



# La pregunta por la filosofía en Borges

Julián Serna Arango  
Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia

---

## **Resumen**

Es posible identificar en la obra de Borges una serie de críticas a los sistemas de pensamiento. ¿Ello garantiza el valor filosófico de la obra

en cuestión? Dos objeciones surgen al respecto:

- Borges se opone. Ello, no obstante, admite una explicación. Porque sus lecturas se concentran en el idealismo y el empirismo, la reducción de la filosofía a la metafísica le impediría valorar sus propios aportes.

- Al tiempo que las coincidencias de las aseveraciones de Borges con las de los pensadores posmetafísicos legitiman el valor filosófico de su obra, le restan mérito. No obstante, quedaría una vía por explorar. Considerar cada relato, cada poema como una unidad y no como una serie de aseveraciones autónomas. Ello se ejemplifica en "Tres versiones de Judas", texto a través del cual el autor pone en escena el círculo hermenéutico.

**Palabras claves:**

Borges, filosofía, literatura, metafísica, Judas

## 1. ¿Qué es eso de filosofía?

¿Es posible atribuir un valor filosófico a la obra de Borges? Ello no debe dirimirse en abstracto y obliga a preguntarnos primero ¿qué es eso de filosofía? tarea no exenta de complicaciones.

Así durante siglos se haya asumido la filosofía como una disciplina con objeto y método propio, semejante postura no resulta defensible. Leemos en Rorty: "Ninguna definición de 'filosofía' puede abarcar a Carnap y a Rawls, al joven Hegel y al Wittgenstein tardío, a Derrida y a Habermas, aislando aun así algo que todavía fuera lo bastante coherente como para tener un 'fin' (2002, p. 38).

Aunque no han faltado los esfuerzos por fijar el canon de los problemas filosóficos, las esperanzas de inventariar los filosofemas se han revelado huérfanas de sentido, particularmente en el último par de siglos. La *prueba reina* en torno a la inexistencia de algo así como las fronteras de la filosofía, la explica el siguiente fenómeno, paradójico por cierto. Cuando un pensador toma distancia de la filosofía, se deslinda de ella y apalabra sentido donde antes había nada, y en la medida en que su discurso hace carrera, dinamiza la conversación acerca de los interrogantes cruciales de la existencia, como lo hicieron en su momento Platón y Aristóteles, Kant y Hegel, y tarde o temprano, quiéralo o no, su nombre aparece registrado en las historias de la filosofía. Leemos en Derrida. "Según una ley que se podría formalizar, la filosofía se reapropia siempre del discurso que la delimita" (1989, p. 215). Ello ocurrió con Nietzsche, con Heidegger también, y ni siquiera Cioran -es de prever- será la excepción.

No sólo el canon de los problemas filosóficos resultaría esquivo. Otro tanto sucede con el hipotético método de la filosofía, cuando en los discursos filosóficos alternan argumentos de autoridad con silogismos, inducciones más o menos rigurosas con observaciones casuísticas, la apelación al sentido común con inferencias cuasi-lógicas. Ya Aristóteles había reparado en la diversidad de los discursos: "Unos, en efecto, no escuchan a los que hablan si

no se habla matemáticamente; otros, si no es mediante ejemplos; estos exigen que se aduzca el testimonio de algún poeta; aquellos todo lo quieren con exactitud, y a los de más allá les molesta lo exacto, o por no seguir el razonamiento o por la enumeración de pequeñeces" (1998, p. 95). Las pretensiones de asumir la racionalidad apodíctica como método de la filosofía no son defensables. A ello se refiere Aristóteles antes que otros: "La exactitud matemática del lenguaje no debe ser exigida en todo, sino sólo en las cosas que no tienen materia" (1998, p. 96).

## **2. La conversación**

Si no es el método ni mucho menos la temática, el criterio de demarcación entre la actividad filosófica y la que no lo es, ¿ qué la identifica ? A la filosofía la hizo posible el diálogo -favorecido por una sociedad que consideraba al trabajo físico como una actividad indigna del hombre libre, así como por las tradiciones protodemocráticas de una cultura de estirpe politeísta-, diálogo que por su propia inercia problematiza las respuestas avaladas por la tradición, o si se quiere, repiensa lo pensado y piensa lo impensado. Es cuando surge la filosofía como una conversación en torno al saber disponible en la respectiva época y cultura, la que a diferencia de otras conversaciones comprometidas de antemano con determinados fines, en principio no tiene limitación diferente que las eventuales incompetencias de sus participantes.

Si la filosofía más que un saber sería una forma de relacionarnos con el saber, nos preguntamos si Borges profundiza en el acervo de conocimientos disponible como lo hacen los filósofos reconocidos, es decir, quienes dictan cursos de filosofía, participan en congresos de filosofía, publican en revistas de filosofía y son referenciados por sus pares. Pregunta que conduce a otra pregunta. ¿ En qué profundizan los filósofos ? Porque el interrogante en cuestión es demasiado amplio, lo limitamos a los filósofos posmetafísicos, en quienes la relación filosofía-literatura figura entre sus intereses.

Nietzsche, el último Heidegger, el último Wittgenstein, Derrida y Rorty, como también Martha Nussbaum, han socavado el universalismo, debatido las filosofías de la historia, reivindicado el multiculturalismo, cuando no el contextualismo. No sólo eso. Habiendo deconstruido la epistemología, y en particular, las expectativas surgidas de una serie de términos como "ideas innatas", "razón pura", "subjetividad trascendental", los filósofos posmetafísicos invierten la relación pensamiento-lenguaje, cuando el último dejaría de ser el medio para socializar el primero, y se le reconoce, en cambio, su protagonismo en la parcelación del mundo para nosotros, cuando no en su constitución propiamente dicha. De allí que no haya solución de continuidad entre el pensar posmetafísico y el giro lingüístico. No en vano los filósofos en cuestión han repensado el léxico de la metafísica. Términos como "verdad" y "voluntad" son discutidos por Nietzsche; "mundo" y "tiempo", por Heidegger; los de "autor" y de "obra", por Derrida, para citar algunos. No menos profundas serían sus mutaciones de hábitos lingüísticos.

El aforismo en Nietzsche; el logos mostrativo, que antes que decir, señala, en Heidegger; la deconstrucción, en Derrida, sin olvidarnos de la rehabilitación de los recursos literarios desde las figuras retóricas hasta la ejemplificación, recursos literarios que durante siglos fueron considerados indignos del quehacer filosófico. De allí las *afinidades electivas* (Goethe) de los filósofos en cuestión con la literatura, cuando lejos de zanjar un abismo, tienden un puente entre el poetizar y el pensar a través del lenguaje.

### 3. La crítica a los sistemas

Dada la concepción de la filosofía como conversación que profundiza en el saber acumulado por su respectiva época y cultura, y que en el siglo de Borges se ocupó de la crítica de los sistemas, no es difícil identificar en su obra variadas aseveraciones en esa dirección.

Articular la serie de causas a través de las cuales se gesta el acontecer histórico, como pretenden los constructores de sistemas, constituye un reto superior a las fuerzas del hombre. De allí que los autores de sistemas hayan optado por simplificar la trama en cuestión, por estilizarle, de tal suerte que pueda ser atrapada (o parecerlo) en la red de conceptos urdida para tal fin. En los sistemas filosóficos la totalidad gira alrededor de invariantes como la idea (Platón), Dios (la Escolástica), el yo (Descartes). A ello se refiere Borges cuando dice: "(...) un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de ellos" (1989, v. 1, p. 436).

Y es justamente la simplificación del mundo la que permite a los sistemas abundar en simetrías, las mismas que seducen a los hombres. Borges lo afirma en "Tlön Uqbar, Orbis Tertius", relato clasificado por él como: "el cuento más ambicioso mío" (1997, p. 222): "(...) bastaba cualquier simetría con apariencia de orden -el materialismo dialéctico, el antisemitismo, el nazismo- para embelesar a los hombres" (1989, v. 1, p. 442). De allí la existencia de un círculo vicioso. Permeadas por la metafísica y el monoteísmo, las instituciones políticas y educativas refuerzan la adicción a las simetrías. Ello no estaría exento de consecuencias. Al referirse a la obra de Herbert Quine, Borges comenta: "De esa estructura cabe repetir lo que declaró Schopenhauer de las doce categorías kantianas: todo lo sacrifica a un furor simétrico" (1989, v. 1, p. 463). El resultado es previsible. A riesgo del ridículo, las simetrías se imponen contra toda evidencia.

Fatua pretensión la de los filósofos, la de trazar mapas del mundo, con no menos imaginación que vehemencia. De allí la aseveración de Borges contenida en "El idioma analítico de John Wilkins": "(...) notoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural" (1989, v. 2, p. 86). Así un sistema filosófico resulte defensible en su momento, en su contexto, sus inconsistencias, cuando no su impertinencia se revelan más temprano que tarde. En "Pierre Menard, autor del Quijote", anota Borges: "No hay ejercicio intelectual que no sea finalmente inútil. Una doctrina filosófica es al principio una descripción verosímil del universo; giran los

años y es un mero capítulo -cuando no un párrafo o un nombre- de la historia de la filosofía" (1989, v. 1, 449-50).

#### 4. Borges y la filosofía

Porque hemos verificado la existencia de una serie de aseveraciones filosóficas en la obra de Borges, uno pudiera pensar que el interrogante que nos compete ha sido resuelto. Sin embargo, no hay unanimidad al respecto. En diálogo con María Esther Vásquez, Borges puntualiza: "No soy filósofo ni metafísico; lo que he hecho es explotar, o explorar -es una palabra más noble-, las posibilidades literarias de la filosofía" (1977, p. 107). El interés de la filosofía en Borges, no coincide con el de los filósofos. Al tiempo que le niega un valor cognoscitivo, Borges concede a la filosofía un valor estético. Así lo dice en el "Epílogo" a *Otras inquisiciones*, cuando reconoce: "(...) estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y de maravilloso. Esto es, quizá, indicio de un escepticismo esencial" (1989, v. 2, p. 143). Borges utiliza las filosofías como materia prima -de la mejor calidad por supuesto, por lo extraordinario de sus asuntos- para la construcción de su obra. Aunque no conduzcan a la verdad, las filosofías proporcionan sentido. Esto las hermana con el arte. En: "Magias parciales del Quijote", así lo precisa Borges: "Las invenciones de la filosofía no son menos fantásticas que las del arte" (1989, v. 2, p. 47). No sería la de Borges, y así ello resulte paradójico, la última palabra acerca de la relación Borges-filosofía.

Por aquellos azares de la historia a los que -dicho sea de paso- Borges rinde homenaje a lo largo de su obra, su crítica a la filosofía termina por aproximarse, por adelantarse, inclusive, a las tesis de los filósofos posmetafísicos. Ello amerita una explicación. Si algún filósofo llamó la atención de Borges, no fue otro que Berkeley, quien realiza la crítica a la concepción de la mente como espejo de la naturaleza (metáfora acuñada por Rorty), cuando advierte que ser es ser percibido, cuando reivindica el protagonismo del observador. Borges hará otro tanto con el lector. No existe un significado del libro al margen de sus lecturas. El paralelismo entre el observador (Berkeley) y el lector (Borges) resulta indiscutible. No faltan las diferencias, sin embargo. La de Berkeley sería una filosofía prelingüística, cuando no reconoce los sesgos, los compromisos adquiridos a través del lenguaje. Para Borges, en cambio: "Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten" (1989, v. 1, p. 624). Borges comparte con el idealismo la concepción de mundo como mundo construido por nosotros, pero la trasciende como también lo hacen Gadamer o Derrida, cuando reivindican el protagonismo de los usos lingüísticos en detrimento de una hipotética razón pura. A ello se refiere Rorty cuando dice: "Gadamer ha conservado el oro del idealismo echando fuera la escoria metafísica" (2002, p. 127).

Para Borges, cuya idea de la filosofía procedía -es apenas obvio- de sus lecturas, quien tendría como prototipos del filósofo a Platón, Berkeley,

Hume, Schopenhauer o Russell, su filiación con el pensar posmetafísico no fue evidente. No debe extrañarnos así, que en su discurso ante la tumba de Macedonio Fernández, Borges sostenga: "Filósofo es, entre nosotros, el hombre versado en la historia de la filosofía, en la cronología de los debates y en las bifurcaciones de las escuelas" (1999, p. 305). Y es evidente que Borges no cumple con semejantes condiciones. Ello puede documentarse. A los biógrafos de Borges no se les escapa su poco interés por las fuentes primarias de las que se precian, en cambio, los académicos. Así lo refiere Woodall: "(...) buena parte de su erudición fue recogida de la undécima edición de la Enciclopedia Británica" (1999, p. 27). Curiosamente, Nietzsche comparte la reticencia de Borges hacia la utilización de las fuentes primarias. Leemos en Aragay Tusell, en torno a Nietzsche: Excepción hecha de Platón y Schopenhauer "(...) a los filósofos de cierta relevancia jamás los lee directamente, sino que recurre a los manuales de filosofía" (1993, p. 46), lo que demostraría que no todos los aportes filosóficos han pasado previamente por la academia.

En la medida en que se verifican una serie de coincidencias entre las tesis del pensar posmetafísico, de una parte, y las aseveraciones registradas en la obra de Borges, unas veces expuestas de manera directa, las más camufladas en diálogos, comentarios al margen o en palabras de autores ficticios, de otra parte, quedaría abierta la puerta para reconocer los aportes del último al primero, o si se quiere, los aportes del arte a la filosofía. Es esta una opción que Borges no pudo menos que tener en cuenta. Así lo refiere en "El primer Wells": "Quienes dicen que el arte no debe propagar doctrinas, suelen referirse a doctrinas contrarias a las suyas" (1989, v. 2, p. 76). ¿Borges entra en contradicción con Borges?

Si Borges toma distancia de los filósofos, ello se debe a la idea que tenía de la filosofía en cierto modo anacrónica, cuando no veía en ella otra cosa que metafísica. Si se distingue la filosofía metafísica (objeto de sus críticas), de la filosofía posmetafísica (con la que registra una serie de coincidencias), se relativiza el escepticismo de Borges y la relación Borges-filosofía saldría airosa ante el embate del más idóneo de sus críticos.

Restaría un interrogante que no debemos soslayar. ¿Se reduce la filosofía de Borges a la duplicación o recreación literaria de las tesis de los filósofos posmetafísicos? Si ello fuera así, el interés filosófico por la obra de Borges se fundaría sobre bases precarias. ¿Qué hacer? Pudiéramos buscar la filosofía de Borges en sus ensayos. No sería la mejor opción, sin embargo. Cuando se habla de filosofía en Borges, más que a sus ensayos se alude a sus relatos y a sus poemas. Acaso no los hemos abordado como debe ser.

Al preguntarnos por la filosofía que pudieran contener los textos de Borges, se debe tomar en consideración la especificidad de la literatura, en general; del relato, en particular, si se le compara con el tratado o el libro de ensayos, susceptibles de ser desglosados en una serie de tesis, las mismas que terminan por engrosar los artículos de los diccionarios de filosofía, por asumirse con relativa independencia, si no en todos los casos por lo menos en buena parte de ellos. Uno se admira del protagonismo concedido a las

circunstancias en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, sin por esto adherirse a la concepción de la virtud como justo medio incluida en esa misma obra. Uno se interesa por la historicidad de las ideas defendida por Hegel en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, sin verse obligado a compartir sus tesis acerca del Estado. En literatura, en cambio, no sucede así, como lo explica Núñez: "Los fonemas y sus combinaciones extra lingüísticas, las palabras, las frases, sus significados, etc. juegan en el texto literario el mismo papel que en un retrato juegan los trazos, los colores, las zonas de luz y de sombra, etc., forman una red de interrelaciones significativas virtuales que sólo la totalidad manifiesta y que ninguna sintaxis puede codificar" (1992, p. 84). Ello se agudiza en géneros como el cuento, cuya densidad manifiesta refuerza su unidad. La moraleja es evidente. Mientras los filósofos se destacan por sus ideas, los escritores, en cambio, lo hacen por sus obras. Implicaciones no faltan. Extraer aseveraciones filosóficas de los textos de Borges tal como lo hicimos en el apartado anterior, resulta incongruente con la especificidad de la obra literaria, es decir, con su unidad. Al hablar de la filosofía en Borges, no pudiera soslayarse el hecho primordial de ser filosofía a través de la literatura. Ello marca una diferencia. Mientras los filósofos universalistas abstraen los fenómenos de su contexto o procuran hacerlo; dejan de lado sus protagonistas, acción no exenta de violencia, y lo que acaso constituya el *pecado original* de Occidente; el narrador, en cambio, toma en consideración el contexto y los protagonistas, y al ocuparse de asuntos de interés filosófico recupera la unidad perdida. El poeta, por último, utiliza un doble registro: el semántico y el acústico, y de esa manera potencia la unidad de la obra y da cuenta de la condición paradójica de la existencia con particular lucidez.

Borges no hace una exposición de la hermenéutica, la ejemplifica en "Tres versiones de Judas"; no realiza una crítica de la metafísica a la manera de los filósofos postmetafísicos, cuando rastrea las secuelas de la hipotética conquista de la sabiduría total en "La biblioteca de Babel"; no emprende la crítica del universalismo, cuando se limita a confrontarlo con el nominalismo en "Funes el memorioso"; no cuestiona las filosofías de la historia, cuando las acorrala paso a paso en "La lotería de Babilonia"; no discute la antítesis realidad-ficción, sino que la deconstruye en "Tlön Uqbar, Orbis Tertius". Hasta aquí los ejemplos tomados de sus relatos, los que siguen remiten a sus poemas. Borges no expone, sino que muestra la concepción del mundo como mundo apalabrado en "El suicida", la vocación paradójica de la existencia en "1964, II", la interinidad del saber en "Ajedrez II". Nos ocuparemos del primero de los relatos.

## **5. Tres versiones de Judas**

### **5.1. Hermenéutica y filosofía**

Leemos en *El ser y el tiempo* de Heidegger: "Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar" (1974, p. 170). Es decir, la interpretación únicamente es posible

sobre la base de un horizonte de comprensión previamente abierto. Y es justamente entre la interpretación, de una parte, y el horizonte de comprensión, de otra parte, en que se da una relación de doble vía. Así como en palabras de Heidegger: "La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender" (1974, p. 166), dicho horizonte de comprensión no existe al margen de la interpretación, cuando se configura a través suyo. Al tiempo que conocemos una cosa, alteramos nuestro horizonte de comprensión. Cuando volvemos sobre la cosa, nosotros ya no somos los mismos. Ello acontece cuando leemos un libro por segunda vez. No es otra la manera como opera el *círculo hermenéutico* formulado por Heidegger.

Lejos de explicarlo como los filósofos, Borges ejemplifica el *círculo hermenéutico* a partir de uno de los más conocidos pasajes de la Biblia, la traición de Judas.

## 5.2. En tono de herejía

En los dos primeros párrafos el narrador insufla al relato un tono de herejía, cuando relativiza a Dios, al hombre y al saber, posibilitando así que autor y lector interactúen en la misma frecuencia:

- El narrador compara a Runeberg, el protagonista, miembro de la Unión Evangélica Nacional en Suecia, cuya actividad intelectual ocupa los comienzos del siglo XX, con Basílides, heresiarca gnóstico del siglo II, radicado en Alejandría, de cuyo sistema de pensamiento no menos especulativo que aparatoso, él destaca la concepción de la creación como "(...) una temeraria o malvada improvisación de ángeles deficientes" (1989, v. 1, p. 514), y en esa medida nos anticipa la imperfección del Señor.

- El narrador alude a la condición paradójica de la existencia, cuando advierte que las tesis de Runeberg fueron al mismo tiempo: "(...) materia de meditación y de análisis, de controversia histórica y filológica, de soberbia, de júbilo y de terror. Justificaron y desbarataron su vida" (1989, v. 1, p. 514). La intención propedéutica del pasaje es evidente. A lo largo del relato, Judas y Cristo, abundan en paradojas.

- En dos ocasiones, el narrador insiste en la teoría de la recepción, de acuerdo con la cual no hay textos, sino lecturas: Si Runeberg hubiera expuesto sus tesis en tiempos de los gnósticos, siglos después: "Dante le hubiera destinado, tal vez, un sepulcro de fuego" (1989, v. 1, p. 514). A diferencia del término "infierno", la utilización de la fórmula: "sepulcro de fuego", implicaría una mutación del castigo, cuando la eternidad del suplicio sería enriquecida con la reducción del espacio destinado para tal fin. Si Runeberg hubiera formulado sus tesis en París o Buenos Aires, ellas no hubieran sido más que: "(...) ligeros ejercicios inútiles de la negligencia o de la blasfemia" (1989, v. 1, p. 514). No obstante, Runeberg habitó en Linz, ciudad universitaria, en la que sus tesis generarían dura controversia, pero no al punto de merecerle el suplicio. Por conducto de la teoría de la recepción se legitima la hermenéutica.



Del tercer al sexto párrafo, el narrador se ocupa de las reflexiones de Runeberg, de la formulación de sus tesis. Porque en esos cuatro párrafos la anécdota es secundaria, el relato cede allí su puesto al ensayo.

### 5.3. La versión 1

De acuerdo con Mateo, 26, 14 y ss., Judas vendió a Cristo por 30 monedas de plata. A la vista de las tropas romanas que iban en su búsqueda, Judas saluda a Jesús con un beso, como había sido convenido, para identificarlo. Aunque la lectura literal del episodio bíblico no haya dado que pensar a los más, no falta quienes reparan en un hecho de alguna manera anómalo. "(...) para identificar a un maestro que diariamente predicaba en la sinagoga y que obraba milagros ante concursos de miles de hombres, no se requiere la traición de un apóstol" (1989, v. 1, p. 515).

Ocupado Runeberg del enojoso pasaje de la entrega de Cristo a los romanos, el curso de sus divagaciones no daría tregua. Así lo sintetiza el narrador: "Suponer un error en la Escritura es intolerable; no menos intolerable es admitir un hecho casual en el más precioso acontecimiento de la historia del mundo. *Ergo*, la traición de Judas no fue casual; fue un hecho prefijado que tiene su lugar misterioso en la economía de la redención" (1989, v. 1, p. 515). La inconsistencia en cuestión no aparece en un texto cualquiera, sino en uno de inspiración divina, que en su condición de tal abomina por principio del auxilio de los exégetas. En "El espejo de los enigmas", Borges reconoce en la Biblia: "(...) una obra dictada por el Espíritu Santo (...) un texto absoluto (...) donde la colaboración del azar es calculable en cero" (1989, v. 2, p. 100).

Como una salida a la encrucijada teológica en la que se hallaba, en *Cristo och Judas* Runeberg reivindica el papel jugado por Judas en el episodio de la redención. Él fue el único de los apóstoles que estuvo a la altura de su maestro, el único que participó del sacrificio realizado por él para redimir el género humano. Así lo explica el narrador: "El Verbo se había rebajado a mortal; Judas, discípulo del Verbo, podía rebajarse a delator (el peor delito que la infamia soporta) y a ser huésped de fuego que no se apaga" (1989, v. 1, p. 515). Porque los traidores ocupan el último de los círculos del infierno, y los traidores a sus amigos y bienhechores el último de los recintos de dicho círculo donde habita Lucifer, de acuerdo con Dante en los cantos XXXIII y XXXIV de la Comedia, Judas hallaría la fórmula para no desmerecer a los ojos de su maestro. El Hijo de Dios bajó del cielo, donde estaba sentado a la derecha del Padre, "y habitó entre nosotros", Juan, I, 14; Judas, en cambio, descendió a los infiernos, justamente al lado del Maligno y sus prosélitos. La simetría es evidente. Cristo era Dios y por ello su sacrificio fue infinito; el sacrificio de Judas era eterno, y de esa manera no era menos. Vinculado a la causa divina, es menester agregar, el martirio de Judas hallaría la compensación correspondiente.

En esta primera versión de Judas, Runeberg se aparta de la ortodoxia, cuando el último de los apóstoles termina siendo el primero. El maniqueísmo

moral, laboriosamente construido en la Alta Edad Media, es socavado. La virtud de Judas sería su pecado; su premio, el castigo.

Publicado *Cristo och Judas* arrecian las críticas, las mismas que le imputan la negación de lo humano en Cristo, bien porque solapa su protagonismo (Engström), bien porque rechaza su existencia (Borelius), objeciones que Runeberg no podría desestimar fácilmente; no obstante, ellas no justifican ni reinterpretan el gesto superfluo de Judas: la entrega del Señor a los romanos. No es otra la oportunidad de Runeberg para reexaminar el caso, y no lo hace a partir de la lectura literal de la Biblia, sino de la primera de sus versiones, según la cual Judas no es traidor sino cómplice. De allí la publicación de una segunda edición corregida de *Cristo och Judas*

#### 5.4. La versión 2

De acuerdo con los teólogos, la omnipotencia divina haría superflua la colaboración de Judas postulada en la versión 1, y Runeberg debe repensar el papel del apóstol. No habiendo concertado su acción con la de Cristo, Judas intervino por su propia iniciativa, y sería menester reconsiderar sus móviles. En primer lugar, Runeberg descarta la codicia. Un apóstol "corrupto", infiltrado en tan exclusivo séquito, daría al traste con la omnisciencia divina, pues en ese caso Dios habría sido engañado, sino que además pondría en entredicho la autoridad de los apóstoles, cuya elección se reputaría discutible. Runeberg terminaría por hallar una salida. Si Judas no era el segundo de Cristo, al menos lo podía imitar. De andar y desandar el laberinto de sus obsesiones, Runeberg vio la luz al final del túnel. El móvil sería el ascetismo. Así lo sintetiza el narrador: "El asceta, para mayor gloria de Dios, envilece y mortifica la carne; Judas hizo lo propio con el espíritu. Renunció al honor, al bien, a la paz, al reino de los cielos, como otros, menos heroicamente, al placer" (1989, v. 1, p. 516). Así como el martirio de Cristo adquiere proporciones dramáticas clavado en los maderos de la cruz, Judas no es menos radical a la hora de mortificar su espíritu. Eligió la delación.

Runeberg parte de la tradición judía, según la cual entre el Creador y las criaturas se abre un abismo inzanjable. Para las criaturas no hay otra razón de ser en este mundo que la de trabajar para la gloria de Dios. "Judas buscó el Infierno, porque la dicha del Señor le bastaba. Pensó que la felicidad, como el bien, es un atributo divino y que no deben usurparlo los hombres" (1989, v. 1, p. 516). Otro tanto se diría de la inmortalidad si nos atenemos a la expulsión del paraíso, de acuerdo con Génesis, 3, 22.

Si en la primera versión Judas constituye un satélite de Cristo, y de algún modo aspiraría al reconocimiento divino de su gesta; en la segunda, en cambio, actúa por su cuenta y riesgo. En esas condiciones, la asimetría Cristo-Judas, Dios-hombre, no sería mitigada. Cristo sufrió, es cierto, y por tratarse de un Dios, su martirio se reputa infinito, pero no dejó de ser El ni siquiera en el momento de su muerte. Judas, en cambio, no sólo sacrificó el más allá, la eternidad, sino además su identidad, su nombre. El Iscariote pasará a la historia como el apóstol traidor. El sacrificio de Judas, Runeberg

no pudo menos que reconocerlo, era todavía mayor. El sueco estaba en una encrucijada. Paradójicamente, el discípulo superaba al maestro.

### 5.5. La versión 3

En *Den hemlige Frälsaren*, la segunda y última de sus obras, Runeberg parte de una figura de Judas enaltecida por la segunda versión de su herejía. Para contrarrestar semejante dislate, Runeberg debe reivindicar la figura del Señor amenazada por la del apóstol.

A Runeberg, pudiéramos conjeturar, lo atormentaría la historia de Caín y Abel, cuando a los ojos de Dios el sacrificio del último se revela superior al del primogénito de Adán y Eva, así como el del apóstol sería superior al del Señor. Blasfemias impensadas, heterodoxias inéditas en los anales de la cristiandad amenazan desquiciarle. ¿Qué impedía a Cristo superar a Judas? Así hubiera descendido al mundo, Cristo no dejaría de ser Dios, y en su condición de tal le estarían vedadas las imperfecciones del hombre. No pudiendo caer tan hondo como Judas, el sacrificio de Cristo sería menor. No menos atormentadas que las de Kierkegaard, otro nórdico, en quien acaso se inspiraría Borges para elegir el protagonista del relato, las reflexiones de Runeberg en torno a la figura de Cristo encallarían en el misterio de la encarnación: "Afirmar que fue hombre y que fue incapaz de pecado encierra contradicción; los atributos de *impeccabilitas* y de *humanitas* no son compatibles" (1989, v. 1, p. 516-7). Reivindicar la humanidad de Cristo, así fuera en detrimento de su divinidad, era la salida. No faltaría la opinión de algún colega en esa dirección. Así lo registra el narrador: "Kemnitz admite que el Redentor pudo sentir fatiga, frío, turbación, hambre y sed; también cabe admitir que pudo pecar y perderse" (1989, v. 1, p. 517).

Siguiendo el método judío utilizado para acreditar los eventuales candidatos a Mesías sacerdotal, Runeberg verifica la coincidencia del Mesías humanizado con las profecías del Antiguo testamento: "*Brotará como raíz de tierra sedienta; no hay buen parecer en él, ni hermosura; despreciado y el último de los hombres; varón de dolores, experimentado en quebrantos* (Isaías: 53:2-3)" (1989, v. 1, p. 517). En medio de las divagaciones de allí mismo derivadas vino a la memoria del sueco el nombre de Hans Lassen Martensen, quien hiciera hincapié en la no hermosura de Cristo, probablemente inspirado en Celso, escritor Romano del siglo II, cuya obra *Adversus logos*, contra los cristianos, fue posible reconstruir gracias a las refutaciones de los teólogos, y quien en el fragmento 84 sostiene que Jesús: "(...) era bajo, feo y sin nobleza" (1989, p. 95). Las reflexiones de Runeberg, no obstante, irán en otra dirección. Convertido en hombre, así razonaría, Cristo no sólo experimenta el pecado, sino que además lo hará hasta sus últimas consecuencias. ¿Cómo explicarlo? Al referirse a la doctrina de Carpócrates -heresiarca gnóstico mencionado por el narrador en el primer párrafo-, Ireneo, I, 25, 4, precisa: "(...) la frase 'no saldrás de allí hasta haber pagado el último cuadrante' {Lucas, XII, 59}, la interpretan en el sentido de que nadie escapará del poder de los ángeles que crearon el mundo, antes bien, irá pasando de cuerpo en cuerpo, hasta que haya realizado absolutamente todas las obras en este mundo" (1983, v. I, p. 217). Cristo no

sería la excepción. Que la reflexión gnóstica en cuestión está presente en Borges, lo prueba el siguiente pasaje de "Los teólogos": "Otros histriones discurrieron que el mundo concluiría cuando se agotara la cifra de sus posibilidades; ya que no puede haber repeticiones, el justo debe eliminar (cometer) los actos más infames, para que estos no manchen el porvenir y para acelerar el advenimiento del reino de Jesús" (1989, v. 1, p. 553). La herejía de Carpócrates constituye, en síntesis, el *eslabón perdido* de la argumentación de Runeberg, quien no tiene más opción que sucumbir ante la dinámica de sus pensamientos, demasiado tarde para interrumpirla si es que alguna vez hubiera sido posible. Habiéndose hecho hombre, Dios no escaparía a la mayor de las infamias, al peor de los destinos: ser traidor.

Lo que sigue es "monstruoso", así lo advierte el narrador. Si el sacrificio de Judas es superior al de Cristo, si la encarnación del último lo haría proclive a la traición, Runeberg encuentra en la inversión de los papeles la solución del enigma: "Dios totalmente se hizo hombre pero hombre hasta la infamia, hombre hasta la reprobación y el abismo. Para salvarnos, pudo elegir *cualquiera* de los destinos que traman la perpleja red de la historia; pudo ser Alejandro o Pitágoras o Rurik o Jesús; eligió un ínfimo destino: fue Judas" (1989, v. 1, p. 517).

## 5.6. Desenlace

En el antepenúltimo párrafo, la anécdota pasa a primer plano. El relato desplaza al ensayo. Ahora el narrador se ocupa del protagonista, de su vida propiamente dicha.

Porque nadie quería compartir con Runeberg el peso de la herejía, tan inaudita revelación no fue tomada en serio. Tampoco -no es fortuito anotar- los lectores de Borges lo hacen y por ello *Tres versiones de Judas* se clasifica como relato, como ficción, y no como ensayo. Hay una salvedad, sin embargo. Erik Erfjord, quien haría el prólogo de *Den hemlige Frålsaren*, prólogo "tibio hasta lo enigmático" (1989, v. 1, p. 516) en palabras del narrador, dejaría un indicio de haber comprendido la tesis. Nos referimos al epígrafe: "*En el mundo estaba y el mundo fue hecho por él, y el mundo no lo conoció* (Juan 1:10)" (1989, v. 1, p. 516). Aplicado a Judas antes que a Cristo, el pasaje bíblico resulta todavía más explícito.

Porque el narrador quiere salvar la verosimilitud del relato, ensaya una explicación de la poca atención conquistada por *Den hemlige Frålsaren*: "Runeberg intuyó en esa indiferencia ecuménica una casi milagrosa confirmación. Dios ordenaba esa indiferencia; Dios no quería que se propalara en la tierra Su terrible secreto. Runeberg comprendió que no era llegada la hora" (1989, v. 1, p. 517). El narrador emprende la recopilación erudita de los episodios en los que la divinidad se ensaña con quienes se aventuraron a conocer el misterio por iniciativa propia. Nos interesa el último, cuando infiere el destino de Runeberg a partir del reservado al romano: "Valerio Sorano murió por haber divulgado el oculto nombre de Roma; ¿qué infinito castigo sería el suyo, por haber descubierto y divulgado el horrible nombre de Dios?" (1989, v. 1, p. 517-8).

Al escribir "Tres versiones de Judas" a Borges no lo animaba la voluntad de ficción únicamente. Ello puede documentarse. Leemos en entrevista concedida a Fernando Sorentino: "Yo he pensado que Jesús, al decir 'Yo sé que voy a ser traicionado', quería que esa frase fuese interpretada como una orden, quería incitar a alguien a traicionarlo, ya que él necesitaba ser traicionado para cumplir con la crucifixión. Y Judas lo entendió como una orden y por eso lo traicionó" (1999, p. 112). No faltará quien -a tono con dichas revelaciones- se pregunte: ¿Cuál habrá sido el castigo de Borges por su responsabilidad en el caso?

El final de Runeberg no es menos coherente. Así lo describe el narrador: "Ebrio de insomnio y de vertiginosa dialéctica, Nils Runeberg erró por las calles de Malmö, rogando a voces que le fuera deparada la gracia de compartir con el Redentor el Infierno" (1989, v. 1, p. 518). Ahora Runeberg se reconoce prosélito de Judas, el verdadero Cristo.

El relato termina con un comentario provocativo de cara a la posteridad. Runeberg: "(...) agregó al concepto del Hijo, que parecía agotado, las complejidades del mal y del infortunio" (1989, v. 1. p. 528).

Forzada la unidad del cristianismo (disperso en una comunidad de Iglesias o comunidad de fieles) por Constantino y por Teodosio, quienes convocan en su orden los primeros concilios (de Nicea y de Constantinopla) en el siglo IV, se suscribe el credo que define de manera taxativa cada una de las Personas de la Trinidad, así como sus relaciones recíprocas. El último de los ajustes lo constituye el caso de *Filioque*, admitido por primera vez en el III Sínodo de Toledo en el 589, y que hace carrera en Occidente. Apartándose de la redacción original del Credo de Nicea-Constantinopla, en la que el Espíritu Santo procede del Padre únicamente, ahora lo hace del Padre y del Hijo conjuntamente. Desde entonces hasta la publicación de las tesis de Runeberg permaneció cerrado el debate en torno a la segunda Persona de la Trinidad. Habiendo sido solapados los atributos derivados del comercio de Cristo con la materia, Runeberg rescata el protagonismo del mal (la traición), cuyas implicaciones comprometen el futuro del Hijo en el más allá. Las consecuencias se sospechan exorbitantes. Basta la alteración de una sola de las aseveraciones del credo para llevar a los teólogos a la reconstrucción del dogma, así como fue suficiente tomar distancia de uno solo de los axiomas de la geometría de Euclides, el quinto, para que Riemann y Lobachevsky formularan sus geometrías alternativas. En ese punto, el relato se transmuta en ensayo.

## **6. Conclusión**

Tres lecturas heterodoxas, pero concatenadas realiza Borges de la traición de Judas, y ejemplifica así lo que en filosofía se conoce como círculo hermenéutico.

Hay un autor que es Borges y un protagonista que es Runeberg, que se separan en el relato y se reúnen en el ensayo. El texto imbrica el relato y el ensayo en algo que no tiene nombre y acaso sea mejor que no lo tenga porque los viejos géneros sobreviven en él; el texto es lo uno, lo otro y la mezcla. En la obra de Borges, en síntesis, no sólo se transgreden las taxonomías acumuladas por la cultura, sino que además se retuercen, cuando un argumento puede ser la coartada para justificar un personaje, y una metáfora, la idea enriquecida con determinados énfasis.

La obra de Borges devela la manera como apalabramos mundo, como lo construimos, inclusive. No fue otra la experiencia que los aforismos de Heráclito y los versos de Esquilo nos dejaron pre-ver, la misma que fuera solapada por las filosofías que importaron la ontología del ámbito físico-biótico al ámbito socio-cultural. Heidegger lo había dicho en apretada síntesis: "Para el hombre, lo inicialmente temprano es lo último que se muestra" (1994, p. 24).

## **BIBLIOGRAFÍA**

ARAGAY TUSELL, Narcís. *Origen y decadencia del logos. Giorgi Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. Madrid: Anthropos, 1993

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Gredos: Madrid, 1998

BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1989

BORGES, Jorge Luis, y CARRIZO, Antonio. *Borges el memorioso. Conversaciones*. México D.F.: FCE, 1997

BORGES, Jorge Luis. *Borges en Sur*. Buenos Aires: Emecé, 1999

CELSE. *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid, Alianza, 1989

DERRIDA, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989

IRENEO. *Contra las herejías*. En: GNÓSTICOS (Los). Introducciones, traducción y notas de José Montserrat Ordoñez. Madrid: Gredos, 1983

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. México D.F.: FCE, 1974

HEIDEGGER, Martin. "La pregunta por la técnica". En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal - Guitard, 1994

NÚÑEZ RAMOS, Rafael. *La poesía*. Madrid: Síntesis, 1992

RORTY, Richard. *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa, 2002

VÁSQUEZ, María Esther. *Borges: imágenes, memorias, diálogos*. Caracas: Monte Avila, 1977

WOODALL, James. *La vida de Jorge Luis Borges*. Barcelona: Gedisa, 1999

7 marzo 2004

© Julián Serna Arango 2004

*Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

---

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#), para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). [www.biblioteca.org.ar](http://www.biblioteca.org.ar)

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). [www.biblioteca.org.ar/comentario](http://www.biblioteca.org.ar/comentario)

