

Dos plegarias imposibles: de Borges a Unamuno

Javier Roberto González

Universidad Católica Argentina – CONICET
Facultad de Filosofía y Letras –
Centro de Estudios de Literatura Comparada

Resumen

El propósito de este artículo es mostrar de qué maneras opuestas Jorge Luis Borges y Miguel de Unamuno conciben las ideas de Dios, trascendencia, orden metafísico e inmortalidad personal, a partir del análisis de dos plegarias literarias, la prosa breve de Borges “Una oración”, y el soneto de Unamuno “La oración del ateo”. Pese a ambos títulos, desde un estricto punto de vista teológico ninguno de los dos textos es abiertamente una oración. El texto de Borges no es una oración porque no está dirigido a un Dios personal, sino construido como una meditación introspectiva que carece de toda dimensión apelativa. Por el contrario, Unamuno sí dirige su soneto a un Dios personal, pero este Dios, meramente deseado y sin existencia real, no puede proporcionar al poeta ningún tipo de respuesta interior según la dinámica dialógica propia de la plegaria.

Palabras clave: Borges - Unamuno - plegaria

Abstract

The aim of this article is to show the opposite ways of conceiving the ideas of God, transcendence, metaphysical order and personal immortality in Jorge Luis Borges and Miguel de Unamuno, starting from the analysis of two literary prayers, Borges' short prose “Una oración”, and Unamuno's sonnet “La oración del ateo”. In spite of both titles, from a strict theological point of view neither of the two texts is overtly a prayer. Borges' text is not a prayer because it is not addressed to a personal God, but built up as an introspective meditation which lacks of any appellative dimension. On the contrary, Unamuno does address his sonnet to a personal God, but this God, merely desired and non-existent, is not able to give the poet any inner answer according to the dialogical dynamic of prayer.

Key-words: Borges - Unamuno - prayer

El pasado año 2016 ha sido pródigo en efemérides literarias; entre ellas, dos han cobrado particular relevancia en el ámbito de la filología hispánica: los ochenta años de la desaparición de Miguel de Unamuno, y los treinta de la de Jorge Luis Borges. Estas páginas aspiran a ser una módica exégesis —que conlleva asimismo, por qué no, un íntimo homenaje— de dos breves textos de estos autores, a quienes debo tempranos, felices y reiterados momentos de compañía y revelación. Los textos elegidos me permitirán abordar a ambos escritores desde un mismo ángulo: el de su debatida —posible, imposible, agonal, serena— postulación de una idea de Dios y su consecuente relación personal o impersonal con algún tipo de instancia metafísica o trascendente. Pese al orden que podría sugerir como natural la cronología de los respectivos nacimientos y muertes, optaré por comentar antes al algebraico Borges —la índole de cuyo texto, fuertemente transido de orden lógico, facilita el asedio analítico—, y en segundo término al más inasible y oximorónico Unamuno.

Jorge Luis Borges ha proclamado reiteradamente su agnosticismo, su convicción de que resulta inaccesible a las capacidades humanas un conocimiento cierto de la existencia de Dios. Sin embargo, su contexto familiar y cultural le proporcionó un contacto estrecho con la fe cristiana, que lo dispuso a un comercio intelectual de fructíferos resultados estéticos tanto con la Biblia como con los principales teólogos católicos y protestantes, que conocía a fondo y que utilizó como materia para memorables textos líricos, narrativos y ensayísticos. La metafísica y la religión —o mejor, las religiones, pues además del cristianismo también conocía en profundidad el judaísmo, el islam, el budismo, el hinduismo, tanto en sus versiones ortodoxas como heréticas— fueron para Borges, antes que plausibles formas de conocimiento, deslumbrantes construcciones intelectuales e imaginables que estimulaban su creatividad literaria y le abrían, si no, una vía de acceso a la verdad, al menos diversas posibilidades de belleza. No me ocuparé aquí de exponer orgánicamente los alcances, límites, caracteres definitorios y posibles contradicciones del agnosticismo borgeano en tensa cohabitación con su inocultable fascinación estética y poética por las religiones y la teología —cometido bien llevado a cabo en valiosos estudios que nos preceden (Alazraki, 1983; García, 1999; Muñoz Rengel, 1999; D'Angelo, 2005)—, sino de abordar estas cuestiones a partir del análisis de un breve texto que bien puede considerarse como una condensada muestra de la peculiar forma en que Borges entendía a Dios y se relacionaba con él, como un cabal “modelo a escala” capaz de brindar una clave hermenéutica de la totalidad de su obra en lo que respecta a ideas implícitas tales como las de absoluto, trascendencia, divinidad, humanidad, libertad, destino, orden cósmico, inmortalidad, persona. Se trata de la prosa “Una oración”, incluida en el volumen *Elogio de la sombra*, de 1969.

Mi boca ha pronunciado y pronunciará, miles de veces y en los dos idiomas que me son íntimos, el padre nuestro, pero solo en parte lo entiendo. Esta mañana, la del día primero de julio de 1969, quiero intentar una oración que sea personal, no heredada. Sé que se trata de una empresa que exige una sinceridad más que humana. Es evidente, en primer término, que me está vedado pedir. Pedir que no anochezcan mis ojos sería una locura; sé de millares de personas que ven y que no son particularmente felices, justas o sabias. El proceso del tiempo es una trama de efectos y de causas,

de suerte que pedir cualquier merced, por ínfima que sea, es pedir que se rompa un eslabón de esa trama de hierro, es pedir que ya se haya roto. Nadie merece tal milagro. No puedo suplicar que mis errores me sean perdonados; el perdón es un acto ajeno y solo yo puedo salvarme. El perdón purifica al ofendido, no al ofensor, a quien casi no le concierne. La libertad de mi albedrío es tal vez ilusoria, pero puedo dar o soñar que doy. Puedo dar el coraje, que no tengo; puedo dar la esperanza, que no está en mí; puedo enseñar la voluntad de aprender lo que sé apenas o entreveo. Quiero ser recordado menos como poeta que como amigo; que alguien repita una cadencia de Dunbar o de Frost o del hombre que vio en la medianoche el árbol que sangra, la Cruz, y piense que por primera vez la oyó de mis labios. Lo demás no me importa; espero que el olvido no se demore. Desconocemos los designios del universo, pero sabemos que razonar con lucidez y obrar con justicia es ayudar a esos designios, que no nos serán revelados. Quiero morir del todo; quiero morir con este compañero, mi cuerpo (Borges, 2009-2010-2011: II, 651).

Comienza Borges declarando dos características de su acto de orar: su iteratividad o habitualidad, y su intimidad. Ha rezado el padrenuestro miles de veces, y lo ha hecho en las dos lenguas –se entiende, el castellano y el inglés– que conoce y maneja íntimamente. Rezar es en él un hábito, una costumbre, y algo profundamente personal e íntimo; por otra parte, no se trata de cualquier rezo, o de una oración que ocasionalmente mute de forma y de contenido según las circunstancias, sino de una fórmula fija, el padrenuestro. Estos tres rasgos de la iteratividad, la intimidad estrechamente unida al idioma y la fórmula fija definen claramente la oración borgeana como una herencia cultural, como una conducta aprendida y aceptada a partir de su contexto familiar y social de pertenencia y ejecutada como un tácito mandato fuertemente internalizado que, al igual que la lengua, pasa a constituirse en marca de identidad personal y grupal. Pero lo que se propone el autor ahora es, por un momento, salirse de esta tradición y de este hábito, y ofrecernos otro tipo de plegaria; no en vano ha utilizado los verbos en pasado y en futuro –“mi boca ha pronunciado y pronunciará”– y no en presente, porque para la ocasión presente aspira a “intentar una oración que sea personal, no heredada”. La implícita oposición entre lo heredado y lo personal conlleva ciertamente, y Borges no lo ignora, una impropiedad y un abuso semánticos, pues el padrenuestro puede ser y cabalmente es tanto una forma heredada cuanto la forma más personal e íntima de dirigirse un creyente al Padre; las formas heredadas y fijas no entrañan necesariamente despersonalización, y lo propio de toda recta tradición es, precisamente, la capacidad latente que tienen esas formas comunes de convertirse en la expresión de un pensamiento y un sentimiento únicos, intransferibles y personalísimos en cada ejecución concreta. Pero está claro que a Borges le sirve la antítesis para su estrategia argumentativa, y sigue adelante en su descripción de esta personal oración suya en términos de abierto contraste con lo que resulta propio de la canónica oración que ha repetido a lo largo de toda su vida.

Tan grande y notable es el contraste, que debería decirse en rigor que a fuer de personal y no heredada la oración de Borges ya no es una verdadera oración. Según la clásica definición doctrinaria de San Gregorio de Nisa, de gran fortuna en la tradición cristiana, una oración o

plegaria es una conversación o diálogo con Dios¹; se trata de una idea que –sin desconocer la posibilidad, igualmente legítima, de una oración puramente mental entendida como cierta elevación o moción del alma hacia Dios, según proponen entre otros Hugo de San Víctor² y Francisco Suárez³– hace hincapié en la condición discursiva o verbal de la plegaria y en su carácter necesariamente interpersonal (*cf.* Coseriu, 2003, p.1-25): no se dialoga entre realidades o entidades abstractas, sino entre dos o más personas concretas, entre una persona humana y otra persona divina, ambas en condiciones plenas de alternar los roles de habla y de escucha en perfecta simetría, sea directa o indirectamente a través de agentes intermediarios –los ángeles y los santos intercesores–. ⁴Es precisamente este carácter personal y de roles alternos el que se echa de menos en la pretendida oración de Borges, pues en ella Dios no aparece en ningún momento textualizado como alocutario ni como destinatario, esto es, no resulta nunca un pleno interlocutor de un diálogo personal. ⁵ La plegaria de Borges no se dirige a Dios, sino se refiere a Dios; no le habla a Dios, sino habla acerca de Dios. Y lo hace, por cierto, entendiendo por Dios más una idea o un concepto abstracto de orden y de absoluto que una cabal persona o, mucho menos, un padre. Por eso reconoce el autor que, aunque suele pronunciar el padrenuestro, “solo en parte lo entiendo”; no puede entenderlo porque su idea de Dios excluye la condición personal y, *a fortiori*, la paternal, y entraña por ello esta confesión una ironía, la de pretender una oración “que sea personal” precisamente a fuer de sustentarse en una idea de Dios no personal: paradójicamente no existe para Borges nada más personal –esto es, nada más propio y afín a su índole intelectualizante– que lo impersonal, lo abstracto, lo conceptual. Solo en estos términos puede concebir a Dios. Aspira a lo personal en cuanto emisor del mensaje, pero despoja de toda dimensión personal a su receptor y, por ende, a la entera relación dialógica, que deja de ser tal.

Si pasamos ahora de la concepción misma de plegaria, divergente según vemos en la tradición cristiana y en Borges, a las funciones específicas que dicha tradición y nuestro autor adjudican al acto de orar, descubriremos nuevas discrepancias. Para la teología católica la oración puede ser según sus funciones de cuatro clases, a saber, de adoración o *latréutica*, de acción de gracias o *eucarística*, de petición o *impetratoria*, y de confesión de pecados o *propiciatoria*⁶; si bien miramos, ninguna de estas posibles funciones se encuentra en el texto de Borges. Nada dice su plegaria que implique adoración o acción de gracias, pero la petición y la confesión de pecados aparecen mencionadas para sancionar su imposibilidad: “me está vedado pedir. Pedir que no anochezcan mis ojos sería una locura”, sienta el autor mediante afirmación que sobrecoge en su resignada contradicción con lo más propio de la oración cristiana, que es su garantizada *eficacia*, un pedir incluso lo imposible, incluso la locura misma según los cánones racionales, en la confianza de que puede obtenerse⁷; y luego añade, descreyendo también de la confesión y del perdón de los pecados: “No puedo suplicar que mis errores me sean perdonados; el perdón es un acto ajeno y solo yo puedo salvarme. El perdón purifica al ofendido, no al ofensor, a quien casi no le concierne”. Al descreer de la petición y del perdón, Borges revela dos aspectos de su credo filosófico: el determinismo causal, y la autosuficiencia humana. Pretender la licitud de una petición implicaría rechazar la inamovible trama de las causas y los efectos, aspirar a su excepcional ruptura, a lo cual nadie tiene derecho –“el proceso del tiempo es una trama de efectos y de causas, de suerte que pedir cualquier merced, por ínfima que sea, es pedir que se rompa un eslabón de esa trama de hierro, es pedir que ya se haya roto. Nadie merece tal milagro”–;⁸ pretender la posibilidad del perdón, por su parte, supondría reconocer la dependencia del individuo respecto de la voluntad y los actos de otro individuo, y semejante dependencia ontológica y moral resulta inconcebible para Borges, aunque ese otro individuo pueda ser Dios

mismo, porque ya hemos visto que en su sistema Dios es un principio abstracto y no una persona individual. Mediante la doble postulación del determinismo causal y de la autosuficiencia humana, Borges niega, rechazando la petición y la confesión arrepentida, las mismas ideas de Providencia y de Redención.

Pero si no se permite pedir ni esperar perdón, ello no supone que Borges no se permita *desear*. Todo pedido conlleva un deseo, pero no a la inversa, porque bien puede desearse algo y no condescenderse a su súplica o exigencia. Se trata de actos de habla distintos, *desiderativo* en el caso del deseo, *directivo* en el caso del pedido (cfr. Stati, 1982. pp. 69-101). Si pedir implica una impropia aspiración al quiebre del orden causal o bien una renuncia igualmente impropia a la autosuficiencia de cada individuo, el mero deseo sigue siendo lícito por cuanto no supone riesgo alguno para ambos principios. Desear sin pedir es un acto que no trasciende de lo subjetivo a lo objetivo, que queda anclado en el sujeto y no afecta el orden exterior, la trama del mundo, la radical autonomía de los individuos. Por ello, Borges desea, y manifiesta su desear mediante tres concretos *verba voluntatis* asumidos en plena primera persona singular: “*Quiero* ser recordado menos como poeta que como amigo”; “*Quiero* morir del todo”; “*Quiero* morir con este compañero, mi cuerpo”. El primer deseo no se endereza a otra cosa que a la estrategia retórica de introducir un elemento afectivo en el seno de un texto hasta aquí enteramente dominado por lo racional: el querer ser antes tenido por amigo que por poeta intenta apelar al sentimiento del lector y captar su adhesión cordial; no deja de entrañar ironía, por cierto, esta intempestiva apelación a la amistad, a la más *personal* de las relaciones humanas, en el seno de un texto que desde su misma estructura discursiva se resiste a la categorización personalizada tanto de la idea de Dios como del contacto que el orante establece con él mediante esta peculiar oración abstracta y a todas luces *anti-personal*⁹. Pero lo medular de la dimensión deseante de este Borges que no acaba de saber cómo orar está en los otros dos *quiero*, pues en sus objetos se define final e inequívocamente la razón por la cual su plegaria resulta imposible. Borges quiere morir del todo, y quiere morir en cuerpo y en alma. Se trata de una confesión definitiva: no cree en la inmortalidad del alma personal ni en la resurrección, no lo deplora, y antes bien lo desea. Esta confesión equivale implícitamente a negar la viabilidad de una relación del hombre con la trascendencia, y finalmente descubrimos por qué desde el comienzo la estrategia discursiva adoptada por el autor no condescendió, no podía condescender a una cabal forma dialógica tú-orientada en la que un Dios personal apareciera claramente textualizado como alocutario. Siendo toda plegaria un texto apelativo, esto es, un texto en el que implícitamente se postula la existencia de un tú exterior y trascendente al yo, Borges jamás podría haber adoptado esta forma desde su postura inmanente y autocentrada.

No se trata, empero, de negar la existencia de Dios, sino de rechazar para este Dios la condición personal y donativa respecto de los hombres. Porque Borges sí cree en un orden cósmico y trascendente, solo que no cree en —ni aspira a— descifrar ese orden y, mucho menos, en merecerlo y acceder a él como un premio ultraterreno. Lo declara diáfano: “Desconocemos los designios del universo, pero sabemos que razonar con lucidez y obrar con justicia es ayudar a esos designios, que no nos serán revelados”. Para Borges Dios no es más que el nombre de un mecanismo causal determinado —y determinista—, un principio metafísico impersonal y de suyo incognoscible e inaccesible —y por ello radicalmente ajeno a todo intento de oración entendida como diálogo—, que garantiza un orden pero no su desciframiento, que no se revela, que no veda el razonar con lucidez y el obrar con justicia pero no salva ni redime, que permite la vida pero no concede ni la inmortalidad personal ni la resurrección de la carne. La

entera literatura de Borges es la plasmación textual y estilística de ese orden cuya existencia se postula y atisba, pero cuya clave se ignora; y aquí está la razón de ser de su imagen favorita y recurrente para emblematizar el mundo, el laberinto. Igual que el laberinto, el universo es un cosmos con apariencia de caos, un orden que encierra una clave, un centro, una salida, pero en cuyos múltiples e incesantemente bifurcados caminos los hombres ineluctablemente se pierden. Al arquitecto de ese laberinto no cabe orarle, porque no escucha ni concede; solo cabe discurrir acerca de él con esa ponderada mixtura de serena perplejidad y valiente resignación que el texto deja adivinar.

La oración de Borges es una *plegaria imposible*. No postula un Dios personal y paternal a quien dirigirse con ánimo de adoración y petición en un marco de intimidad y amor, sino un orden abstracto e impasible del cual no cabe esperar nada ni al cual cabe apelar, sino apenas sobre el cual cabe discurrir descriptiva o argumentativamente. Borges, más que orar, medita y analiza; su admirable texto carece por completo de la tensión dialógica *yo-tú* que define a la plegaria cristiana y, por ende, del necesario dramatismo que caracteriza a la actitud creatural y filial respecto del Hacedor y Padre, según se plasma históricamente en ambos Testamentos de la Biblia y en el orar agonial de los más grandes santos. Hay en el texto de Borges una mezcla de olímpica serenidad y estoica ataraxia. Este temple tan típicamente borgeano, sin embargo, no parece provenir de la tradición filosófica grecolatina, sino del Oriente extremo y de la proverbial fascinación de nuestro autor por el budismo. Borges llegó a esta venerable doctrina a partir de sus jóvenes lecturas de Schopenhauer, y andando el tiempo dedicó a su defensa y análisis un libro escrito en colaboración con Alicia Jurado (1979), *Qué es el budismo* (pp.717-781), además de otros textos más breves.¹⁰ En las enseñanzas de Buda halló una exposición convincente acerca de la pertinencia de la impasibilidad y la anulación de todo deseo como único medio posible para anular el dolor; según el budismo el sufrimiento reconoce una única causa, la *sed* (*trishna*), esto es, el deseo, la voluntad de ser y persistir; anulada esa sed, el sufrimiento cesa, y se alcanza ese estado de impasibilidad conocido como *nirvana*, que es la verdadera y única salvación. Se trata de una salvación que, al radicar en la anulación del deseo, conlleva la aniquilación del propio yo, el cese de toda conciencia; no existe un yo que unifique bajo la forma de sustancia personal la suma y mera sucesión de nuestros actos, percepciones y pensamientos, ya que todo eso no es más que el producto impersonal del *karma* o entramado de causas y efectos que nos determina; debido a esta impersonalidad y necesidad de nuestros actos, no pueden existir para ellos ni el premio, ni el castigo, ni el perdón, sino apenas consecuencias igualmente impersonales y fatales. Como se ve en esta apretada síntesis, los principales puntos de la concepción budista son los mismos que hemos encontrado antes en la peculiar plegaria de Borges: despersonalización de la relación con lo trascendente, idea de lo absoluto como un orden abstracto, imposibilidad del perdón, autosuficiencia y soledad del hombre en el camino de la salvación, aspiración a la aniquilación como único modo de salvarse.

Y sin embargo, aun a despecho de este insólito trasfondo budista que inficiona y al cabo configura una oración que solo parece ser epidérmicamente cristiana, el temple individual y cultural de un Borges que no deja de ser occidental, grecolatino y judeocristiano se abre paso en una evidente fisura: aunque no se atreva a pedir, aunque postule la imposibilidad del ruego, nuestro autor sí se permite desear. Es un deseo paradójal, porque el objeto de ese acto volitivo es la muerte, el anonadamiento total de su persona en cuerpo y alma; en definitiva, Borges desea dejar de desear, pero ese dejar de desear no puede expresarse de otra forma que no sea la del deseo mismo, y al formularse en tales términos el soñado *nirvana*, la impasibilidad y el

cese del dolor resultan ya, desde una perspectiva budista, imposibles. La conclusión de la plegaria borgeana aparece entonces, y no podía ser de otro modo tratándose del gran maestro del doble sentido y del escamoteo conceptual, como una conclusión *irónica*: la oración declara su deuda con la tradición cristiana, pero distorsiona esta confesada herencia hasta el punto de subvertirla por completo; en cada pliegue de esta subversión anidan los gérmenes de una asordinada pero potente convicción budista, pero no exenta de grietas por donde se cuele al cabo aquello mismo que se afecta negar: el deseo, y con él, el ruego, y con él, el yo personal, y con él, la necesaria vocación de supervivencia, todo lo cual nos conduce nuevamente, por sinuosos caminos, a ese cristianismo inicialmente socavado. ¿Es entonces Borges, en este texto al menos, un cristiano? Quizá lo sea, pero a su manera, según veladamente él mismo había anunciado en las primeras líneas; quizá lo sea de un modo *íntimo, personal, no heredado*. Quizá lo sea, en definitiva, como él quiere o puede serlo.

Miguel de Unamuno se nos presenta en muchos aspectos como un modelo de escritor absolutamente opuesto a Borges; ambos difieren por sus estéticas, por sus experiencias y preferencias vitales e intelectuales, por las circunstancias concretas de sus proyectos literarios, y específicamente y por lo que aquí nos importa, por sus maneras de enfrentar —o no enfrentar— la cuestión religiosa. Frente a la impasibilidad intelectualista y racionalizante con que Borges, según acabamos de ver, aborda el problema de Dios, Unamuno destierra expresamente la cuestión del campo de la lógica y lo traslada al que él llama *de la cardíaca*; la existencia o inexistencia de Dios no puede ser para Unamuno una cuestión de sereno abordaje racional, sino de interés vital, existencial, pasional. Frente al deseo de Borges de morir por completo junto a su cuerpo, Unamuno desespera por no morir jamás y por seguir siendo él por siempre junto a su carne individual y propia, en una necesidad hambrienta de supervivencia personal que contrasta con el anhelo borgeano de anonadamiento¹¹. Son, como se ve, diferencias capitales, pero más allá de ellas y de otras muchas, existen entre ambos autores, también secretas afinidades. Borges admiró con sinceridad a Unamuno, a quien llegó a proclamar, en una nota necrológica, el primer escritor de nuestra lengua¹², y con quien coincidió en la compartida obsesión por muchos temas e intereses metafísicos que van desde el motivo del otro o del doble al de la eternidad y el tiempo, pasando por la exégesis bíblica, la reflexión y la experimentación metaficcional y el amor por ciertos escritores emblemáticos¹³. A la incrementable lista de sus coincidencias añadiremos ahora el hecho de haber escrito un par de textos poéticos que ambos calificaron de *oraciones*, sin serlo en rigor, aunque por motivos muy distintos. Ya hemos visto las razones por las cuales la oración de Borges no es una recta oración. Vayamos ahora a la de Unamuno, que tampoco lo es. Se trata del soneto titulado “La oración del ateo”, redactado, según nota al pie, en Salamanca, el 26 de septiembre de 1910, y publicado en el libro de versos *Rosario de sonetos líricos*, de 1911:

Oye mi ruego Tú, Dios que no existes,
y en tu nada recoge estas mis quejas,
Tú que a los pobres hombres nunca dejas
sin consuelo de engaño. No resistes

a nuestro ruego y nuestro anhelo vistas.
Cuando Tú de mi mente más te alejas,
más recuerdo las plácidas consejas
con que mi ama endulzome noches tristes.

¡Qué grande eres, mi Dios! Eres tan grande
que no eres sino Idea; es muy angosta
la realidad, por mucho que se expande

para abarcarte. Sufro yo a tu costa,
Dios no existente, pues si Tú existieras
existiría yo también de veras. (Unamuno, 1966: VI, 359).

La misma invocación inicial de la supuesta plegaria indica el punto en común de este texto con el de Borges: se trata, en ambos casos, de enunciadores no creyentes. El enunciador de la oración de Borges asume una identidad biográfica e ideológica que inequívocamente identifica al sujeto textual con el sujeto real de su autor; en el caso de Unamuno la identificación se presenta menos clara en términos discursivos, pero a poco de conocer las obsesiones recurrentes de la poética unamuniana y los rasgos centrales de su biografía intelectual y espiritual no caben dudas acerca de la identidad plena del sujeto lírico de este soneto y del poeta Miguel de Unamuno. La cuestión de la fe deseada y no alcanzada, ansiada con voracidad y siempre escamoteada y huidiza, constituye casi el monotema de la literatura unamuniana; la crítica diverge a la hora de decidir si finalmente Unamuno, bien que a su modo siempre agónico y asediado de incertezas, alcanzó esa fe tan desesperadamente perseguida, o si en definitiva siguió hasta el final siendo un irremediable agnóstico muy a pesar suyo (Moeller, 1964: IV, 57-177; Rivera, 1985: *passim*), pero ese debate no nos atañe ahora, pues se trata más de una cuestión biográfica que literaria. Nos limitaremos, pues, al texto.

Y lo primero que nos dice el texto es que a diferencia de Borges, que acepta con serenidad y aun con beneplácito su carencia de fe, Unamuno no puede tolerar la suya, y se impone como deber la edificación de un arduo andamiaje voluntarista para enmascarar su agnosticismo y disfrazarlo de creencia. El soneto refleja y sintetiza con meridiana claridad dicho andamiaje, punto axial de todo su pensamiento y de toda su pasión; se trata de la teoría de una fe que se define no ya como un acto del entendimiento –según enseña tradicionalmente la teología¹⁴–, sino como un acto de la voluntad, teoría largamente expuesta en su ensayo mayor, *Del sentimiento trágico de la vida*, pero enunciada tempranamente en su *Diario íntimo* y condensada en la célebre fórmula: *creer = querer creer = crear*. El *Diario íntimo* fue redactado con pulso afiebrado en el contexto de la gran crisis espiritual que Unamuno experimentó en 1897, cuando hizo pública abjuración de su ateísmo positivista e intentó recuperar la perdida fe cristiana de la infancia; ya en ese texto esboza su teoría de una fe voluntarista:

Al encontrarme vuelto al hogar cristiano heme hallado con una fe que más que en creer ha consistido en querer creer y con que volvía en bloque toda la antigua doctrina, sin detalles ni dogmas, sin pensar en ninguno de ellos en particular, con una fe inconsciente (Unamuno, 1979a: 47-48)

Dame, Señor, absoluta fe y ella será la prueba de sí misma y de su verdad (*Ibid.*: 52).

Vemos en la primera cita la inicial formulación de la que será en adelante la empeñada definición de la fe para Unamuno: creer consiste no en tener objetivamente por verdadera una proposición acerca de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, sino en querer que esa proposición sea verdad, en necesitarla y anhelarla verdadera y real; la fe se desplaza así de la esfera del conocimiento y de la objetividad a la de la voluntad y la subjetividad: es mi deseo, y no la evidencia, la demostración o la revelación, aquello que hace que algo sea tenido por verdadero y real. El siguiente paso del método consta en la segunda cita: una vez obtenida esta fe voluntarista, esta fe querida y necesitada que Unamuno pide a Dios no tanto que le conceda —pues él mismo se la fabrica— sino que le ratifique o le confirme, esta fe genera, crea su propio objeto, volviendo objetivamente verdadera la proposición que subjetivamente ha deseado y alcanzado. Si creer es en primera instancia querer creer, este querer creer deviene *ipso facto* crear. No sé si Dios existe —se dice Unamuno—, pero necesito y deseo que exista; en este deseo consiste mi fe, y esta fe mía, tan inmensa y fuerte como el deseo que la engendra, acaba creando como realidad verdadera el objeto que postula; deseando a Dios creo en él, y creyendo en él, lo creo y hago real¹⁵. Falta en esta cadena de equivalencias entre querer, creer y crear, empero, un cuarto y último eslabón —en el orden del obrar, pero primero en el de la intención—, ya que solamente actuando como si se creyera puede uno decir cabalmente, sin hipocresía o autoengaño, que de verdad quiere creer: “Obra como si creyeras y acabarás creyendo para obrar”, se amonesta Unamuno a sí mismo (1979a: 164), y esta idea central, que retomará en *Del sentimiento trágico de la vida*¹⁶, se convertirá en el eje temático de su narración más abisal y personal, *San Manuel Bueno, mártir*, la historia del cura de aldea que, no pudiendo creer él mismo, dedica sus esfuerzos a despertar en los demás la fe que a él le fue negada, proporcionando mediante sus obras un cabal ejemplo y modelo de santidad *operativa* a la feligresía que le fue confiada (1979b, pp. 25-60).

Pues bien, no es sino esta idea de actuar como si de verdad se creyera la que motiva el acto de habla central en que consiste el soneto de nuestro análisis. Que el sujeto lírico no cree objetivamente, queda declarado en la misma invocación en la que se califica a Dios como no existente; sin embargo, el mero hecho de rezar, de dirigir una plegaria incluso a ese Dios en cuya existencia no se cree, supone el propósito de actuar como si se creyera: “Oye mi ruego Tú, Dios que no existes”. El obrar como si se creyera genera el deseo, y el deseo genera la fe. Y no salva, para Unamuno, la fe poseída o firmemente afincada en la certeza, sino la fe deseada, anhelada, buscada; más aun, llega Unamuno a afirmar que no se salva quien cree con certeza, no deseándolo o buscándolo, y sí se salva en cambio quien, no creyendo, quiere y busca creer; de nuevo, la fe que salva es la fe de la voluntad, no la del entendimiento: solo merece salvarse quien, aunque no crea, anhela creer:

[...] y es que solo se salven los que anhelaron salvarse, que solo se eternicen los que vivieron aquejados de terrible hambre de eternidad y de eternización. El que anhela no morir nunca, y cree no haberse nunca de morir en espíritu, es porque lo merece, o más bien, solo anhela la eternidad personal el que la lleva ya dentro. No deja de anhelar con pasión su propia inmortalidad, y con pasión avasalladora de toda razón, sino aquel que no la merece, y porque no la merece no la anhela. Y no es injusticia no darle lo que no sabe desear, porque pedid y se os dará. Acaso se le dé a cada uno lo que deseó. Y acaso el pecado aquel contra el Espíritu Santo,

para el que no hay, según el Evangelio, remisión, no sea otro que el no desear a Dios, no anhelar eternizarse (Unamuno, 1977, p. 218).

“No deja de anhelar con pasión su propia inmortalidad, y con pasión avasalladora de toda razón”, dice Unamuno. El anhelo de inmortalidad, el deseo en que consiste la fe, es para nuestro autor esencialmente irracional, pero como la razón no se deja fácilmente avasallar por el deseo y la pasión, surge entre el querer y el pensar, entre la voluntad y la inteligencia, una denodada lucha, un *agón*, según el término griego que utiliza Unamuno para definirla. La fe es esencialmente agónica, polémica, pues exige para hacerse real una lucha, un combate perpetuo entre la razón que niega y la vida que afirma, entre el intelecto que descrea y la voluntad que quiere creer, entre la desesperación que pierde y la esperanza que contra toda lógica salva. La fe es, entonces, no afirmación, sino duda. Y no duda metódica como la cartesiana, sino duda agónica, lacerante y desgarrada como la de Pascal, porque se juegan en ella la vida y la vida eterna. Es duda vital, no racional; es la duda de aquel que tiene *ganas*, infinitas ganas –según expresión solo posible en español–, y no encuentra cauce pacífico ni sereno para esas ganas que desbordan toda realidad asible o evidente¹⁷. El cristianismo de Unamuno se define así como básicamente agónico, contradictorio, paradójal (Oroz Reta, 1986); su realidad no es la de la paz sino la de la espada, la de la batalla interior que no cesa y que compromete, antes que a la razón –que es quietud y muerte–, al corazón, a la pasión, a la vida en cuerpo y alma. La cuestión de Dios y de la inmortalidad dejan de esta manera de constituir un objeto del pensamiento o de la razón, para pasar a ser terreno propio del sentimiento y del corazón; en términos de Unamuno, de Dios y del alma ya no se ocupará la lógica, sino la *cardíaca*¹⁸, y ya no se creará con la inteligencia, sino con la voluntad, con ese potentísimo *querer que Dios exista* que caracteriza la andadura vital de toda la literatura unamuniana (Unamuno, 1974, pp.156-157). El soneto que comentamos refleja ceñidamente el crucial *agón* entre razón y sentimiento, entre lógica y cardíaca, cuando expresa, dirigiéndose a Dios, que “cuando Tú de mi mente más te alejas,/ más recuerdo las plácidas consejas/ con que mi ama endulzome noches tristes”. El poeta no puede abarcar a Dios con la mente, este se le aleja irremediabilmente de la razón y de toda posibilidad de abordaje lógico, pero cuanto más se le escapa del raciocinio, más se le afirma en el sentimiento, en el corazón, en ese recuerdo de infancia en que su ama le hablaba de Dios en cuentos consolatorios. Es que tiene Unamuno muy presente la máxima evangélica: solo haciéndose uno como niño entrará en el Reino de los Cielos, y ese hacerse como niño es, en definitiva, acallar las exigencias de la razón adulta y refugiarse en el deseo y la confianza que resultan propios de la afectividad infantil.

Borges postulaba racionalmente la necesidad de algún tipo de orden en el Universo –sin importar demasiado si llamamos a ese orden *Dios* o de otra forma–, porque el concierto del mundo exigía una causalidad ordenada. Se trata, pues, de una necesidad intelectual, meramente intelectual, de un sujeto cognoscente que se planta desapasionadamente frente a un objeto –el mundo– y descubre mediante razón que ese objeto reclama la existencia de una causa abstracta. Nada más alejado de Unamuno que la índole abstracta, racional y desapasionada de esta necesidad. Lo que necesita Unamuno no es una causalidad para el Universo, sino una finalidad para su vida; no se trata de una exigencia de la razón, sino del corazón, y el problema no entraña ya una mera cuestión cognoscitiva y desapasionada, sino constituye una tragedia vital que interpela en alma y carne y hueso a la integridad de la persona, pues en ella se juegan su destino y su vida. Si Dios era para Borges un aséptico requisito metafísico, es para Unamuno un sanguíneo problema antropológico; Borges se ocupa de Dios como fundamento del ser, Unamuno en cuanto salvaguarda

del hombre —y más que del hombre, de un solo y único hombre, él mismo—¹⁹, porque su problema, su único problema y el único motivo por el cual necesita a Dios, es que no quiere morirse:

¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo? ¿Adónde voy y adónde va cuanto me rodea? ¿Qué significa esto? Tales son las preguntas del hombre [...] ¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no mueró, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido (Unamuno, 1977: 34-35).

La índole metafísica de la cuestión de Dios en Borges y la índole antropológica de dicha cuestión en Unamuno explican, finalmente, la principal divergencia entre los respectivos textos que aquí analizamos. Ambos son presentados, e incluso titulados por sus autores como oraciones; ninguno de ellos, empero, lo es en puridad. La supuesta oración de Borges, según veíamos, no es tal a causa de que falta en ella esa dimensión apelativa que constituye rectamente, como clase de texto, a toda plegaria. Borges no le habla *a Dios*, sino apenas intenta hablar *de Dios*, o de ese orden cósmico u ontológico que la tradición occidental llama Dios; Dios no es para Borges una persona con quien dialogar, un *sujeto*, y mucho menos un Padre a quien pedir protección y salvación como haría un hijo, sino apenas un concepto, un postulado abstracto exigido como causa por la racionalidad de lo existente. La oración de Unamuno sí interpela, sí le habla *a Dios*, a un Dios a quien se reconoce y se desea sujeto, persona y Padre, a quien se le pide, a quien se le implora desde la pasión y desde la carnalidad. Y sin embargo, tampoco aquí estamos ante una verdadera oración, porque ese interlocutor a quien esta se dirige en un cabal intento de diálogo, sencillamente, no existe. Se trata de un *Dios que no existe*, de un *Dios no existente*. Es el Dios de esa peculiar fe unamuniana que consiste no en creer, sino en querer creer y en procurar crear a partir de ese deseo; se trata, entonces, de un Dios deseado y creado, de un objeto no real sino intencional, de una imagen pensada y querida en y por el entendimiento y la voluntad del sujeto Unamuno, y no de un sujeto existente objetivamente con quien pueda el sujeto Unamuno establecer una interacción verdadera. En consecuencia, el diálogo resulta un falso, o al menos un ilusorio diálogo, y la plegaria se desvanece como tal; más que un diálogo, se trata de un monólogo recubierto y disimulado tras un velo de forma dialógica (Bobes Naves, 1992, pp. 74-78). Dios asume en él una función de alocutario inventado, meramente formal, mas no puede desempeñarse, por no existir, como el destinatario real del mensaje (Stati, 1982, p.18). Lo que distingue a la situación comunicativa que denominamos *diálogo* de cualquier otro tipo de comunicación es la reversibilidad y la alternancia de los roles del emisor y del receptor; la lectura de un libro o de una carta consta de un emisor y de un receptor, pero la situación de lectura impone que tales roles sean fijos e irreversibles, de modo que el autor del libro o de la carta será siempre el autor, y el lector será siempre el lector. En un diálogo, por el contrario, el discurso se fragmenta en turnos alternos y progresivos, de modo que quien en un turno oficia de emisor, en el turno siguiente revierte tal función y pasa a officiar de receptor, y viceversa (Bobes Naves, 1992, pp. 33-38). En todo diálogo, por lo tanto, la función de escucha es tan relevante como la de habla, el emisor debe tanto hablar como escuchar, y el receptor debe tanto escuchar como hablar. Si aceptamos la tradicional definición de la oración como conversación o diálogo con Dios, resulta imprescindible que este, además de receptor, sea también en algún momento emisor, y que además de escuchar al orante, en cierto modo le hable y sea por él escuchado.

Nadie espera, por cierto, que Dios hable verbal, acústica o físicamente; se trata de una respuesta interior, de una escucha que resuena en el corazón del orante, pero que necesariamente debe adquirir la consistencia de una respuesta real, no imaginada o meramente deseada²⁰. Pues bien, esa respuesta es la que el sujeto lírico del soneto de Unamuno echa de menos, esa escucha es la que fracasa o resulta inaudible para él. Y se trata del fracaso mismo del acto ilocutivo en que consiste la oración, pues esta, que se construye como cabal plegaria de petición, hace consistir su pedido en *oír*: "Oye mi ruego Tú, Dios que no existes". Unamuno pide que Dios le oiga, pero que le oiga *su ruego*, y ¿en qué consiste su ruego?, pues consiste en poder él, a su vez, oír la respuesta divina, esa respuesta que certifique la existencia misma de Dios como interlocutor. Unamuno pide a Dios ser oído en su ruego de oírle responder, porque si esa respuesta sucede y es oída, querrá decir que ese Dios querido y creído es también real, que su existencia no es una ilusión o una mera construcción de la voluntad. Finalmente, si Dios, puesto que habla y le oigo, existe realmente, yo también existo, pues solo existiendo Dios como garantía de inmortalidad mi existencia deja de ser finita y por tanto aparente e ilusoria: "pues si Tú existieras/ existiría yo también de veras". Dios como fin y necesidad del hombre, no como causa y necesidad del cosmos. Un Dios antropológico, no metafísico. Un Dios, empero, imposible, porque Unamuno no logra escucharlo ni, por tanto, certificar la existencia de Dios y la suya propia. El Dios de Unamuno es apenas un *consuelo de engaño*, una vestidura ilusoria de nuestro anhelo; pese a la aspirada cordialidad e intimidad—según el modelo agustiniano— de su relación con él, el poeta aleja de sí a ese Dios pretendido íntimo al calificarlo de *grande*; grande, sí, mas del tipo de grandeza que tienen las abstracciones, las construcciones de la razón no limitadas por las restricciones de lo real: "Eres tan grande/ que no eres sino Idea". Idea al cabo, y no realidad, no *res* ni mucho menos persona, acaba siendo este Dios de Unamuno deseado real, íntimo y dialogante. Demasiado similar al Dios metafísico y causal de Borges, podría concluirse. Y eso equivale al fracaso de Unamuno; este interpela a Dios, mas al no oírle, al no descubrirlo vivo y operante en su intimidad, no puede dialogar con él, y sus palabras no llegan nunca a ser oración.²¹

Ni Borges ni Unamuno, en conclusión, *oran* en sentido estricto y pleno. El primero no lo hace porque no interpela a ningún Tú divino personal; el segundo, porque aunque interpela a ese Tú divino y personal, no logra ser interpelado por él. Borges no habla, sino *se habla*; Unamuno habla, pero no escucha. En Borges el rezo se diluye y anula en meditación o en reflexión; en Unamuno el rezo se acomete e intenta como primer paso en el camino de una fe ardua y en definitiva imposible, porque al cabo del camino no lo espera ningún interlocutor real capaz de responder y de ser oído²². En Borges la plegaria aborta por exceso de intelectualismo; en Unamuno, por exceso de voluntarismo; Borges conoce sin desear allí donde Unamuno desea sin conocer. Sus respectivos textos, bellísimos y elocuentes, alcanzan la victoria poética a expensas de su fracaso orante.

Referencias bibliográficas:

- Alazraki, J. (1983). *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges. Temas. Estilo*. Madrid: Gredos.
- Biblia de Jerusalén*. (1975). Nueva edición totalmente revisada y aumentada. Bilbao: Desclee De Brouwer.

- Bobes Naves, M. C. (1992). *El diálogo. Estudio pragmático, lingüístico y literario*. Madrid: Gredos.
- Borges, J. L. (1979). *Obras completas en colaboración*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. (1986). *Textos cautivos. Ensayos y reseñas en «El Hogar» (1936-1939)*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Borges, J. L. (1993). *Inquisiciones*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Borges, J. L. (1999). *Borges en Sur. 1931-1980*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. (2009-2010-2011). *Obras Completas*. Edición crítica anotada por Rolando Costa Picazo e Irma Zangara. 3 vols. Buenos Aires: Emecé.
- Coseriu, Eugenio. (2003.) *Orationis fundamenta*. La plegaria como texto. *Rilce. Revista de Filología Hispánica*, 19, 1, 1-25.
- Ancilli, E. (1984). Oración. En Ancilli, E. (dir.) *Diccionario de espiritualidad* (vol. II, pp. 11-27), 3 vols, Barcelona: Herder.
- D'Angelo, B. (2005). El Sur, Beowulf y el Azar. Una nota sobre el discurso religioso en Borges. En B. D'Angelo, *Borges en el centro del infinito* (pp. 63-80). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Universidad Católica “Sedes Sapientiae”.
- D'Arcy, C. F. (1930). Prayer (Christian, Theological). En Hastings, J. (ed.) *Encyclopaedia of Religions and Ethics* (vol. X, pp. 171-177). Edinburgh: T. and T. Clark.
- Diccionario de la Biblia*. (1964). Edición preparada por Serafín de Ausejo. Barcelona: Herder.
- Fonck, A. (1936) Prière. En *Dictionnaire de la Théologie Catholique* (vol. XIII/1, cols. 169-244). Paris: Letouzey et Ané.
- García, J. J. (1999). La cuestión de Dios en Borges. *Aquinas*, 42, 2, 399-412.
- González, A. (1972). Prière. En *Dictionnaire de la Bible. Supplément* (vol. VIII, cols. 555-606). Paris: Letouzey et Ané.
- González, J. R. (2008). *Plegaria y profecía. Formas del discurso religioso en Gonzalo de Berceo*. Buenos Aires: Ediciones Circeto.
- Guardini, R. (1993). *Introducción a la vida de oración*. Buenos Aires: Lumen.
- Hugo de Santo Victoré (s.d.) *De modo orandi*. En J. P. Migne, *Patrologia Latina Database* (vol. 176, cols. 977-988). s.l.: Chadwyck-Healey Inc.
- Izquierdo, C. (dir.) *et alii*. (2006). *Diccionario de Teología*. Pamplona: Eunsa.
- Lesêtre, H. (1922). Prière. En Vigouroux, F. (dir.) *Dictionnaire de la Bible* (vol. V/1, cols. 663-675). Paris: Letouzey et Ané.
- Moeller, C. (1964). Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada. En su *Literatura del siglo XX y Cristianismo* (vol. IV, pp. 57-177), 3ª ed., Madrid:Gredos.
- Muñoz Rengel, J. J. (1999). ¿En qué creía Borges? *Revista Chilena de Literatura*, 54, 111-121.
- Oroz Reta, J. (1986). *El agonismo cristiano. San Agustín y Unamuno*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Palenzuela, N. (1997). Unamuno y Borges: disfraces del tiempo. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 565-566, 79-89.
- Ricoeur, P. (1990). *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Estudio preliminar de Néstor Corona. Buenos Aires: Almagesto-Docencia.
- Rivera, E. (1985). *Unamuno y Dios*. Madrid: Ediciones Encuentro.

- Schaller, H. (1990). Oración. En Eicher, P. (dir.) *Diccionario de conceptos teológicos* (vol. II, pp. 140-146), Barcelona: Herder.
- Stati, S. (1982). *Il dialogo. Considerazioni di linguistica pragmatica*. Napoli: Liguori Editore.
- S. Tomás de Aquino. (1955). *Suma Teológica*. Edición bilingüe latín-español dirigida por Francisco Barbado Viejo. Madrid: BAC.
- Unamuno, M. de. (1966). *Obras completas*. Madrid: Escelicer, vol VI: *Poesías*.
- Unamuno, M. de. (1974). ¿Qué es verdad?, En su *Soledad* (pp. 147-165), 6ª ed., Madrid: Espasa Calpe.
- Unamuno, M. de. (1975). *La agonía del Cristianismo*. 5ª ed. Madrid: Espasa Calpe.
- Unamuno, M. de. (1977). *Del sentimiento trágico de la vida*. 6ª ed. Buenos Aires: Losada.
- Unamuno, M. de. (1978). Mi religión. En su *Mi religión, y otros ensayos breves* (pp. 9-15), 8ª ed., Madrid: Espasa Calpe.
- Unamuno, M. de. (1979a). *Diario íntimo*. 5ª ed. Madrid: Alianza.
- Unamuno, M. de. (1979b). *San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más*. 13ª ed. Madrid: Espasa Calpe.
- Unamuno, M. de. (1981). *Vida de Don Quijote y Sancho*. 17ª ed. Madrid: Espasa Calpe.
- Zecca, A. H. (2005). Omnipotencia divina y libertad humana. Oración y Providencia en acción armoniosa: un estudio sobre Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 83, a. 2. *Sapientia*, 60, 218, 281-296.

Notas:

¹ "Oratio conversatio et sermocinatio cum Deo est" (*apud* Fonk, 1936, XIII/1: 170).

² "Nihil ergo aliud est oratio quam mentis devotio, id est conversio in Deum per pium et humilem affectum, fide, spe, charitate subnixá" (Hugo de Sancto Victore, s.d., 176, cols. 979ab). "La plegaria no es otra cosa que una devoción o conversión de la mente a Dios por un afecto piadoso y humilde, sostenida en la fe, la esperanza y la caridad."

³ "Omnis interior motus animi in Deum, sive per ejus cogitationem, sive per affectus [oratio est]" (*apud* Fónck, 1936: XIII/1, 172). "La oración es todo movimiento interior del alma hacia Dios tanto por el pensamiento como por el sentimiento."

⁴ "Más allá de su condición mental o vocal [...] la plegaria admite abordajes y caracterizaciones que en todo caso se mueven en torno de uno de los tres siguientes ejes: a) la plegaria como elevación del alma a Dios; b) la plegaria como diálogo con Dios; c) la plegaria como petición. Se trata, como se ve, de una tipología de definiciones que en cierta manera contempla una gradación descendente e inclusiva de lo mayor a lo menor, de lo más a lo menos abarcativo, de lo genérico a lo específico, pues sólo puede haber petición en el seno de un diálogo con el Dios que puede satisfacerla, y sólo puede haber diálogo si antes se ha elevado el alma hacia el interlocutor trascendente. Esta radical unidad entre las tres formas de concebir la plegaria la destaca Fonck al señalar que todas ellas pueden hallarse entre los escritos de los Santos Padres, pero que la definición que más conviene a la plegaria es la segunda, ya que no toda plegaria es petición, y no toda elevación del alma a Dios es plegaria" (González, J. R., 2008: 20); "La prière est un dialogue que l'homme religieux entretient avec les êtres divins personnels. Ce dialogue suppose que les deux partenaires se sont déjà rencontrés, à la suite d'une initiative de l'un ou de l'autre, et que, d'une manière quelconque, ils se connaissent. Le moyen de leur communications est la parole, comme entre les hommes" (González, A., 1972: VIII, 556).

⁵ La distinción entre alocutario y destinatario procede de la pragmática lingüística y atiende a la diferencia entre, respectivamente, aquel a quien expresa e inmediatamente se dirige un mensaje y aquel para quien se lo enuncia en última y principal instancia. En el caso de la plegaria, Dios resulta siempre el destinatario, pero no siempre el alocutario, porque a menudo el orante dirige su mensaje a los ángeles o los santos intercesores, siempre con la intención de que el receptor último y principal, el destinatario, sea Dios. "Definiamo *destinatario* la persona che,

segundo il desiderio del locutore, debe percepire il testo che sta enunciando. Con questo ruolo troviamo sempre l'allocutore (non è concepibile, infatti, un allocutore che non sia anche destinatario), ma molte volte anche altre persone: con il ruolo di destinatario passivo troviamo spesso un testimone della conversazione, che non ha la possibilità né il diritto di intervenire; è perché venga sentido (anche) da questo destinatario que il locutore emette le sue frasi [...]; il destinatario passivo non assiste necessariamente alla conversazione: il locutore comunica all'allocutore un certo messaggio perché indirectamente ne venga a conoscenza una terza persona, un grupo di persone [...]" (Stati, 1982: 18).

⁶ "La prière, ainsi que le sacrifice, a quatre objets: l'adoration, l'action de grâces, le pardon des péchés, l'impétration des bien spirituels et temporels. Les deux premiers objets regardent Dieu directement et sont, pour cette raison et sans contredit, les plus importants. Les deux derniers regardent nos intérêts, qui sont subordonnés à ceux de Dieu, et que nous ne devons avoir en vue qu'après les siens [...]. Il y aurait donc quatre sortes de prières, comme il y a, selon les théologiens, quatre sortes de sacrifices: latreutique, eucharistique, propitiatoire et impétratoire" (Fonck, 1936: XIII/1, 181; cfr. D'Arcy, 1930 : X, 171; Lesêtre, 1922 : V/1, 665-666; Guardini, 1993: 59-114; *Diccionario de la Biblia*, 1964: 1366-1367). Existe una clasificación tripartita, que prescinde de la plegaria de confesión de pecados por cuanto entiende que lo principal en ésta es el pedido de perdón y, en consecuencia, bien puede asimilarse a cualquier otra plegaria de petición, no viendo que lo central de la confesión es el arrepentimiento y la manifestación sincera del dolor que causa el haber pecado (Fonck, 1936: XIII/1, 182). Paul Ricoeur parece acordar con esta tripartición que excluye la confesión de pecados al referirse al *himno*, forma del discurso religioso bíblico que identifica con la plegaria: "De nuevo la relación con Dios se interioriza con el himno de celebración, de súplica y de acción de gracias" (1990: 112); "Así bajo las tres formas de la alabanza, de la súplica y de la acción de gracias la palabra humana se hace invocación" (*Ibid.*: 173). En la terminología de Ricoeur, la celebración y la alabanza deben entenderse como formas de la adoración.

⁷ "Por eso os digo: todo cuanto pidáis en la oración, creed que ya lo habéis recibido y lo obtendréis" (*Mc.*, 11, 24); "Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide recibe; el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá" (*Mt.*, 7, 7-8; cfr. *Lc.* 11, 9-10); "Y todo lo que pidáis en mi nombre, yo lo haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo. Si me pedís algo en mi nombre, yo lo haré" (*Jn.*, 14, 13-14); "Si permanecéis en mí, y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que queráis y lo conseguiréis" (*Jn.*, 15, 7); "Aquel día no me preguntaréis nada. En verdad, en verdad os digo: lo que pidáis al Padre os lo dará en mi nombre. Hasta ahora nada le habéis pedido en mi nombre. Pedid y recibiréis, para que vuestro gozo sea colmado" (*Jn.*, 16, 23-24).

⁸ La convicción borgeana de que la petición orante postula una pretensión de quiebre del orden causal no se condice, objetivamente, con las definiciones teológicas del cristianismo católico, según las cuales Dios contempla dentro de dicho orden causal nuestros pedidos, convirtiéndolos en causa instrumental de lo que desde su eternidad tiene determinado darnos: "[...] nuestra plegaria no debe proponerse 'convencer' o 'hacer cambiar de idea' a Dios, sino merecer mediante un acto de sumisión y humildad lo que Dios ya tiene dispuesto concedernos en su Providencia generosa, la cual contempla en su diseño, sin violencia alguna, el acto libre del hombre que ora. En este sentido, la plegaria solo puede decirse eficaz en cuanto causa segunda o instrumental de la que se sirve Dios para hacer que aquellos bienes que de todos modos va a darnos resulten en cierta medida meritorios" (González, J. R., 2008: 23-24; cfr. S. Tomás de Aquino, *S. Theol.* II/II, 83, 2: 53-54; Zecca, 2005: 281-296).

⁹ Debo a mi colega y amigo el Dr. Marcelo Noel (Universidad Católica Argentina) la sugerencia muy atinada de que en este primer deseo de Borges quizás lo más destacable no sea el cómo quiere ser recordado (amigo, poeta), sino la aspiración misma al recuerdo como objeto primario y sucedáneo de la inmortalidad o la perdurabilidad del sujeto; se trataría en ese caso de una reedición del tradicional tópico de la supervivencia a través de la memoria de los demás, en la cual sobrevivimos simbólicamente. Huelga decir que semejante modo de supervivencia se define también como insalvablemente impersonal, pues lo que perdura no es el sujeto en sí sino la idea, las impresiones y los recuerdos que de este logran conservar los demás.

¹⁰ Principalmente "La personalidad y el Buddha" (Borges, 1999: 35-40); y "El budismo", una de las conferencias reunidas en el volumen *Siete noches* (Borges, 2009-2010-2011: III, 384-394).

¹¹ "Es una cosa que me extraña cómo puede haber personas a quienes no conmueva y agite y desazone la idea del aniquilamiento, que crean fríamente en él y vivan, o que vivan sin pensar que han de morir. ¿Serán de otra madera que yo?" (Unamuno, 1979a: 106).

¹² "Yo entiendo que Unamuno es el primer escritor de nuestro idioma. Su muerte corporal no es su muerte; su presencia—discutidora, gárrula, atormentada, a veces intolerable—, está con nosotros" (Borges, 1986: 82). Además de esta nota necrológica aparecida en la revista *El Hogar*, Borges dedicó a Unamuno otra, aparecida en *Sur*, en la que reitera idéntica afirmación ("El primer escritor de nuestro idioma acaba de morir", Borges, 1999: 144), y redactó asimismo un breve ensayo de análisis de la poesía unamuniana, titulado "Acerca de Unamuno, poeta", incluido en *Inquisiciones* (Borges, 1993: 109-116).

¹³ “Ciertamente, aun cuando el discurso del español camina por senderos más dionisiacos que el del argentino, son numerosos los motivos que aproximan sus escrituras: la confrontación del tiempo con la eternidad, las lecturas de la Biblia y de Dante, de Quevedo, de Cervantes, de Shakespeare, de Wordsworth, de Carlyle, de Whitman, sus visiones de Babel y el sentido de la traducción, la distancia de las *tecniquerías* vanguardistas y de Góngora, su condición de profesores. También los aproxima la presencia de una alteridad que surge de la crítica moderna del absoluto, de las utopías o de la visión de lo Otro, y que se expresa aquí de forma peculiarísima no tanto bajo el deseo amoroso y visionario de la transformación de lo uno en lo otro, como con la manifestación del sujeto en sus *personae* continuas en el río del tiempo” (Palenzuela, 1977: 79).

¹⁴ Tanto en la tradición patristica, cuanto en la escolástica la fe es una forma de conocimiento. Para San Agustín se trata de “pensar con asentimiento” –*credere est cum assensione cogitare*–; para Santo Tomás, de un modo de saber en el cual el objeto es conocido a partir del testimonio fidedigno de un tercero siempre veraz, el propio Dios (*cf.* Izquierdo, 2006: 394-415).

¹⁵ Desarrollos más complejos de estas ideas se encuentran en *Del sentimiento trágico de la vida*: “Ya veremos más adelante, al tratar de la fe, cómo esta no es en su esencia sino cosa de voluntad, no de razón, cómo creer es querer creer, y creer en Dios ante todo y sobre todo es querer que le haya. Y así, creer en la inmortalidad del alma es querer que el alma sea inmortal, pero quererlo con tanta fuerza que esta querencia, atropellando a la razón, pasa sobre ella” (1977: 105); “Es el furioso anhelo de dar finalidad al Universo, de hacerle consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra. ¡A crearle, sí! Lo que no debe escandalizar se diga ni al más piadoso teísta. Porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle, aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo. Hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, no es nada más que apariencia” (*Ibid.*, 139).

¹⁶ “Crear en Dios es anhelar que le haya y es, además, comportarse como si le hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción. De ese anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de esta, la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad” (Unamuno, 1977: 165).

¹⁷ En otro de sus grandes ensayos, *La agonía del cristianismo*, afirma Unamuno: “El modo de vivir, de luchar, de luchar por la vida y vivir de la lucha, de la fe, es dudar. [...] Fe que no duda es fe muerta. ¿Y qué es dudar? *Dubitare* contiene la misma raíz, la del numeral *duo*, dos, que *duellum*, lucha. La duda, más la pascaliana, que no la cartesiana o duda metódica, la duda de vida –vida es lucha– y no de camino –método es camino–, supone la dualidad del combate” (1975: 24-25); “¡Gana! ¡Admirable palabra! Gana, término de origen germánico probablemente [...], *gana* es algo como deseo, humor, apetito. Hay *ganans*, en plural, de comer, de beber y de librarse de las sobras de la comida y de la bebida. Hay ganas de trabajar y, sobre todo, ganas de no hacer nada. [...] ‘No me da la real gana, no me da la santísima gana’, dice un español. Y dice también: ‘Eso no me sale de... la virilidad’ (por eufemismo) [...] ¿Fe de virilidad? Hay lo que podríamos llamar más bien que fe, más bien que voluntad de creer, ganas de creer. Y esto sale de la carne, la cual, según el Apóstol, desea contra el espíritu” (*Ibid.*, 69-71).

¹⁸ “A fuerza de ese supremo de congoja conquistarás la verdad, que no es, no, el reflejo del Universo en la mente, sino su asiento en el corazón. La congoja del espíritu es la puerta de la verdad sustancial. Sufre, para que creas y creyendo vivas. Frente a todas las negaciones de la ‘lógica’, que rige las relaciones aparienciales de las cosas, se alza la afirmación de la ‘cardíaca’ que rige los toques sustanciales de ellas. [...] La verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar” (Unamuno, 1981: 180); “En el orden religioso apenas hay cosa alguna que tenga racionalmente resuelta [...]. Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo, sin atenerme a dogmas especiales de esta o de aquella confesión cristiana. [...] Confieso sinceramente que las supuestas pruebas racionales –la ontológica, la cosmológica, la ética, etcétera– de la existencia de Dios no me demuestran nada; que cuantas razones se quieren dar de que existe un Dios, me parecen razones basadas en paralogismos y peticiones de principio. [...] Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia; los razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y futilidad mayores aún que los de sus contradictores. Y si creo en Dios, o por lo menos creo creer en Él, es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la historia. Es cosa de corazón” (Unamuno, 1978: 11-12).

¹⁹ “Dios, pues, asoma aquí [en la obra de Unamuno] como exigencia antropológica del alma que renuncia a la ‘vanidad de vanidades’ para obtener la ‘plenitud de plenitudes’ [...]. En todo caso, este primer asomo a la mente de Unamuno para preguntarle dónde sitúa el problema de Dios, pone en claro que para él este problema solo tiene sentido y significación desde el hombre, desde el hacerse de la persona. Es decir, que la pregunta sobre Dios es una pregunta que cae de lleno dentro de la antropología” (Rivera, 1985: 60-61); “[...] el problema de Dios en Unamuno es primariamente un problema antropológico, más que metafísico. Si hay alguna prueba válida para ir a Dios, Unamuno no la funda, ni la puede fundar, en la exigencia racional que surge del análisis del ser ontológico, sino de la exigencia vital que siente en

su íntima entraña de *ser* y *serse*. De *ser* lo que tiene que ser. Y de *serse*, al realizar eso que tiene que ser: llegar a plenificarse en *serlo todo* y en *ser siempre* [...]: el hambre de inmortalidad solo puede ser saciada por un Dios inmortalizador” (*Ibid.*: 159).

²⁰ “En esta concepción la plegaria deja de ser un movimiento unilateral del hombre hacia Dios para convertirse en un intercambio entre ambos donde, simultánea o alternativamente, los dos agentes toman la iniciativa. La condición verbal del intercambio, con todo, puede revelarse asimétrica, pues en tanto el hombre se sirve siempre de ellas, Dios puede responder con palabras o bien con actos; en todo caso, se tratará siempre de un diálogo esencialmente desigual, dada la condición absolutamente trascendente de uno de los interactuantes, y se tratará, de parte del interlocutor humano, más de escuchar que de hablar, más de prestar atención a la respuesta divina, verbal o fáctica, exasperante y paradójicamente silenciosa inclusive, que de centrarse en el propio discurso orante” (González, J. R., 2008: 21-22); “Le verdadera situación de la oración cristiana no es cuando Dios escucha lo que le pedimos, sino cuando el orante persevera en la oración hasta que sea él quien escuche, quien escuche lo que Dios quiere [...]. Sin embargo, también están los ‘silencios de Dios’, causa de profunda aflicción” (Ancilli, 1984: II, 20; *cfr.* Schaller, 1990: II, 140).

²¹ “Unamuno no entra nunca en coloquio con Dios. Al dirigirse a Él pronuncia un monólogo, jalonado de altaneras preguntas que surgen en él por la inquietante condicional que tanto le preocupa: ‘*si existe*’ [...]. Tampoco es [Dios para él] un misterio venerando, al que la inteligencia acata y el corazón adora en piadoso recogimiento, como hace el santo. Unamuno conviene con el santo en que Dios es un misterio. Pero para él es un misterio al que se dispone no a adorar, sino a *sitiar*” (Rivera, 1985: 66).

²² Bien podría haber sentido Unamuno una máxima que dijera *orare initium fidei*, el rezar es el inicio de la fe, pues se impone la tarea del rezo, aun desde la duda más profunda, como un posible primer eslabón en la larga cadena constructiva de su anhelado creer: “Tengo que humillarme aún más, rezar y rezar sin descanso, hasta arrancar de nuevo a Dios mi fe o abotagarme y perder conciencia. O imbécil o creyente” (Unamuno, 1979a: 126); “Porque si de veras quisieran creer era que allá en lo hondo creían ya y buscarían la fe en la humillación y en la oración continua. ¿De dónde viene el querer creer? Si viene de Dios y de su gracia abandonándonos a ese santo deseo hallaremos gracia para orar y pedirle que nos conceda fe, y Él nos hará la gracia de dárnosla. Es ya gracia el deseo de creer, que nos hace merecer la gracia de orar y con la oración logramos la gracia de creer. Me complazco en creerlo así, y al creerlo así ¿no es, Señor, que creo ya en Ti?” (*Ibid.*, 128); “El modo más seguro acaso de llegar a creer el credo es rezarlo con el mayor fervor posible todos los días” (*Ibid.*, 134; *cfr.* Unamuno, 1977: 160).