2002.
- BORGES, Jorge Luis, *El tamaño de mi esperanza*, Buenos Aires, Seix Barral, noviembre de 1993.
- BORGES, Jorge Luis y Norman Thomas di Giovanni, *Autobiografía 1899 - 1970*, trad. de Marcial Souto y Norman Thomas di Giovanni, Buenos Aires, El Ateneo, 1999.

2. Fuentes secundarias:

2.1 Textos sobre la vida y la obra de Borges.

- ABRAHAM, Carlos, *Borges y la ciencia ficción*, Buenos Aires, Quadratta, 2005.
- ALAZRAKI, Jaime (ed.), *Jorge Luis Borges*, Madrid, Taurus, 1976.
- ALAZRAKI, Jaime, *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges*, Madrid, Gredos, 1974.
- ALAZRAKI, Jaime, *Versiones. Inversiones. Reversiones*, Madrid, Gredos, 1977.
- BALDERSTONE, Daniel, *¿Fuera de contexto? Referencialidad histórica y expresión de la realidad en Borges*, trad. de Daniel Balderstone, Rosario, Beatriz Viterbo, 1996.
- BARRENECHEA, Ana María, *La expresión de la irrealidad en Jorge Luis Borges*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1984.

- BLOOM, Harold (ed.), *Modern Critical Views: Jorge Luis Borges*, Chelsea House Publishers, 1986.
- CROCE, Marcela y Gastón Sebastián Gallo, *Enciclopedia Borges*, 1º edición, Málaga, Alfama, 2008.
- ECHAVARRÍA, Arturo, *El arte de la jardinería china en Borges y otros estudios*, Madrid, Iberoamericana, 2006.
- FERNÁNDEZ Ferrer, Antonio, *Ficciones de Borges: En las galerías del laberinto*, 1ª edición, Madrid, Cátedra, 2009.
- GOLOBOFF, Gerardo Mario, *Leer Borges*, Buenos Aires, Editorial Abril, 1978.
- HELFT, Nicolás, *Jorge Luis Borges: Bibliografía completa*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- JULIÁN PÉREZ, Alberto: *Poética de la prosa de J. L. Borges. Hacia una crítica bakhtiniana de la literatura*, Madrid, Gredos, 1986.
- KAZMIERCZAK, Marcin, *La metafísica idealista en los relatos de Jorge Luis Borges*, Tesis doctoral inédita, Universidad autónoma de Barcelona, Bellaterra, 2001.
Disponible en: <http://www.tdx.cesca.es/TDX-0307103-182121/>
- LAFFORGUE, Martín, *Antiborges*, «Textos Libres», Vergara, Buenos Aires, 1999.
- LEFERE, Robin, *Borges. Entre autorretrato y automitografía*, Madrid, Gredos, 2005.
- MOLLOY, Sylvia, *Las letras de Borges*, Buenos Aires, Sudamericana, 1979.
- NUÑO, J., *La filosofía de Borges*, México D. F., FCE, 1987.
- OLEA FRANCO, Rafael (ed.): *Borges: Desesperaciones aparentes y consuelos secretos*, 1ª edición, México D. F., El Colegio de México, 1999.
- PAULS, Alan, *El factor Borges*, «Colección Argumentos», Barcelona, Anagrama, 2004.
- PÉREZ VILLALOBOS, Carlos, *Borges, agonismo y epigonía*, Santiago de Chile, Palinodia, 2007.
- RAMONA, *J. L. Borges 1923–1980*, Barcelona, Del Mall, 1983.
- REST, Jaime: *El laberinto del universo. Borges y el pensamiento nominalista*, Primera edición, Buenos Aires, Eterna Cadencia, marzo de 2009.
- RODRÍGUEZ Monegal, Emir, *Borges: una biografía literaria*, primera edición en español, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1987.

- ROJO, Grínor: *Borgeana*, 1ª edición, Santiago de Chile, Lom ediciones, 2009.
- SALVADOR, Gonzalo, *Borges y la Biblia*, Madrid, Iberoamericana / Vervuert, 2011.
- SARLO, Beatriz, *Borges, un escritor en las orillas*, 1ª edición, Buenos Aires, Ariel, 1995.
- SARLO, Beatriz, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1988.
- SOLOTOREVSKY, Myrna; Fine, Ruth (ed.), *Borges en Jerusalén*, Madrid, Iberoamericana, 2003.
- TEITELBOIM, Volodia, *Los dos Borges*, 3ª edición, Santiago, Sudamericana, 1998.
- VACCARO, Alejandro, *Georgie 1899-1930. Una vida de Jorge Luis Borges*, 1ª edición, Buenos Aires, Editorial Proa / Alberto Casares, 1996.
- VÁSQUEZ, María Esther, *Borges, esplendor y derrota*, Barcelona, Tusquets, 1996.
- WILLIAMSON, Edwin, *Borges. Una vida*, 1ª edición, Barcelona, Seix Barral, 2007.

2.2 Marco teórico y crítico:

- BACHELARD, Gastón, *La poética del espacio*, trad. de Ernestina de Champourcin, Breviarios, México D. F, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- BERMAN, Marshall, *Aventuras marxistas*, traducción de Andrea Morales Vidal y Diego Castillo, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 2002.
- BERMAN, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Décimo sexta edición en español, México D. F., Siglo XXI, 2006.
- BLOOM, Harold, *Agon: Towards a Theory of Revisionism*, New York, Oxford University Press, 1982.
- BLOOM, Harold, *El canon occidental*, 5ª edición, Colección «Compactos», Barcelona, Anagrama, 2009.
- BLOOM, Harold, *La compañía visionaria: William Blake*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 1999.
- BLOOM, Harold, *Genios*, Barcelona, Anagrama, 2005.
- BOURDIEU, Pierre, *Campo de poder, campo intelectual*, «Jungla simbólica», Montresor, 2002.

- EAGLETON, Terry, *Ideología: Una introducción*, Barcelona, Paidós, 2005.
- FRYE, Northrop, *Anatomía de la crítica*, traducción de Edison Simmons, 2ª edición, Caracas, Monte Ávila Editores, 1991.
- FRYE, Northrop, *La estructura inflexible de la obra literaria: ensayos sobre crítica y sociedad*, Madrid, Taurus, 1973.
- FRYE, Northrop, *Fearful Symmetry. A study of William Blake*, New Jersey, Princeton University Press, 1969.
- FRYE, Northrop, *El gran código: Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, trad. de Elizabeth Casals, 1ª edición, Barcelona, Gedisa, 1998.
- FRYE, Northrop, *The secular scripture. A study of the Structure of Romance*, Cambridge, Massachusetts and London, England, Harvard, 1976.
- GENETTE, Gérard, *Figuras III*, traducción de Carlos Manzano, 1ª edición, Lumen, Barcelona, 1989.
- GREINER-Mai, Herbert (ed.), *Diccionario Akal de Literatura general y comparada*, «Básica de Bolsillo», Madrid, Akal, 2006.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. Adorno, *La Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*, «Estructuras y procesos», Serie Filosofía, tercera edición, Trotta, Madrid, 1998.
- HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, «Estructuras y procesos», Serie Filosofía, Trotta, Madrid, 2002.
- KAYSER, Wolfgang, *Interpretación y análisis de la obra literaria*, Cuarta edición revisada, traducción de María D. Mouton y V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1992.
- PROPP, Vladimir, *Morfología del cuento*, 12ª edición, Madrid, Editorial Fundamentos, 2006.
- RIMMON-KENNAN, Scholmit, *Narrative fiction: Contemporary Poetics*, London, Routledge, 1983.
- THOMPSON, E. P., *Witness against the beast: William Blake and the moral law*, first edition, New York, The New Press, 1993.
- WILLIAMS, Raymond, *Marxismo y literatura*, traducción de Guillermo David, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009 (Oxford University Press, 1977).

2.3 Gnosticismo y afines:

- BURCKHARDT, Jacob, *Del paganismo al cristianismo*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BURKITT, Francis Crawford, *Church and Gnosis: A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century*, New York, AMS Press, 1978.
- ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, I, De la Edad de Piedra a los misterios de Eleusis, Barcelona, Paidós, 1999.
- ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, II, De Gautama Buda al triunfo del cristianismo, Barcelona, Paidós, 1999.
- ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, III, De Mahoma a la era de las reformas, Barcelona, Paidós, 1999.
- ELIADE, Mircea, *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Barcelona, Paidós, 1997.
- ELIADE, Mircea y Ioan P. Couliano, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Paidós, 1992.
- FIROLAMO, Giovanni, *A History of Gnosticism*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990.
- FREKE, Timothy y Peter Gandy, *Los misterios de Jesús*, Barcelona, Grijalbo, 2000.
- GORDON WASSON, R., Albert Hofmann y Carl A. P. Ruck, *El camino a Eleusis: Una solución al enigma de los misterios*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1995.
- GRAVES, Robert, *Los mitos griegos*, 13ª edición, Barcelona, Ariel, 2005.
- GRIMAL, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, 6ª edición, Barcelona, Paidós, 1981.
- HANEGRAAFF, Wouter J. (ed.), *Dictionary of Gnosticism and Western Esotericism*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2006.
- JONAS, Hans, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, trad. de José Montserrat Torrents, Madrid, Siruela, 2000.
- KING, C. W., *The Gnostics and their Remains Ancient and Medieval*, 2ª edición, London, David Nutt, 1887.
- LACARRIÈRE, Jacques, *The Gnostics*, trans. Nina Rootes. Forward: Lawrence Durrell, London, Peter Owen, 1977.

- LANE-FOX, Robin, *El mundo clásico. La epopeya de Grecia y Roma*, traducción de Teófilo de Lozoya y Juan Rabasseda-Gascón, 1ª edición, Barcelona, Crítica, 2007.
- LANE-FOX, Robin, *Pagans and Christians*, New York, Alfred A. Knopf, 1986.
- LOISY, Alfred, *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Barcelona, Paidós, 1990.
- MEAD, G. R. S., *Fragments of a Faith Forgotten. The Gnostics: A Contribution to the Study of the Origin of Christianity*, New York, University Books, 1960.
- MONTserrat Torrents, José (ed.), *Los gnósticos* (2 tomos), Madrid, Gredos, 1990.
- NOLL, Richard, Jung, *El Cristo ario*, Buenos Aires, Vergara, 2002.
- NUTTALL, A. D., *The Alternative Trinity: Gnostic Heresy in Marlowe, Milton, and Blake*, Oxford University Press, New York, 1998.
- PAGELS, Elaine, *Adam, Eve and the serpent*, New York, Vintage, 1989.
- PAGELS, Elaine, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, Crítica, 2004.
- PAGELS, Elaine, *The origin of Satan*, New York, Vintage, 1996.
- ROBINSON, James M. (ed.), *The Nag Hammadi Library*, Third, Completely Revised Edition, New York, Harper Collins, 1988.
- RUDOLPH, Kurt, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, translation edited by Robert MacLahlan Wilson, First Harper & Row Paperback Edition, San Francisco, Harper & Row, 1987.
- TURNER, John D. & Ruth Majercik, *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*, Simposium Series, Number 12, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000.
- WILLIAMS, Michael, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

2.4 Bibliografía general y de consulta:

- ALTAMIRANO, Carlos; Sarlo, Beatriz, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, 1ª edición, Barcelona, Ariel, 1997.
- BOTTOMORE, Tom (director), L. Harris, V. G. Kiernan, R. Miliband, *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid, Tecnos, 1984.

- CHEVALIER, Jean; Alain Gheerbrandt, *Diccionario de los símbolos*, 5º edición, Barcelona, Herder, 1995.
- DE MICHELI, Mario, *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, «Ensayo», Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- FRANCO, Jean, *Historia de la literatura hispanoamericana: A partir de la independencia*, 15º edición, Ariel, Barcelona, 2002.
- FREUD, Sigmund, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, trad. de Luis López-Ballesteros, 1ª edición, Biblioteca Freud, Madrid, Alianza, 1999.
- GARCÍA MORENTE, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, Buenos Aires, Losada...
- HALPERIN Donghi, Tulio, *Historia contemporánea de América Latina*, 3ª edición, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, segunda edición revisada, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1971.
- HOBBSAWM, Eric, *Historia del siglo XX, 1914 - 1991*, «Serie Mayor», 1ª edición, Crítica Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1995.
- JUNG, Carl Gustav, *Psicología y alquimia*, en *Obra completa*, Volumen 12, Madrid, Trotta, 2005.
- JUNG, Carl Gustav, *Recuerdos, sueños y pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 2004.
- LEWANDOWSKI, Theodor, *Diccionario de Lingüística*, Madrid, Cátedra, 2000.
- MARCHESE, Angelo y Joaquín Forradellas, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, tercera edición, Barcelona, Ariel, 1991.
- SARLO, Beatriz, *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, 1º edición, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- SCHORSKE, Carl E., *Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture*, New York, Vintage, 1981.
- SCRUTON, Roger, *Filosofía moderna. Una introducción sinóptica*, traducción de Héctor Orrego, Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos, 1999.
- WATSON, Peter, *Historia intelectual del siglo XX*, traducción de David León Gómez, tercera edición, Barcelona, Crítica, 2003.
- WINOCK, Michael, *El siglo de los intelectuales*, «Ensayo Histórico», Traducción de Ana Herrera, 1ª edición, Buenos Aires, 2010.

Artículos

- ALONSO, Amado, «Borges, narrador», en *Materia y forma de la poesía*, 3ª edición, Gredos, AYORA, Jorge, «Gnosticism and Time in “El inmortal”». Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/339247>
- BIEMEL, Walter, «La ironía romántica y la filosofía del idealismo alemán». Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/viewFile/76228/99002>
- BOS, Abraham P., «Basilides as an Aristotelianizing Gnostic», en *Vigiliae Christianae*, Vol. 54, No. 1 (2000), pp. 44-60. Internet: <http://www.jstor.org/stable/1584704>
- FREDRIKSEN, Paula, «Hysteria And The Gnostic Myths Of Creation», en *Vigiliae Christianae*, Vol. 33, No. 3 (Sep., 1979), pp. 287-290. Internet: www.jstor.org/stable/1583444
- FRIEDMAN, Mary Lusky, «Una morfología de los cuentos de Borges», *Fundamentos*, DL, 1990.
- GIFFORD, James & Osadetz, Stephen, «Gnosticism in Lawrence Durrell’s *Monsieur*: New Textual Evidence for Source Materials», University of Alberta. Disponible en: <http://www.humanities.ualberta.ca/agora/PrintArticle.cfm?ArticleNo=215>
- HABERMAS, Jürgen, «Modernidad: un proyecto incompleto» en Casullo, Nicolás, *El debate modernidad / posmodernidad*, El cielo por asalto, Buenos Aires, 1993, p. 131.
- LONA, Horacio E., «Borges, la gnosis y los gnósticos. Una aproximación a "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius"». Disponible en: http://goliath.ecnext.com/coms2/gi_0199-2790126/Borges-la-gnosis-y-los.html
- ONETTO, Breno, «Ironía clásica e ironía temprano-romántica. Prehistoria de la dicción». Disponible en: <http://www.humanidades.uach.cl/articulos/onetto2.pdf>
- SEBRELI, Juan José, «Borges: el nihilismo débil», en *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997.
- VARGISH, Thomas, «Gnostic Mythos in *Moby-Dick*», en *PMLA*, Vol. 81, No. 3 (Jun., 1966), pp. 272-277. Internet: <http://www.jstor.org/stable/460812>
- WILLIAMSON, Edwin, «Borges y Bioy: Una amistad entre biombos». Disponible en: <http://www.letraslibres.com/index.php?art=13009>