

Hacia/desde el Sur y el Oriente: “La busca de Averroes” y Miguel Asín Palacios

Roberto Andrés Talavera Pagán

En mi quinta andaluza, en lejanías
resplandeces al sol con indolencias;
como es tuya la dulce indiferencia
las lágrimas, las lágrimas son mías.
[.....]
Palma, compartes mi hado, no mi duelo,
¡como yo eres extraña en este suelo!

Silvina Ocampo, “Lamento de Abdurrahmán”

Estos versos del soneto “Lamento de Abdurrahmán” de Silvina Ocampo nos sitúan en un espacio temporal, cultural y afectivo que a primera vista pareciera estar a años luz del contexto inmediato del poema. Abdurrahmán o Abderramán I, príncipe nacido en Damasco que funda el primer emirato independiente en Al-Ándalus, se dirige a una palma africana que nace en terreno andalusí para recriminarle su indiferencia ante el destierro ibérico

que ambos, hablante y destinatario, experimentan (Ocampo 257).¹ En el poema que le sigue, “Lamento de la palma”, esta toma la palabra para hacerse eco de la nostalgia del emir sirio: ella también extraña su patria extraeuropea (258). A través de estas irrupciones de saudade, el intercambio poético entre ambos cifra un deseo por un pasado que se ubica más allá de los confines de esa “quinta andaluza”. Desde Al-Ándalus, Emir y palma dirigen su mirada hacia el Sur y hacia el Oriente. Desde la Argentina, los poemas miran hacia Al-Ándalus.

“Lamento de Abdurrahmán” y “Lamento de la palma” aparecen en el mismo número de la revista *Sur* en que Jorge Luis Borges publica por primera vez “La busca de Averroes”, en 1947, un cuento que ficcionaliza un momento cumbre de la historia intelectual andalusí: la redacción de un comentario a la *Poética* de Aristóteles, el llamado *Comentario medio*, por parte del cadí cordobés, Averroes. De hecho, estos textos de Ocampo se hallan inmediatamente antes del texto de Borges y remiten a una escena que luego recordará el Averroes del relato. Se me antojan, por tanto, legítimos paratextos del cuento que, puesto que miran hacia Oriente desde el espacio andalusí (en el caso de los hablantes poéticos) y latinoamericano (en el caso de la autora), sirven de umbral a la ficción. Y es que en otro de los paratextos de “La busca de Averroes”, también encontramos pistas que nos invitan a reflexionar sobre cómo el texto se posiciona frente al mundo oriental. Me refiero al célebre epílogo en el que Borges mismo se entremete en el universo ficcional para proporcionarnos posibles fuentes de su Averroes: “unos adarmes de Renan, de Lane y de Asín Palacios” (OC 1: 588). A partir de esta afirmación, algunos lectores han propuesto que la dependencia en Edward William Lane (británico) y particularmente en Ernest Renan (francés) hace del cuento un terreno fértil para motivos y estereotipos que entroncan con el discurso orientalista anglofrancés, esbozado por Edward Said en su *Orientalismo*, o el sistema de representación por medio del cual las potencias de Occidente ejercen su dominio sobre Oriente.

Pero “La busca de Averroes” también entabla un diálogo intertextual con la obra de Miguel Asín Palacios, arabista español cuya idea de la España

1 Tanto “Lamento de Abdurrahmán” y “Lamento de la palma” aparecen en el número 152 de *Sur*, pp. 34-35. Luego fueron incluidos en *Poemas de amor desesperado* (1949) y *Poesía completa I*, de Silvina Ocampo (2002). Este poema está inspirado en unos versos que supuestamente Abderramán I le recitó a una palma (Safan 117).

musulmana y el Oriente, como la de Ocampo y Borges, no cabe cómodamente en el modelo de Said.² Dedicaré estas líneas a elucidar la impronta de este estudioso,³ máximo representante de la escuela orientalista española del siglo XIX y comienzos del XX, en el tratamiento literario de Averroes y su entorno.⁴ Específicamente, propongo leer “La busca de Averroes” en conexión con un ensayo de Asín sobre la influencia filosófica de Averroes en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino: “El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino”.⁵ Quisiera argumentar que el gesto historiográfico

2 Diversos estudiosos han señalado cómo el orientalismo hispánico, dado el pasado islámico de la Península Ibérica, exhibe una relación con Oriente diferente a la que encontramos en el orientalismo anglofrancés. Más adelante, precisaré un poco más esa diferencia. Para una puesta al día sobre este debate, ver Javier García Fernández. “Más allá del medievalismo y el arabismo: Al-Ándalus en perspectiva poscolonial”. También es importante señalar que, según Nada Elia, la familiaridad de Borges con el mundo islámico está relacionada con su trasfondo hispánico: “That Borges should be familiar with Islam is in no way surprising. He is an extremely erudite writer steeped in metaphysical tradition, but also in the Spanish heritage. That heritage itself reflects eight centuries of close interaction with Arabs” (129).

3 Varios críticos han invocado el nombre Miguel Asín Palacios a la hora de acceder a “La busca de Averroes”. Luce López-Baralt menciona *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* y añade que para Borges los trabajos de Asín eran libros de cabecera (622); Hernán Martínez Millán hace referencia a *Dante y el islam* y a *El islam cristianizado* (281); Ebtehal Younes también menciona a *El islam cristianizado* en conexión con la deuda de Borges con Ibn Arabi (95); y Claire M. Climer alude a *Huellas del Islam*, donde se reedita “El averroísmo teológico de Santo Tomás”. Sin embargo, esta estudiosa no piensa que es una de las fuentes del cuento: “Por último, en un capítulo que ocupa poco más de una página, *Huellas del Islam* de Miguel Asín Palacios no se enfoca en el papel de Averroes como el Comentador a Aristóteles, sino que proporciona un resumen de las ‘ideas cardinales’ del averroísmo. Cierto es que no deben descartarse por completo las fuentes anunciadas en el texto del cuento, pues puede ser que un estudio más profundo de éstas suministre nexos inesperados a la ficción de Borges. Sin embargo, con respecto a la cuestión central de ‘La busca de Averroes’ –el enigma de la doble derrota y su procedencia– las obras de Renan, Lane y Asín Palacios parecen ser callejones sin salida” (60). Por tanto, hasta donde sé, no ha habido ningún intento por examinar el cuento de Borges a la luz de este ensayo de Asín.

4 Soy consciente de que, como recuerda Claire M. Climer en “‘Un fuego sin luz’: la paradoja y el error en ‘La busca de Averroes’”, Borges muchas veces nos ofrece pistas engañosas en cuanto a sus fuentes (62). Sin embargo, por las similitudes que percibo entre Asín y Borges, no me cabe duda de que el ensayo de aquel le sirvió a Borges para construir su relato.

5 Publicado por primera vez en *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado. –Estudios de Erudición Oriental (1904)*. Asín lo reedita en *Huellas del Islam: Sto. Tomás de Aquino, Turmeda Pascual, S. Juan de la Cruz (1941)*.

de Asín Palacios (i.e., invertir la jerarquía filosófica de manera que el sujeto oriental, Averroes, ocupe el sitio tradicionalmente reservado al sujeto cristiano-occidental, representado por Santo Tomás de Aquino) nos obliga a reexaminar la relación entre el Borges ficcionalizado que se asoma al final del relato y Averroes. A mi modo de ver, “La busca de Averroes” sigue a Asín al aprovechar los espacios textuales para problematizar las jerarquías epistemológicas entre los personajes y los mundos culturales que representan. Como Abderramán y la palma africana, el cuento vuelve sus ojos hacia el pasado, el Sur y el Oriente. Pero esta mirada está mediada por una tradición historiográfica que celebra, desde el contexto hispánico, la contribución de Al-Ándalus a los saberes occidentales.

“La busca de Averroes” le sigue los pasos al célebre filósofo de Córdoba en su intento por comentar la *Poética* de Aristóteles y traducir dos de los términos clave de la teoría aristotélica: comedia y tragedia. Como sugiere el epígrafe, el punto de partida del relato lo encontramos en un comentario que hace el orientalista francés Ernest Renan en su tesis doctoral publicada en 1852, *Averroes y el averroísmo (Un ensayo histórico)*: “De cualquier modo, las equivocaciones de Averroes respecto a la literatura griega verdaderamente hacen sonreír. Figurándose, por ejemplo, que la tragedia no es otra cosa que arte de alabar y la comedia el arte de calumniar, pretende encontrar tragedias y comedias en los panegíricos y las sátiras de los árabes, y ¡hasta en el *Corán!*” (53).

La ambigüedad del título, como bien han visto Sergio Waisman y otros, podría apuntar a al menos dos procesos de búsqueda: Averroes busca a Aristóteles, Borges busca a Averroes (114). Luego de documentar cómo el nombre árabe del filósofo deviene en su forma hispanizada, el narrador nos ubica en un fabuloso entorno andalusí desde el cual Averroes emprende su labor hermenéutica. Enseguida el narrador reitera una de las cuestiones medulares del texto, que ya había adelantado al comenzar con el detalle onomástico: el problema de la traducción: “Pocas cosas más bellas y más patéticas registrará la historia que esa consagración de un médico árabe a los pensamientos de un hombre de quien lo separaban catorce siglos; a las dificultades intrínsecas debemos añadir que Averroes, ignorante del siríaco y del griego, trabajaba sobre la traducción de una traducción” (OC 1: 582).

Mientras consulta fuentes para intentar superar el *impasse* filológico, Averroes divisa desde su ventana un juego infantil en el que tres niños recrean la llamada a la *assala* u oración ritual islámica. Nuestro protagonista tiene ante sus ojos precisamente lo que evade la mirada de su proyecto de traducción: una representación teatral. Por la noche, participa de una cena en la casa del alcoranista Farach, donde un tal viajero Albucásim Ashari narra sus aventuras por tierras lejanas, suscitando una discusión filosófica y poética. Entre las curiosidades que alega haber presenciado el peregrino se encuentra una caterva en Sin Kalán que, en vez de referir una historia, la figuraba ante un público. Una vez más, Averroes tiene frente a sí un ejemplo teatral, pero es incapaz de darse cuenta de que está precisamente ante lo que busca en sus libros.

Luego de una discusión sobre poesía en la que defiende la primacía de las imágenes tradicionales de la poesía árabe, el comentador de Aristóteles entra nuevamente a su biblioteca al rayar el alba. En este punto, cree haber descifrado el enigma lingüístico-cultural que le ha venido atormentando hasta entonces: “Con firme y cuidadosa caligrafía agregó estas líneas al manuscrito: ‘Aristú (Aristóteles) denomina tragedia a los panegíricos y comedias a las sátiras y anatemas. Admirables tragedias y comedias abundan en las páginas del Corán y en las mohalacas del santuario’” (OC 1: 587). Al culminar su búsqueda, Averroes se mira ante un espejo de metal y desaparece. De súbito, emerge la voz de Borges en primera persona, quien, en una movida metaficcional, devela algunas notas sobre su proceso de escritura. Hacia el final del relato, se identifica con la figura que está buscando, Averroes, creando un paralelo entre ambos procesos de busca y entre ambos sujetos: “Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo del hombre que yo fui, mientras la escribía y que, para redactar esa narración, yo tuve que ser aquel hombre y que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración, y así hasta lo infinito” (OC 1: 588).

La atención que le confiere el cuento a una figura como Averroes y el intento de identificarse con tal figura por parte de la voz autoral ha suscitado opiniones diversas acerca del orientalismo de Jorge Luis Borges. Cabe recordar aquí la clásica definición tripartita de “orientalismo” que esbozara Edward Said en su estudio pionero de 1978: es una tradición académica, una forma de pensar que traza una distinción ontológica y epistemológica entre Oriente y Occidente, y un discurso a través del cual Occidente manejó

y produjo el Oriente (20-22). Asimismo, debemos tener presente que Said considera dos de las fuentes de Borges, Renan y Lane, como fundadores de la tradición orientalista:

Si tomamos la expedición de Napoleón (1798-1801) como una especie de primera experiencia de habilitación para el orientalismo moderno, podemos considerar a sus héroes primigenios –que en los estudios islámicos son Silvestre de Sacy, Renan y Lane– como los constructores del campo, los creadores de una tradición y los padres fundadores de la hermandad orientalista [...] Su fundamentación del orientalismo fue una hazaña considerable. (173)

Christina Civantos explora el epílogo de “La busca de Averroes” para proponer que, dado su carácter metaficcional, este apartado funciona como una suerte de “indictment of Orientalism” *avant la lettre* (61). En su opinión, al proporcionarnos algunas de las fuentes empleadas por el autor, el epílogo apunta precisamente a la construcción del Oriente en tanto proceso discursivo que revela más sobre la identidad del autor que sobre el Oriente mismo (61). Sin embargo, para esta estudiosa, el cuento continúa defendiendo esencialismos propios de una visión orientalista. Por un lado, siguiendo a Renan, el texto insiste en el hecho de que Averroes está atrapado dentro de una cultura cerrada, aislada e impermeable –la islámica medieval– que carece de una noción de teatro, dato altamente cuestionable desde el punto de vista histórico (62). Así, el filósofo es incapaz de trascender sus barreras culturales para comprender los términos aristotélicos, no se da cuenta de su error y desaparece antes de cualquier epifanía epistemológica (65). Por el contrario, el Borges que habla al final es consciente de que sus materiales son insuficientes para representar al Otro y no replica el error del filósofo cordobés (64-65). La primacía epistemológica del sujeto occidental, por tanto, se mantiene. Como resultado, cualquier posibilidad de traducción o comprensión entre los dos mundos, concluye Civantos, se desmorona, pues en este cuento el Oriente se ubica fuera de los límites del saber (68).

Otras voces críticas matizan aún más la mirada a Oriente que se forja en “La busca de Averroes” y en el resto de la obra de Borges. Si bien Julia Alexis Kushigian no ofrece un comentario textual del cuento, ubica a Borges en una tradición que denomina “orientalismo literario hispánico”. Arguye Kushigian que, a raíz de las peculiaridades históricas de España frente a

otros países europeos y la consecuente influencia oriental que revela la literatura hispánica desde sus inicios, sumado a la posición de los escritores tanto españoles como hispanoamericanos frente a los centros de poder europeos, es imperativo concebir el orientalismo hispánico como una corriente separada de su contraparte anglofrancesa (41). Esta vertiente, a la que Borges pertenece por derecho propio, se adhiere a la vez que rechaza al Otro oriental, está más abierta al diálogo intercultural, busca su ser en el Otro, solapa o confunde las realidades orientales/occidentales y sostiene una visión utópica del Oriente como espacio que funde los opuestos, entre otras características (41).

Sergio Waisman, por su parte, insiste en la posición periférica de Borges en tanto escritor latinoamericano como un elemento que complica la cuestión de su orientalismo. Según este crítico, en “La busca de Averroes” operan una serie de movimientos y dislocaciones a partir de las cuales se problematizan las nociones jerárquicas de centro y periferia. Al resaltar el papel de una figura islámica en la preservación de un texto fundacional de la cultura occidental, la *Poética*,

“La busca de Averroes” works with Averroes’s peripheral yet dynamic relationship with Aristotle; and, on a larger scale, Islam and the Arab world’s peripheral yet dynamic relationship with the West. In a remapping of centers and peripheries past and present, Averroes’s relationship with Aristotle is drawn in parallel to Borges’s own peripheral yet dynamic relationship with European traditions, and, on a larger scale, Latin America’s peripheral yet dynamic relationship with the West. (112)

De manera similar, Ian Almond ofrece un recorrido cronológico (por orden de composición) de los textos de Borges que se ocupan del tema islámico para proponer que, ya en “La busca de Averroes”, Borges ha superado la mirada orientalista. Si bien el Oriente es en sus textos iniciales primordialmente un repositorio de imágenes –develando una deuda contraída con los géneros orientalistas europeos (la traducción de las *Las mil y una noches* de Lane es un ejemplo fundamental)–, el cuento que ocupa nuestra atención es un momento clave a partir del cual Borges, en el ya citado epílogo, se da cuenta de lo ilusorio del proyecto orientalista (Almond 87). Dicho descubrimiento interrumpe el proceso de escritura: tan pronto Borges entienda que

ese Oriente no es más que su propia figuración, soltará la pluma (87).⁶ El Borges *postorientalista*⁷ también aparece en la lectura que hace Hernán Martínez Millán. Para éste, al celebrar la potencialidad literaria de la traducción fallida de Averroes, el relato le da la vuelta a la lógica racista de Renan. Si, para Renan, Averroes es incapaz de aprehender la esencia del original aristotélico por su condición de musulmán, para Borges no existe tal esencia y, además, Averroes “supera creativamente esta condición espiritual” (258; la traducción es mía). A través de este acto creativo, continúa Martínez Millán, el mundo musulmán se erige como una tradición en diálogo con la cultura occidental (275).

Como hemos visto, parte de los debates en torno al papel de lo oriental en “La busca de Averroes” se centran en cómo el relato se posiciona (¿devota, irónica o subversivamente?) frente al Averroes de Renan y al Oriente de Lane. Edward William Lane no se ocupa directamente de la figura de Averroes, pues dedica sus esfuerzos mayormente al caso egipcio, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836), a asuntos léxicos, *Arabic-English Lexicon* (1863-1893) y a traducir y a comentar las *Mil y una noches* (1839-1841) (Thompson 1). De allí que, además del citado estudio de Renan, la obra de Miguel Asín Palacios,⁸ la tercera fuente citada

6 Alfredo J. Sosa-Velasco añade que “[e]l binarismo entre Occidente y Oriente basado en las relaciones de dominación y subordinación, que tanto defiende Said, no sirven para explicar la problemática planteada por Borges. A la cultura árabe se le niega el entendimiento del Occidente tal como a éste se le niega el del Oriente. Ninguna domina a la otra, ni subordina a ninguna. Ninguna se conoce” (48).

7 Para un estudio de conjunto sobre la obra de Borges en perspectiva poscolonial, ver *Postcolonial Borges: Argument and Artistry* de Robin W. Fiddian. En este trabajo, el estudio se secunda a Almond al proponer “La busca de Averroes” como punto de inflexión (155).

8 Borges cita a *Huellas del Islam* en su ensayo “Pascal”, que se publica por primera vez en el número 157 de la revista *Sur* en noviembre de 1947 –el mismo año en que se publica “La busca de Averroes”– y que luego verá la luz en *Otras inquisiciones* en 1952. Ver la “edición crítica” de las *Obras completas II*, anotada por Rolando Costa Picazo (75). Como curiosidad, también encontramos una posible alusión a este libro de Asín Palacios en una nota manuscrita que el mismo Borges hiciera en la portadilla de uno de sus libros, el *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der “Divina Commedia”* de August Rüegg, hoy custodiado en la Biblioteca Nacional de Argentina. Ver Rosato y Álvarez, *Borges: libros y lectura* (figura 1).

en el epílogo, constituye un repositorio de ideas que debemos examinar a la hora de evaluar el proyecto de Borges. Cabría, pues, preguntarse: ¿Qué perspectivas aporta la obra de este historiador al ejercicio de imaginación histórica que es el cuento? ¿Cómo su impronta podría reorientar el curioso orientalismo de Jorge Luis Borges?

Miguel Asín Palacios es la figura cumbre de la escuela orientalista española que surge a finales del siglo XIX y principios del XX. Según expone Pablo Bornstein, esta corriente participa del impulso nacionalista que rige la historiografía española del momento. En este sentido, Asín, Julián Ribera y sus estudiantes celebran el pasado musulmán de la España medieval con miras a reclamar sus contribuciones culturales para el discurso nacional (2-3). Intentan rastrear en esa cultura milenaria ideas que luego adquieren valor para el pensamiento cristiano-medieval. Sin embargo, según analiza Bornstein, los esfuerzos académicos de estos historiadores encubren una lógica que privilegia la primacía epistemológica del mundo cristiano, ya que esas supuestas contribuciones *islámicas* se retrotraen, a su vez, a nociones heredadas del cristianismo oriental tardoantiguo (7). Pese a ello, a grandes rasgos, la imagen de Oriente de una figura como Asín Palacios no cabe cómodamente en el modelo orientalista anglofrancés estudiado por Said. En su valoración de ideas y figuras islámicas como partes de un legado nacional al que el historiador también pertenece, se perfila una búsqueda del propio yo que recuerda al *orientalismo hispánico* al que aludiera Kushigian. Cabe añadir que, según argumenta López-Baralt, en la

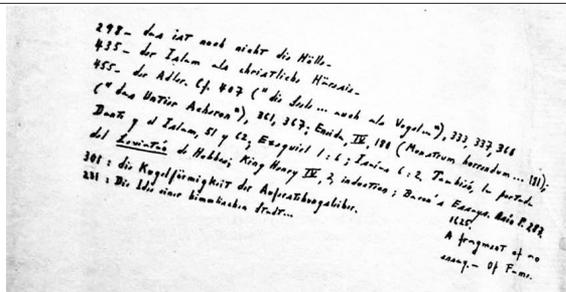


Figura 1. Notas manuscritas en la portadilla de *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der "Divina Commedia"*. Laura y Germán Álvarez Rosato. *Borges, libros y lecturas*. Ediciones Biblioteca Nacional, 2017, p. 415.

trayectoria investigativa de Asín podemos ver una evolución en su visión de la relación entre el islam y occidente. En obras como *El islam cristianizado* de 1931 y *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, los aspectos del islam provienen de la cultura cristiana. Ya en *Huellas del Islam* de 1941, sin embargo, el arabista privilegia el impacto islámico sobre la cultura cristiana (López-Baralt, “A zaga” 13).

“El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino”, inserto en *Huellas del Islam*, ejemplifica este cambio en mentalidad. El ensayo forja un paralelo entre dos figuras que a primera vista parecerían no corresponder al mismo bando de la historia: Averroes y Santo Tomás de Aquino. Para Asín, estos dos filósofos defienden tenazmente, a través del mismo razonamiento filosófico, la perfecta síntesis entre razón y fe. Separando a ambos pensadores del resto de los averroístas cristianos, para quienes no hay tal armonía sino dos “verdades” diferentes, Asín los sitúa en la misma facción:

no dejará de llamar la atención el hecho de que coloquemos en dos escuelas diametralmente opuestas a Averroes y a los averroístas cristianos, y que consideremos como defensores del mismo ideal armónico a dos hombres, Santo Tomás y Averroes, que siempre han sido estimados como irreconciliables enemigos [...] En [estas páginas] procuraré demostrar que, lejos de ser Averroes el maestro y patrocinador del racionalismo averroísta, fue su más irreductible adversario, tanto, que la doctrina teológica de Averroes para conciliar la razón y la fe coinciden en un todo con la del Angélico Doctor. (14)

Tanto para Averroes como para Santo Tomás religión y filosofía son dos caras de la misma moneda, dos vías complementarias para llegar a las mismas verdades. No existe ninguna posibilidad de que ambas lógicas se contradigan. Como expone Averroes (a través de Asín) “resulta cierto [...] que el razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a lo que está consignado en la revelación divina, porque la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo” (38).

A pesar de la coincidencia filosófica de los pensadores, ambos no ocupan la misma posición, como se evidencia en la forma en que Asín organiza el texto. En la segunda sección del ensayo, pasa a revisar los argumentos específicos –idénticos, por cierto– que ambos filósofos emplean

para defender la misma tesis sintética. Asimismo, coloca en el cuerpo del ensayo los argumentos de Averroes, traducidos al español, y relega a nota al calce los paralelos latinos en Tomás de Aquino.⁹ Incluso desde un punto de vista visual, queda claro que Averroes es quien prevalece y su contraparte occidental no puede sino ocupar un lugar marginal (figura 2).

le dijese que el sol es 160 ó 160 veces mayor que la tierra, seguramente la habría de lucrar tal afirmación, a pesar de ser toda apodicticamente demostrada en astronomía y sobre la cual ningún astrónomo abriga la menor duda... Y lo propio acontece con la ciencia de los fundamentos jurídicos y hasta con el derecho, que sólo tras largo tiempo se ha podido organizar por completo científicamente. Y si ahora un hombre pretendiese plantear y resolver por sí solo todas las cuestiones ideadas por los juristas de las diferentes escuelas en los puntos llamados de controversia sobre los cuales versan las disputas escolásticas en la mayor parte de los países del Islam, sin contar al Magreb, seguramente que ese hombre sería digno de risa, por proponerse conseguir un imposible que, sin embargo, ya está realizado. Nótese de paso que lo que acabamos de decir no es propio tan sólo de las artes especializadas, sino también de las prácticas: si una de ellas existe que haya podido ser inventada por un solo hombre; ¿cómo, pues, habría podido ser la ciencia de las ciencias, es decir, la filosofía? "

"Infórrese de todo lo dicho que, si encontrásemos entre los pueblos antiguos alguno que hubiera investigado y explicado la naturaleza de los seres conforme a las estrictas leyes de la lógica, deberíamos dedicarnos a estudiar las afirmaciones y tesis contenidas en sus libros, y si alguna de ellas estuviera conforme con la verdad real, aceptarla de sus manos, al menos de haberla encontrado y estarle reconocido por tal favor; en cambio, si alguna de sus tesis estuviera en pugna con la verdad, serviríamos de aviso y precaución para evitarla y para corregir a sus autores."

§ II. *No todas las verdades pueden ser conocidas por investigación racional.—Existen verdades de un orden sobrenatural, que se llaman misterios, de las cuales la razón puede conocer la existencia, no la esencia, prestando fe al testimonio infalible de Dios que las ha revelado a los hombres por medio de los profetas.—Motivos de credulidad: la misión divina de Mahoma se funda en el milagro del Alcorán, en las profecías y en la superioridad dogmática y moral de su doctrina (1).*

(1) Tahafit, p. 69, l. 5 inf.; ídem, p. 110, l. 10; ídem, p. 120, l. 12 inf.; ídem, p. 120, l. 14 inf.; ídem, p. 120, l. 4; ídem Kit. fals, p. 81, l. 4.—Cfr. Sam. e. procl. 10, l. c. 2.^a "Etsi necesse in his quae de Deo certissima duplex veritas notanda. Quaedam nempe vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanam rationem excedunt, et Deum esse trinitum et immo. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertinet, sicut est Deus unus. Deum esse unum et alia hujusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, deest autem lumine rationis... Ad solentissimas istas (scilicet Dei) sapientiam, intellectus humana non potest naturali virtute pertingere... Sunt igitur quaedam intelligibilia divina, quae humanae rationi non perveniunt; quaedam vero, quae omnino vix humanae ratione excedunt... Sicut igitur maxime emittit esse idéa, qui et ea quae a philosopho proponuntur hinc esse enervare, propter hoc quod se excedit non potest; ita et nihil sapientia istius scilicet esse homo, si ea, quae divinitus enunciantur ministerio revelatorum, falsae esse suspicentur, et hoc quod ratione investigari non possunt."—Ídem, c. 5.^a: "Demonstrandum est, quod necessarium sit homini divinitus credere proposit etiam illa, quae rationem excedunt." Ídem, c. 4.^a: "Duplex

"Dico Algazel, et ea veritas, quae estamur obligati a recurrere a la revelación divina para encontrar la solución de todos aquellos problemas que la inteligencia humana es incapaz de resolver. Efectivamente, la ciencia que recibimos por medio de la revelación de Dios nos ha sido comunicada sólo para completar y perfeccionar los conocimientos de la razón natural. Quiero decir que Dios instruye al hombre, por medio de la revelación, en todo aquello que el entendimiento es incapaz de conocer. Mas estas verdades, inconoscibles para la razón y de cuyo conocimiento el hombre necesita para vivir y para ser, son de dos clases: unas, inconoscibles en absoluto, es decir, que no están en la naturaleza del entendimiento, en cuanto tal, el percibirlas; otras, inconoscibles para las fuerzas naturales de cierta clase de hombres. Esta impotencia relativa o puede obedecer a limitación radical innata, o depender de algún accidente extrínseco, v. g., la falta de instrucción. Para todas estas clases de hombres la ciencia de la revelación es un efecto de la misericordia divina."

"En mi sentir, todo esto (discutir superficialmente y ante el vulgo los problemas relativos a la naturaleza, atributos y secciones de Dios) es traspasar los límites que la revelación impone, oscurecer misterios que la misma revelación no nos manda inquirir, porque son de ella incapaces las facultades humanas. No hay obli-

gatur veritas divinitus intelligibilia existens, una ad quam ratio in quantum pertinet potest, altera quae omnia ingenium humanae rationis excedit...—Ídem, c. 6.^a: "Et promissum igitur evident apparet, sapientia intentione circa duplitem veritatem divinitus debere versari... Ad quatenus causa investigati rationis pertinet potest; alia vero omnem rationem excedit indistincta...—Ídem, c. 2.^a: "Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere... quae tantum in rebus divinis dicitur est...—Ídem, ibid., p. 1.^a, q. 1.^a, e. 1.^a: "Necessarium fuit ad hominem autem esse doctrinam quandam aequalem revelationi divinae propter naturam facultatum, quae rationi humanae investigantur. Primo quidem, quia homo constituitur ad Deum, sicut ad quemdam finem, qui comprehensivioris rationis creditur secundum illam sententiam, 64: Omnes nos vidit, Deus, abque te, quae preparavit diligenter te. Finem autem oportet esse proportionem hominibus, qui sua intentione et actione debent ordinare in finem. Unde inconveniens fuit homini ad aliquid, quod ei nota foret quantum per revelationem divinitus, quae rationem humanam excedit...—Ídem, c. 2.^a: "Etsi enim sunt aliqua humanae cognitionis, non sunt ab homine per rationem inquirenda; sunt tamen a Deo revelata necessitate per fidem...—Ídem, c. 2.^a: "Necessarium dicitur scientiam divinitus esse, quae non potest ab homine per rationem investigari...—Ídem, c. 4.^a: "Loci et scientia philosophica alia sunt speculative, et alia practica: sacrae hinc doctrinae comprehenduntur ab astruendo...—Ídem, c. 5.^a: "Iste scientia (scilicet) accipere potest aliquam philosophicam disciplinam... ad majorem manifestatorem scire quae haec scientia traditur. Non accipit autem principia ab alia scientia, sed immediate a Deo per revelationem...—Ídem, c. 5.^a: "Sicut alia scientia non argumentatur ad ea principia probanda... ita haec

Figura 2. Páginas 24 y 25 de Asín Palacio, Miguel. "El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino". *Huellas del Islam. Sto. Tomás de Aquino. Turmeda. Pascal. S. Juan de la Cruz*, Espasa-Calpe, 1941.

9 Es curioso que, en la primera versión del ensayo de 1904, Asín Palacios incluye un apéndice en el que se sigue un esquema parecido. En la parte superior de la página, tenemos un fragmento de un texto de Averroes en árabe, el *Kitab falsafa*. En la parte inferior, separado del texto árabe por una raya larga, encontramos el texto latino de la *Epistola ad amicum* de Averroes, según la versión de Raimundo Martín, un dominico español del siglo XIII. Ver figura 3.

APÉNDICE

صمدية المسألة التي ذكرها أبو الوليد في فصل المقال
المغال، según la edición del Cairo (año 1313 de la hég.) del
رشد كتاب الفلسفة لابن رشد pág. 105

صمدية المسألة التي ذكرها أبو الوليد في فصل المقال

وتفتت على الشك العارض في علم القديم سبحانه مع كونه متعلقاً
بالاشياء المستحدثة وجب علينا لمكان الحق ولمكان أزالة هذه
الشبهة عنكم ان نحمل هذا الشك بمد ان نقول في تقريره فانه
من لم يعرف الربط لم يقدر على التحل والشك يلزم هكذا ان
كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل ان تكون فهل هي في
حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها ام هي في علمه في
حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد فان

Texto latino de la EPISTOLA AD AMICUM de Averroes, según la ver-
sion de Raimundo Martin, inserta en su FUGIO FIDEI (edit.
lips., año 1687 de J. C.), parte I.º. cap. XXV, pág. 250 a).

Impegisti, inquit, in illam dubitationem, quae circa scientiam
aeternam consequit accidere, quomodo scilicet possit Deus absque
sui mutatione universa, et singula mutabilia scire: tum igitur propter te,
tum etiam quia fovenda semper est veritas, atque tuenda, et falsi-
tas destruenda; necessarium duxi, hujusmodi solvere dubium.
Quoniam autem, cum non latet nodandi modus, tunc modus eno-
dandi facilius elucescit; Nodus questionis hujus talis esse proba-
tur. Si res universae sunt in scientia Dei, antequam sint, sunt ne
in scientia ejus, quando habent suum esse eo modo, quo erant ibi,
ante quam illud esse haberent; vel alio? Si enim dicantur res esse
in scientia Dei tempore sui esse aliter; quam ante; sequitur, quod
scientia Dei aeterna sit mutabilis, et quod superaddatur ejus scienti-
ae alia scientia, quotiescumque res procedunt de non esse in esse:
Quod profecto contingere antiquè Dei scientiæ impossibile est:
si vero dicatur quod eadem est, et eodem modo se habens utrius-

(1) Las palabras y frases que van en cursiva son aquellas que no existen en el
texto Árabe del Cairo ni cabe atribuirles á la necesidad de verter por perfrasis.

Figura 3. Apéndice de la primera versión de Asín Palacios, Miguel. “El averroísmo teológico de Santo Tomás”. *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental*. Escar, 1904, p. 325.

Veamos, por ejemplo, la segunda prueba reseñada por el historiador español. En el cuerpo del texto, Asín reproduce la propuesta de Averroes:

No todas las verdades pueden ser conocidas por investigación natural. –Existen verdades de un orden sobrenatural, que se llaman misterios, de las cuales la razón puede conocer la existencia, no la esencia, prestando fe al testimonio infalible de Dios que las ha revelado a los hombres por medio de los profetas. –Motivos de credulidad: la misión divina de Mahoma se funda en el milagro del Alcorán, en las profecías y en la superioridad dogmática y moral de su doctrina. (24)

La nota al pie de página, por su parte, remite a la *Suma contra gentiles* tomista:

Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excidunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam

ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. (Asín Palacios 24)

[Sobre lo que creemos de Dios hay una doble verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Otras hay que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios; las que incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón. (Aquino)]

Este esquema se mantiene a lo largo de la segunda sección del estudio erudito. Luego de señalar los diversos paralelos entre ambas figuras, siempre manteniendo a Averroes arriba y a Santo Tomás abajo, Asín Palacios critica aquellas lecturas del corpus averroísta, como las de Renan y Madonnet, que en vez de advertir cómo Averroes mismo resuelve el problema de la filosofía y la revelación, reconstruyen sus ideas a partir de sus seguidores, los averroístas cristianos. Tal práctica dibuja a un Averroes totalmente servil a su maestro, Aristóteles, imagen a la que Asín se opone, insistiendo en la independencia de criterio del filósofo cordobés (45). El historiador español también problematiza la concepción de Averroes como un pensador hiperracionalista e impío (45). Argumenta que aquellos que han perpetuado esta imagen, Renan incluido, no tenían acceso a muchas de las obras editadas del filósofo y, por tanto, no pudieron ver su intento de armonizar la razón y la fe (45). En la cuarta sección del ensayo, Asín les busca una explicación científica a las coincidencias entre Averroes y Santo Tomás. Luego de eliminar varias posibilidades, su conclusión es contundente: “Por exclusión, pues, nos vemos reducidos a aceptar la imitación directa del tipo musulmán, si hemos de dar explicación científica al fenómeno de analogía que se nos ha presentado” (53).

Si, para Renan, Averroes carece de originalidad y su única contribución fue ser el portavoz de una tradición filosófica al borde de la muerte (27), para Asín, Averroes es una figura innovadora. En vez de privilegiar la obra del Padre Angélico, Asín opta por prestar mayor atención a las propuestas de Averroes, pues las ideas de aquel son meros ecos de las de éste. Quien parece un mero imitador –contrario a lo sostenido por Renan– es el pensador cristiano, no su contraparte hispanomusulmana. En este sentido, este ensayo destrona al sujeto cristiano-occidental de su sitial privilegiado. El sujeto oriental, en cambio, es quien lleva la voz cantante y acapara nuestra atención.

El gesto que articula Miguel Asín Palacios en “El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino” invierte la lógica orientalista que le concede la última palabra en cuestiones epistemológicas al ente occidental.

Volviendo a “La busca de Averroes”, podemos advertir paralelismos entre el cuento y el proyecto historiográfico de Asín. Es cierto que desde el inicio el relato nos transporta a un Oriente fabuloso y exótico, un espacio pintado con los colores de una iconografía heredada:

En el fondo de la siesta se enronquecían amorosas palomas; de algún patio invisible se elevaba el rumor de una fuente; algo en la carne de Averroes, cuyos antepasados procedían de los desiertos árabes, agradecía la constancia del agua. Abajo estaban los jardines, la huerta; abajo, el atareado Guadalquivir y después la querida ciudad de Córdoba, no menos clara que Bagdad o que el Cairo, como un complejo y delicado instrumento, y alrededor (esto Averroes lo sentía también) se dilataba hacia el confín la tierra de España, en la que hay pocas cosas, pero donde cada una parece estar de un modo sustantivo y eterno. (OC 1: 582)

No obstante, ese Oriente de fuentes y huertas se identifica enseguida con “la tierra de España”. Notemos que el narrador opta por designar el lugar que imagina por el nombre *occidental* de la península, aquel que luego asumirá a partir de su constitución como estado moderno: “España”. Más adelante, sin embargo, emplea el término “Al-Ándalus”, o el nombre árabe para el mismo territorio: “Abrió el *Quitah ul ain* de Jilil y pensó con orgullo que en toda Córdoba (acaso en todo Al-Ándalus) no había otra copia de la obra perfecta que esta” (OC 1: 583). Al utilizarlos indistintamente, el narrador solapa estos dos vocablos, fusionando conceptualmente ese pasado medieval islámico –el de la Córdoba andalusí, que se equipara en el pasaje con Bagdad y el Cairo– y esa otra realidad más o menos occidental y que continúa hasta el presente –la de España. Vemos, por tanto, un intento de reclamar para el presente hispánico ese pasado islámico, o al menos de sugerir que son una y la misma cosa, siguiendo la práctica historiográfica de la escuela a la que pertenece Asín Palacios.

De otra parte, si bien es cierto que el relato presenta a Averroes como “encerrado en el ámbito del Islam” (OC 1: 587) y por tanto incapaz de acceder a los saberes de Occidente (la noción de teatro aristotélica), también encontramos momentos en que las fronteras que encierran culturalmente al

personaje se desdibujan. Al referir las disputas intelectuales en la casa de Farach, el narrador expresa:

Entonces Averroes declaró, prefigurando las remotas razones de un todavía problemático Hume:

–Me cuesta menos admitir un error en el docto Ibn Qutaiba, o en los copistas, que admitir que la tierra da rosas con la profesión de la fe. (OC 1: 584)

El narrador relaciona las ideas de Averroes con las del filósofo escocés del siglo XVIII, David Hume, colocando en una misma construcción sintáctica a un pensador oriental y a un pensador europeo, y sugiriendo una porosidad entre ambos mundos/figuras. Hay, sin embargo, una reasignación de los lugares que la lógica orientalista le concede a los respectivos pensadores. A nivel sintáctico, el nombre de Averroes se evoca en la oración principal, mientras que el de Hume se relega a la oración subordinada que inicia con el gerundio “prefigurando”. Asimismo, el verbo que emplea el narrador para clasificar la concordancia entre las ideas de ambos pensadores, “prefigurar”, plantea las declaraciones de Averroes como anteriores a los presupuestos de Hume, tanto temporal como epistemológicamente. De la misma forma que Miguel Asín Palacios demuestra contundentemente que Tomás de Aquino imita a Averroes, este pasaje crea las condiciones para que el lector llegue a conclusiones similares respecto a Averroes y a Hume.

Esta inversión de jerarquías llega a su punto culminante en el tan discutido epílogo. Recordemos que constituye un quiebre, tanto discursivo como visual. Cuando Averroes desaparece, aparece súbitamente la voz de Borges. Asimismo, en la versión del relato que aparece en *El Aleph* y en las *Obras completas*, hay un espacio adicional que separa este apartado del resto del texto. Más aún, en la versión original que se publica en la revista *Sur*, Borges añade un asterisco, lo que hace más dramática la separación entre epílogo y texto (figura 4).

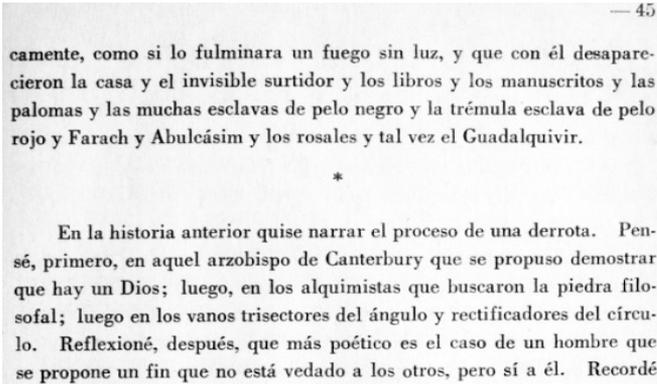


Figura 4. Página final de Borges, Jorge Luis. “La busca de Averroes”. *Sur*, no.152, 1947, p. 45.

Esa ruptura marcada tipográfica y espacialmente hermana el epílogo de “La busca de Averroes” con las notas académicas que veíamos en el ensayo de Asín. Recordemos que las notas, según Gérard Genette, son, al igual que los epílogos, paratextos, es decir, aquellos elementos que rodean a un texto literario y que condicionan su recepción (1). Además, las notas, provenientes del mundo académico, operan como un comentario del texto en el que se establecen referencias a otros trabajos y autores, dotando al texto de mayor legitimidad (Maloney 16). Físicamente, las notas al calce existen en los márgenes textuales, al pie o al final, de manera que entablan una relación de subordinación con el cuerpo.

Como el epílogo del cuento de Borges está al pie del resto del cuento y además establece conexiones con otras fuentes eruditas, funciona como una nota al calce.¹⁰ Es en ese *locus* marginal, en esa parte del texto que está aislada del resto, en el que Borges emerge como personaje de su propia

10 Sobre el uso de las notas en la ficción de Borges, Edward J. Maloney comenta: “Borges uses footnotes in seventeen of his short stories and postscripts in about half as many, but the reliance on artificial paratexts of one sort or another pervades much of his fiction. His most enduring stories tend to mimic nonfictional forms, even while the content is often full of fantastic events and characters. Many of his stories call attention to the margins of the page, and to a new perspective that can undermine, challenge, or support the mimetic aspects of his narrative. Given the intertextual and metafictional nature of much of his work, it is easy to see how his stories might function as the tangents, the commentary, the notes, and the paratexts to larger, nonexistent works” (101).

ficción. Como parte de su reflexión final, traza una correspondencia entre el proyecto del comentador y su propio proyecto literario:

Referí el caso; a medida que adelantaba, sentí lo que hubo de sentir aquel dios mencionado por Burton que se propuso crear un toro y creó un búfalo. Sentí que la obra se burlaba de mí. Sentí que Averroes, queriendo imaginar lo que es un drama sin haber sospechado lo que es un teatro, no era más absurdo que yo, queriendo imaginar a Averroes, sin otro material que unos adarmes de Renán, de Lane y de Asín Palacios. Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo del hombre que yo fui, mientras la escribía y que, para redactar esa narración, yo tuve que ser aquel hombre y que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración, y así hasta lo infinito. (En el instante en que yo dejo de creer en él, “Averroes” desaparece.) (OC 1: 587-88)

Si Averroes protagonizaba el relato hasta este momento (aunque no podemos perder de vista que, con pocas excepciones, la voz que escuchamos es la del narrador), Borges ahora se permite un instante de protagonismo, dentro del espacio limitado y secundario del epílogo-nota. Y esta elección vincula el proyecto de Borges con el del historiador español: como vimos, Asín se ocupa de las contribuciones de Averroes en el cuerpo de su ensayo, relegando a nota al calce a Santo Tomás y a sus contribuciones. Del mismo modo, en Borges leemos la historia de Averroes en el cuerpo del relato, mientras que tenemos que esperar hasta el colofón para escuchar directamente a Borges y su reflexión metaliteraria.

Todavía más: tanto en Asín como en Borges la noción de imitación sirve para desarticular la primacía epistemológica del sujeto occidental. Igual que Santo Tomás de Aquino imita a su modelo árabe al formular una teoría sobre la perfecta armonía de fe y razón, el Borges del epílogo, ese Borges que reflexiona al final sobre su proceso de búsqueda, también imita al Averroes de su relato, su “modelo árabe”, si se quiere. Es cierto que las “búsquedas” de Averroes y Borges son contemporáneas. Desde la flagrante ambigüedad del título, queda claro que la historia que leemos sobre la pesquisa de un filósofo árabe constituye precisamente un ejercicio de investigación por parte del autor del relato. Son dos búsquedas que son una y la misma. Pero, como el tiempo de lectura es sucesivo, los lectores tenemos acceso a los pormenores de la búsqueda de Averroes –sus fuentes, su proceso de investigación, su razonamiento– antes que a los de la de Borges. Entonces, cuando Borges en el epílogo nos dice que quiere

imaginarse a Averroes a través de Renan, Lane y de Asín Palacios, se está haciendo eco del Averroes del cuerpo del relato cuando cotejaba en vano textos como “los muchos volúmenes del *Mokham* del ciego Abensida” (OC 1: 583). Borges, como otro Santo Tomás, está imitando al filósofo árabe, y no al revés. Una vez más, como en la monografía del historiador español, vislumbramos un esfuerzo por problematizar la posición de Occidente como precursor del saber.

Pero hay más que decir sobre la identificación de Borges con su Otro islámico, vista desde el pensamiento de Asín. Vuelvo a citar la confesión del epílogo: “Sentí que *Averroes, queriendo imaginar* lo que es un drama sin haber sospechado lo que es un teatro, no era más absurdo que *yo, queriendo imaginar* a Averroes, sin otro material que unos adarnes de Renán, de Lane y de Asín Palacios” (OC 1: 588; las cursivas son mías). Mediante la repetición de estructuras gramaticales (*Averroes, queriendo imaginar / yo, queriendo imaginar*), Borges equipara su deseo con el de su personaje. A pesar de la diferencia cultural y temporal, Borges intenta mirarse en el Otro. Averroes aquí hace las veces de espejo de metal, como aquel en el que él mismo se divisara hace unos instantes. Es cierto que es en este momento cuando el texto insiste más en la diferencia cultural, en el hecho de que Averroes “está encerrado en el ámbito del Islam” (OC 1: 587). Pero ello no impide que haya un intento de quebrantar esas fronteras, de reconocerse más allá de esa diferencia. Al reducir la distancia entre “Averroes” y el “yo”, Borges se considera a sí mismo miembro del mismo bando que Averroes, de la misma manera que Asín piensa que Santo Tomás y Averroes, dos figuras diametralmente opuestas a primera vista, “son defensores del mismo ideal” (14). El deseo de imaginar de Borges es análogo al deseo de imaginar de Averroes, así como el deseo de síntesis de Santo Tomás es análogo al deseo de síntesis de Averroes.

Leer “La busca de Averroes”, de Borges, a la luz de “El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino”, de Miguel Asín Palacios, nos lleva necesariamente a revisar la relación Occidente-Oriente que se articula en este cuento. Como la escuela orientalista española a la que Asín pertenece, el narrador del relato imagina el espacio andalusí como parte del legado nacional español. Asimismo, a través de técnicas discursivas, configuraciones y efectos visuales similares, ambos textos contraponen a figuras de mundos culturales aparentemente disímiles –Averroes y Santo Tomás en

el caso del ensayo de Asín; Averroes y Borges (y Hume, en menor medida) en el caso de la ficción de Borges.

Pero el espacio textual que ocupa el ente occidental –notas al calce, en el caso de Asín; epílogo (y oración subordinada), en el caso de Borges–, remacha su posición de subordinación con respecto a su contraparte oriental. Asimismo, si Asín concluye que Santo Tomás imita el modelo oriental, en el cuento de Borges hay espacio para especular que Borges (y Hume) también reproducen el ejercicio intelectual del personaje principal. Con ello, el ensayo y el cuento pretenden posicionar al personaje iberomedieval, que es el mismo en ambos casos, como principio epistemológico, desarticulando los presupuestos del discurso orientalista estudiado por Said, según los cuales Occidente siempre disfruta de la preeminencia del saber. Por último, al identificar un punto de encuentro entre ambos ímpetus investigativos, el Borges que interviene al final se mira en su Otro y así se reconoce parte de la misma escuela intelectual.

Si otros lectores habían calibrado el orientalismo de este cuento examinando su posicionamiento frente a sus fuentes inglesas y francesas, me he propuesto en estas líneas precisar con más atención cómo la relación con uno de sus intertextos españoles contribuye a esta discusión. Es cierto que, como recordara Civantos, el cuento continúa reproduciendo imágenes y estereotipos propios de una visión orientalista a usanza de la tradición francesa e inglesa. También resulta evidente que, como propusiera Bornstein, la imagen del islam que promulga Asín responde a un proyecto específico que intenta nacionalizar el legado musulmán medieval y desvirtuar la originalidad de los pensadores islámicos. Pero las dislocaciones de las jerarquías epistemológicas y la desestabilización de las barreras culturales que salen a la luz al leer a Borges en virtud de Asín ponen en tela de juicio cualquier solución fácil al problema del orientalismo en la obra de Borges. Y es que, como los lamentos poéticos de Silvina Ocampo, la ficción de Borges nos invita a acercarnos a Al-Ándalus desde unas coordenadas culturales e intelectuales que se ubican simultáneamente dentro y fuera de “esa quinta andaluza”.

Roberto Andrés Talavera Pagán
Harvard University

OBRAS CITADAS

- Almond, Ian. "Borges and the Finitude of Islam". *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. Londres: I. B. Tauris, 2007.
- Aquino, Tomás de. *Suma contra los gentiles*. http://www.traditio-op.org/apologetica_op.html
- Asín Palacios, Miguel. "El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino". *Huellas del Islam. Sto. Tomás de Aquino. Turmeda. Pascal. S. Juan de la Cruz*. Madrid: Espasa-Calpe, 1941. 11-72.
- . "El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino". *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental*. Zaragoza: Escar, 1904. 271-331.
- Borges, Jorge Luis. "La busca de Averroes". *Obras completas*. Vol.1. Barcelona: Emecé, 1996.
- . "La busca de Averroes". *El Aleph*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1949.
- . "Pascal". *Obras completas II*. Vol. II. Edición crítica de Rolando Costa Picazo e Irma Zangar. Buenos Aires: Emecé Editores, 2009.
- Bornstein, Pablo. "An Orientalist Contribution to 'Catholic Science': The Historiography of Andalusí Mysticism and Philosophy in Julian Ribera and Miguel Asín". *Religions* 10 (2019): 568.
- Civantos, Christina. *The Afterlife of Al-Andalus: Muslim Iberia in Contemporary Arab and Hispanic Narratives*. Albany: State University of New York Press, 2017.
- Climmer, Claire M. "Un fuego sin luz: la paradoja y el error en 'La busca de Averroes'". *Latin American Literary Review* 44. 88 (2017): 59-70.
- Elia, Nada. "Islamic Esoteric Concepts as Borges Strategies". *Variaciones Borges* 5 (1998): 129-44.
- Fiddian, Robin W. *Postcolonial Borges: Argument and Artistry*. Oxford: Oxford UP, 2017.
- García Fernández, Javier. "Más allá del medievalismo y el arabismo". *Estudios de Asia y África* 57.1 (177) (2022): 61-94.
- Genette, Gérard. *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. Trad. Jane E. Lewin. Cambridge: Cambridge UP, 1997.

- Kushigian, Julia Alexis. *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition: In Dialogue with Borges, Paz, and Sarduy*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1991.
- López-Baralt, Luce. "Borges entre Averroes y Algacel". *Sharq Al-Andalus* 20 (2015): 619-42.
- . "A zaga de la huella de mis tres maestros: Miguel Asín Palacios, Ibn 'Arabī y San Juan de la Cruz". *El Azufre Rojo* 3 (2016): 10-29.
- Maloney, Edward J. *Footnotes in Fiction: A Rhetorical Approach*. 2005. The Ohio State University, PhD Dissertation, 2005.
- Martínez Millán, Hernán. "Averroës's Search: The Aesthetics of Failure as a Starting Point for Writing". *Variaciones Borges* 49 (2020): 257-80.
- Ocampo, Silvina. "Lamento de Abdurramán". *Poesía completa I*. Buenos Aires: Emecé Editores, 2002.
- . "Lamento de la palma". *Poesía completa II*. Vol. II. Buenos Aires: Emecé Editores, 2002.
- Renan, Ernest. *Averroes y el averroísmo (Un ensayo histórico)*. Madrid: Hiperión, 1992.
- Rosato, Laura y Germán Álvarez. *Borges, libros y lecturas: catálogo de la colección Jorge Luis Borges en la Biblioteca Nacional*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2010.
- Said, Edward W. *Orientalismo*. Traducción de María Luisa Fuentes. Barcelona: Debolsillo, 2013.
- Safran, Janina M. *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in Al-Andalus*. Cambridge: Harvard UP, 2000.
- Sosa-Velasco, Alfredo J. "'La busca de Averroes': fluidez y superposiciones de significados". *Hipertexto* 11 (2010): 39-50.
- Sur* 152 (1947).
- Thompson, Jason. *Edward William Lane, 1801-1876: The Life of the Pioneering Egyptologist and Orientalist*. Cairo: American University in Cairo Press, 2010.
- Waisman, Sergio. "The Search of/for Averroes: Difference and Translation between East and West". *Variaciones Borges* 32 (2011): 109-20.
- Younes, Ebtehal. "Jorge Luis Borges y el patrimonio filosófico oriental". *Variaciones Borges* 2 (1996): 87-99.