

Teo
Lite
raria



V. 2 - N. 3 - 2012

*Premio Academia Argentina de Letras al mejor promedio (2008). Investigación doctoral desde 2009 en el Programa de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), bajo la dirección de las Dras. María Amelia Arancet Ruda y Magdalena Cámpora. Su proyecto de investigación se titula "Operaciones sobre el discurso cristiano en la obra de Jorge Luis Borges". Licenciado en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Docente de los seminarios de grado "Ideologías lingüísticas" y "Análisis del discurso" en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Profesor invitado en la cátedra de Literatura Argentina (FFyL-UCA) en 2009 y 2010. Miembro de Alalite desde 2007. Participó del Seminario Permanente de Diálogos entre Literatura, Estética y Teología (UCA-Facultad de Teología) entre 2003 y 2009. Actualmente integra un equipo de investigación UBACyT dedicado a estudiar los imaginarios utópicos en el discurso argentino del siglo XX y un Proyecto de Investigación Plurianual (Conicet) sobre el tema "Antologías argentinas. Intervenciones sobre el canon y emergencias del imaginario". Contacto del autor: lucasadur@yahoo.com.ar.

Escándalos de la razón - Nivelación y desajustes de la literatura y la teología en "La otra muerte" de J.L. Borges

Scandals of Reason - Literature
and Theology in Jorge Luis
Borges's "La otra muerte"

*Lucas Martín Adur Nobile**

Resumen

La definición de Borges sobre la teología como "una parte de la literatura fantástica" ha sido citada ininidad de veces como muestra del escepticismo borgeano. Sin embargo, las relaciones entre literatura y teología que el autor establece en su propia obra son más complejas de lo que este apotegma invita a pensar. Este trabajo propone examinar, a partir del análisis de un relato concreto, el modo en que discurso teológico y discurso literario se interrelacionan en la obra borgeana.

Nos detendremos en particular en dos procedimientos. En primer lugar, las operaciones intertextuales que realiza Borges, mediante las que una serie de textos literarios y teológicos son puestos en estrecha relación, al punto de difuminar las fronteras genéricas. Por otro lado, lo que proponemos llamar "teología-ficción", la peculiar forma borgeana de abordar literariamente cuestiones teológicas. Este debe diferenciarse claramente de la apelación que algunos teólogos realizan a la literatura como "ejemplo" o "ilustración" de determinados temas. La "teología-ficción" constituye una verdadera herramienta de

indagación, capaz de “escandalizar” a las teologías racionalistas y suscitar re-lecturas y nuevos abordajes de los problemas.

Palabras clave: Borges – Damiani – teología-ficción

Abstract

Borges’s definition of theology as “una parte de la literatura fantástica” has been quoted countless times as an example of borgesian scepticism. Nevertheless, the various relationships which Borges establishes between literature and theology are more complex than this apothegm may lead us to think. This article examines the ways in which Borges’s short story “La otra muerte” interrelates theological and literary discourses. We will focus especially in two procedures. In the first place, this article will analyze how Borges establishes an intertextual relationship between “La otra muerte” and several literary as well as theological works, which leads to a blurring of genres. On the other hand, this paper will examine what I call Borges’ “theology - fiction”: a peculiarly borgesian, literary approach to theological issues, and one with surprising investigative and doctrinal capacity.

Keywords: Borges – Damiani – theology-fiction

La teología es una parte de la literatura fantástica

La *boutade* borgeana de definir la metafísica y la teología como partes de la literatura fantástica se ha convertido en un lugar común de la crítica.¹ En la mayoría de los casos se la cita, sin demasiado examen, con el objetivo de demostrar el desdén de Borges por todo pensamiento sistemático y especulativo. Sin embargo, como señala Lefere (1998, p.55), la reducción de la teología y la filosofía a literatura fantástica tiene implicancias más complejas: “si la filosofía y la teología, tradicionalmente las máximas actividades gnoseológicas de las humanidades, no son más que literatura fantástica, el correlato es que ésta no es menos que aquellas”. Más allá de esta definición burlona y provocativa, es preciso indagar en los recursos que utiliza Borges para “nivelar” de algún

1. La definición aparece en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (BORGES 2002, p.436) referida a la metafísica y se amplía a la teología en varias entrevistas (vg. MILLERET 1970, p.114). Massuh (1980, p.42) señala que se trata de una frase que los “los críticos citan con fruición cuando se trata de hacer de Borges un desahuciado del la filosofía”.

modo estos distintos tipos de discurso.

El cruce de referencias teológicas y literarias se constata desde los primeros trabajos críticos del autor. Para discurrir sobre temas como la posibilidad de vida eterna o las especulaciones sobre el cielo y el infierno Borges apela por igual a la autoridad de poetas y de teólogos. Así, por ejemplo, en “La duración del infierno”, Tertuliano y Swedenborg conviven con Baudelaire, Quevedo y Shaw y en “Una vindicación de la Cábala”, Ireneo de Lyon y Agustín de Hipona aparecen junto a Dante y Donne. En muchos casos las jerarquías tradicionales quedan trastocadas y las obras literarias son consideradas superiores, no sólo en términos formales, sino incluso en su poder de sugestión y convicción. En “Menoscabo y grandeza de Quevedo” (publicado en *Revista de occidente* en 1924 y recogido al año siguiente en *Inquisiciones*), Borges contrasta una obra teológica del autor español con uno de sus sonetos, señalando que el poema es “mejor alegato” que los añejos argumentos doctrinales:

[*Discurso de la inmortalidad del alma*] es un resumen [...] de añejos argumentos doctrinales siendo curioso que el mejor alegato de Quevedo en pro de la inmortalidad no se halle en él, sino esquiado breve y hondamente en una estrofa de grandioso erotismo. Me refiero al soneto XXXI de los enderezados a Lisi en el libro que canta bajo la invocación a Erato (BORGES 1998, p. 44)

No nos es posible realizar aquí un rastreo exhaustivo del modo en que literatura y teología se articulan en toda la obra borgeana. Nos detendremos particularmente en el relato “La otra muerte”,² ya que consideramos que se trata de un caso privilegiado para estudiar la forma en que el autor nivela y entremezcla los discursos teológico y literario. Proponemos leer dos procedimientos que se ponen en juego para generar esta desestabilización: las alusiones intertextuales constantes y cru-

2. Jorge Luis Borges, “La otra muerte” en *El aleph* (1949). Citamos por la edición de Emecé de las *Obras completas I* (BORGES 2002). El relato había sido publicado previamente con el título “La redención” en *La Nación*, 9 de enero de 1949, p. 3.

zadas a textos de distinta adscripción genérica y lo que llamaremos la “puesta en ficción” de un problema teológico.

Tout (le reste) est littérature

La definición de la teología como literatura fantástica que citamos más arriba se comprende mejor si la ponemos en relación con una concepción de lo literario que se manifiesta repetidas veces a lo largo de la obra de Borges. El escritor no considera que existan rasgos objetivos, immanentes a los textos, que permitan definirlos como literarios³ sino que para él lo literario está, ante todo, en un modo de leer: “Los géneros literarios dependen, quizás, menos de los textos que del modo en que estos son leídos” (BORGES 2005, p.204).⁴ Como señala Pastormerlo, esta disolución de “lo particular literario” significa ampliar la definición de literatura de modo que incluya muchas obras que tradicionalmente no se consideran propias de las bellas letras: “Resulta antiborgeano suponer que en la *Historia natural* de Plinio, en las enciclopedias modernas, [o] en el *Diccionario de Filosofía* de Mauthner [...] Borges encontraba, *también*, literatura: la literatura estaba, *ante todo*, en esos textos. (PASTORMERLO 2007, p. 122).

Con respecto a la cuestión que nos interesa aquí, esta concepción ampliada de lo literario implica que la teología es “parte de la literatura

3. Recuérdese que los formalistas rusos sostenían la existencia de la “literaturidad” (*literaturnost*), propiedad inmanente que permitía definir un texto como parte de la literatura. En “La teoría del método formal”, una suerte de panorama histórico y síntesis del movimiento formalista, Boris Eichenbaum, uno de sus más importantes representantes afirma: “Postulábamos y postulamos aún como afirmación fundamental, que el objeto de la ciencia literaria debe ser el estudio de las particularidades específicas de los objetos literarios que los distinguen de toda otra materia[...] Roman Jakobson [...] da forma definitiva a esta idea: ‘El objeto de la ciencia literaria no es la literatura sino la ‘literaturidad’ (‘literaturnost’), es decir lo que hace de una obra dada una obra literaria.” (EICHENBAUM 2004, p. 25-26).

4. Cfr. también el ensayo “Nota sobre (hacia) Bernard Shaw”: “La literatura no es agotable, por la suficiente y simple razón de que un solo libro no lo es. El libro no es un ente in-comunicado: es una relación, es un eje de innumerables relaciones. Una literatura difiere de otra, ulterior o anterior, menos por el texto que por la manera de ser leída” (BORGES 2004a, p. 215).

fantástica” en tanto puede leerse literariamente. Así, por ejemplo, es posible “estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético” (BORGES 2004a, p. 153), calificar ciertos argumentos teológicos como “hermosos” ((BORGES 2002, p. 236) y elogiar la maestría de las “invenciones” de los teólogos como si se tratara de escritores de ficción.⁵ La posibilidad inversa, es decir leer “teológicamente” obras literarias también está presente en la obra borgeana, aunque ciertamente en menor medida y de forma menos explícita.⁶

De este modo, literatura y teología pierden en la obra de Borges su especificidad para aparecer como discursos *comparables* y, en algunos casos, incluso *intercambiables*.⁷ Volveremos sobre las consecuencias que esta nivelación puede tener para problematizar determinadas ideas sobre la teología en el último apartado de este trabajo. Lo que nos interesa señalar aquí es el modo en que la equiparación entre textos literarios y teológicos se manifiesta en ciertas operaciones de lectura que pueden relevarse al observar la serie de referencias intertextuales que atraviesan “La otra muerte”.

En el cuento, las alusiones a fuentes teológicas y literarias se cruzan de modo que, como dijimos, la especificidad de cada discurso parece

5. Cfr. la nota “Leslie D. Weatherhead: *After Death*”, recogida en *Discusión*: “Yo he compilado alguna vez una antología de la literatura fantástica [...] pero delato la culpable omisión de los insospechados y mayores maestros del género: Párménides, Platón, Juan Escoto Erígena, Alberto Magno, Spinoza, Leibniz, Kant, Francis Bradley. En efecto, ¿qué son los prodigios de Wells o de Edgar Allan Poe -una flor que nos llega del porvenir, un muerto sometido a la hipnosis- confrontados con la invención de Dios, con la teoría laboriosa de un ser que de algún modo es tres y que solitariamente perdura *fuera del tiempo*?” (BORGES 2002:280)

6. Además de la valoración del soneto de Quevedo como “alegato en pro de la inmortalidad” que citamos antes, podemos pensar en las reflexiones sobre el problema del mal y su presentación literaria que Borges incluye en reseñas como “La última invención de Hugh Walpole” (BORGES 2001, p. 208-210) y en “El Dr. Jekyll y Edward Hyde, transformados” (BORGES 2002, p. 284-285).

7. Vale subrayar que Borges no realiza una reflexión sistemática sobre las relaciones entre discurso literario y teológico. La “nivelación” que señalamos se percibe en su propia praxis como escritor y crítico, en sus modos de “usar” la literatura y la teología, como esperamos que quede claro en nuestra lectura de “La otra muerte”.

difuminarse. El punto de partida del relato según se afirma en el epílogo de *El aleph* (1949), fueron “unas razones de Pier Damiani” (BORGES 2002, p. 629), un teólogo medieval.⁸ Pero en el cuento se explica que el narrador llegó a conocer a Damiani por su lectura de la *Divina Comedia*, una obra literaria (aunque construida con una fuerte base teológica). En su especulación sobre la posibilidad de anular el pasado el narrador cita la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino donde se “niega que Dios pueda hacer que lo pasado no haya sido” (BORGES 2002, p.575).⁹ Esta afirmación se refuerza con las repetidas menciones del poema “The Past” de Emerson que sentencia “Not the gods can shake the Past”. Hacia el final del texto, se sostiene que un poeta, “el inocente Virgilio”, pudo anunciar (sin saberlo) el nacimiento de Cristo (BORGES 2002, p.575).¹⁰ Teología y literatura parecen cruzarse y alternar sus funciones: los argumentos teológicos pueden estar en el origen de una ficción, la literatura y la teología pueden llegar a afirmaciones análogas, la poesía puede leerse como cristología.

Así, la jerarquía entre discursos parece desvanecerse. Lejos de ser *ancilla theologiae*,¹¹ la literatura es capaz de dialogar a un mismo nivel con la teología, enriqueciendo y complejizando sus argumentos. Esto puede verse claramente en el modo en que Borges incorpora a su relato una antigua y debatida cuestión teológica.

8. Para una breve presentación de Pier Damiani, su contexto histórico y su pensamiento, pueden consultarse Brezzi (1943) y Magnavacca (2009, p. 109-ss). Sobre *De divina omnipotentia*, la obra a la que se refiere Borges en “La otra muerte”, ver *infra*.

9. La referencia es a *Suma teológica* II-II, q 49, a.6.c.: “Praeterita autem in necessitatem quandam transeunt: quia impossibile est non esse quod factum est” (cit. en MAGNAVACCA 2009, p. 131).

10. Borges alude, por supuesto, a la égloga IV que fue interpretada, desde los primeros siglos de historia de la Iglesia, en un sentido cristológico.

11. Nos referimos, claro está, al conocido adagio *philosophia ancilla theologiae*, que supone para la teología la máxima jerarquía entre las ciencias y artes humanas. Como señala José Luis Illanes (2004, p. 22), “las intervenciones decisivas en orden sea a la consolidación del adagio sea a dotarlo de una carga semántica fuertemente negativa provienen de [...] San Pedro Damiano” (ILLANES 2004, p.22). Una formulación de este adagio se encuentra en *De divina omnipotentia*, la obra que Borges cita en “La otra muerte”, cfr. Damiani (1943, p.79, *apud* ILLANES 2004, p.23).

¿Es posible anular el pasado?

La puesta en ficción de un problema teológico

Claude Mauriac (1969, p.169) ha propuesto que pueden encontrarse en Borges relatos que participan de lo que él denomina “metafísica ficción”. En el mismo sentido, sostenemos que puede hablarse de una “teología-ficción”, pequeño sub-género borgeano del que “La otra muerte” sería un buen ejemplo.¹² Barrenechea sostiene que la “señal desencadenante” de este cuento es un problema de índole teológica: “Dios no puede cambiar el pasado” (BARRENECHEA 2000, p.419). En el epílogo, como hemos dicho, el mismo Borges explicita que el planteo de ese problema proviene de “unas razones de Pier Damiani”.

El monje Pier Damiani (1007-1072) fue una de las figuras más relevantes en el ambiente eclesiástico del siglo XI. Siguiendo a Magnavacca, su nombre se vincula, en la historia de la filosofía, con dos temas principales: “el de la relación entre fe cristiana y cultura pagana, y, especialmente, el de la omnipotencia divina y sus implicaciones en el plano del conocimiento filosófico y científico” (2009, p. 111). A esta segunda cuestión Damiani consagró su obra más importante, *De divina omnipotentia*, compuesta alrededor de 1067. Para comprender mejor la posición defendida por el monje en este tratado, debemos recordar que “el centro de la discusión del siglo XI es la validez de las razones dialécticas en las cuestiones de fe” (MAGNAVACCA 2009, p.114, cfr. también BREZZI 1943, p.3-4). Algunos pensadores habían llegado, a través de razonamientos dialécticos, a conclusiones ciertamente heterodoxas.¹³ Damiani, que poseía una importante formación en el arte de la dialéctica (MAGNAVACCA 2009, p. 110, BREZZI 1943, p.10), se opuso sin embargo a que esta se utilizara en la discusión de cuestiones relativas a

12. Otros relatos que podrían considerarse “teología-ficción” son “La escritura del Dios”, “Tres versiones de Judas” y “La secta de los treinta”, por mencionar algunos.

13. Tanto Brezzi (1943, p.4) como Magnavacca (2009, p. 115) mencionan como ejemplo paradigmático a Berengario de Tours que, partiendo de la distinción aristotélica entre sustancia y accidente, negaba la presencia real de Cristo en la eucaristía.

los dogmas cristianos. En este contexto, *De divina omnipotentia* puede entenderse como una intervención polémica contra los excesos racionalistas en teología (cfr. BREZZI 1943, p. 15, MAGNAVACCA, p. 112). Damiani retoma, según el mismo explica en la introducción a su obra, una discusión entablada oralmente con el rector del monasterio de Monte Cassino, a quien está dirigida la obra (DAMIANI 143, p.51-53). El punto de partida había sido una afirmación de San Jerónimo sobre la imposibilidad de que Dios pueda restaurar la virginidad de una muchacha que la haya perdido.¹⁴ A partir de allí, el monje desarrollará una argumentación, apoyada fundamentalmente en citas de la Escritura, destinada a demostrar que, contra lo que parece indicar la lógica humana, la omnipotencia divina puede hacer “que lo acaecido no haya acaecido”, es decir, puede modificar el pasado (DAMIANI 1943, p.71). Esta es la afirmación a la que alude el narrador de “La otra muerte”, la que, según dice, le permitió empezar a comprender “la trágica historia de don Pedro Damián” (BORGES 2002, p.574). Sin embargo entre los planteos del monje italiano y el relato de Borges existen profundas diferencias.

En “Il gaucho e la vergine. Borges, Pier Damiani e i passati contingenti”, Marco Rossini (2003) propone una confrontación de los argumentos del opúsculo teológico con la ficción borgeana.¹⁵ El crítico comienza por definir la naturaleza del problema que aborda Damiani. Lo que se pone en cuestión al inquirir sobre si es posible cambiar el pasado (en otras palabras, si el pasado es contingente) es la omnipotencia divina.

mentre il rapporto fra Dio e il contingente futuro pone
in questione principalmente (ma non esclusivamente) la

14. “Infatti un giorno, come ti sovrerà, mentre ambedue sedevamo a mensa, nel ragionare cadde il discorso su quel passo di S. Girolamo: ‘Arditamente parlo: per quanto Dio tutto possa, non può far risorgere una vergine dopo la caduta. Egli può bensì liberarla dalla pena, ma non riesce a ridarle la corona della verginità perduta’ ”(DAMIANI 1943, p. 53).

15. El trabajo de Rossini es muy valioso y, como se verá, hemos aprovechado muchas de sus observaciones. Sin embargo, nos distanciamos de su perspectiva, en tanto entendemos que no subraya suficientemente la especificidad de la aproximación borgeana al problema teológico (cfr. *infra*). Por momentos parece que el crítico está confrontando dos discursos argumentativos, el de Damiani y el de Borges, señalando diferencias y puntos de contacto.

conoscenza di Dio e quindi la sua onniscienza, il rapporto fra Dio e il contingente passato pone in questione principalmente (ma non esclusivamente) la potenza di Dio e quindi la sua onnipotenza (ROSSINI 2003, p.10)

Para abordar esta cuestión, Damiani refiere la pregunta abstracta (¿Dios puede cambiar el pasado?) a dos situaciones concretas. La primera, como vimos, era la pregunta acerca de si Dios puede restaurar la virginidad a una muchacha violada y, luego, si puede hacer que Roma no haya sido fundada (DAMIANI 1943, p.147). Damiani concluye que Dios puede modificar el pasado, mejor dicho, lo que nosotros percibimos como pasado, en tanto para Él, no existe el tiempo, su eternidad es una suerte de inmutable presente. Como un wittgensteniano *avant la lettre*, Damiani despeja el problema en términos lingüísticos.¹⁶

Dio, nella sua immutabile e sempre uguale eternità, può far sì che quello che per il nostro mutare è avvenuto, non sia avvenuto; sicché possa dirse: Dio può far sì che Roma, la quale fu fondata in tempi antichi, non sia stata fondata. Il dire che noi facciamo, che “Dio può”, al tempo presente, s’intende in rapporto all’immutabile eternità di Dio onnipotente; ma per rapporto a noi, nei quali è continuo mutamento e passaggio incessante, dovremmo, secondo il nostro costume, dire più propriamente “poteva”, si da intendere come segue: -Dio può far sì che Roma non sia stata fondata - e ciò per rapporto a lui nel quale “non è mutamento nè ombra di vicissitudine”; il che per rapporto a noi equivale a dire: “Dio poteva”. Giacchè per rapporto a la sua eternità, tutto quello che Dio poteva, questo anche può, per la ragione che il suo presente non si cangia mai in passato, e il suo oggi non diventa mai domani né altro momento del tempo; ma a quel modo che egli è sempre quello che è, così quel che gli è sta innanzi gli sta sempre innanzi. Perciò, come possiamo dire con esattezza: - Dio poteva fare che Roma, prima d’esser fondata, non fosse fondata -, allo stesso modo possiamo dire con proprietà: - Dio può far sì che Roma, dopo che è stata fondata, non sia fondata -; poteva, per rapporto a noi, può, per rapporto a sé (DAMIANI 1943, p. 147).

16. En el capítulo VI, el autor ya había establecido que el problema de si Dios podía modificar el pasado estaba relacionado con el orden lógico de la enunciación (DAMIANI 1943, p. 77-ss).

En esta larga cita “Roma” es un ejemplo que no implica ninguna conclusión particular: podría reemplazarse por cualquier otro nombre de ciudad o cualquier otro hecho histórico significativo sin alterar la demostración de la omnipotencia divina. La argumentación se mantiene en un plano abstracto. En definitiva, pese a que, como dijimos, Damiani condenaba los excesos racionalistas en teología, también él apela a la razón y la dialéctica para construir sus argumentos.¹⁷ Las situaciones concretas que toma como puntos de partida funcionan, ante todo, como recursos didácticos que le permiten desarrollar su explicación sin afectar de modo significativo sus conclusiones.¹⁸

Borges opera de un modo muy distinto en “La otra muerte”. El desarrollo narrativo transforma el problema abstracto en una situación concreta, referida a un sujeto en particular. No se trata de una mera ilustración didáctica sino de un radical cambio de perspectiva que, como nos recuerda Rossini, implica siempre también una modificación en el objeto en cuestión. El narrador no aborda el problema desde la perspectiva de la divinidad sino desde la naturaleza humana. Lo que está en cuestión no es ya la omnipotencia de Dios sino la débil memoria de los hombres.¹⁹

Memorias y conjeturas

17. Brezzi señala que Damiani conocía las reglas del arte de la dialéctica al punto de que aún cuando escriba para condenarla, apelará a ella y pensará en términos de silogismos (1943, p. 10 y 17). Magnavacca (2009, p. 119) señalará “la dialéctica impecable de este supuesto negador de la dialéctica”.

18. Podemos recordar aquí lo que afirmaba José Carlos Barcellos sobre el uso de textos literarios como ejemplos: “a literatura [...] pode [...] propiciar exemplos o ilustrações para aquela [la teología], mas, nesse caso, estaremos lidando com algo meramente acessório e, em última análise, supérfluo” (Barcellos 2008:116)

19. “Non credo che Pier Damiani avrebbe accettato questa conclusione: egli infatti guardava al problema dal punto di vista dell’*ordo voluntatis*, mentre **Borges guarda al problema dal punto di vista dell’*ordo naturae*; il monaco vede la *potentia dei*, mentre lo scrittore vede la debolezza delle memorie**” (ROSSINI 2003, p.17, destacado nuestro)

“La otra muerte” es un relato narrado en primera persona y, por lo tanto, desde una perspectiva subjetiva. Esto contribuye a convertir, como hemos dicho, el problema de la modificación del pasado en un problema de memoria y de una memoria particular. Todas las garantías objetivas de la existencia del gaucho Pedro Damián (su foto, su rancho, la carta de Gannon donde se menciona su muerte) irán gradualmente desapareciendo en el relato y el único testimonio de su existencia será, finalmente, el del propio narrador. Pero este único testigo es poco confiable: él mismo afirma la pobreza de su memoria visual (BORGES 2002, p.571), sugiere (aunque luego rechaza) la posibilidad de que la explicación más simple del fenómeno sea que ha “soñado” a un Damián inexistente²⁰ y afirma no estar seguro de haber escrito siempre la verdad y sospechar que en su relato hay falsos recuerdos (BORGES 2002, p.575).

En *De Divina omnipotentia*, Damiani supone un pasado claramente definido y fijado, sobre el que Dios puede operar una modificación. Frente a esto, el pasado de “La otra muerte”, alojado en la pobre memoria del narrador, es objeto constante de pequeños desajustes y cambios (vg: el recuerdo de la cara de Damián que resulta ser el de la cara del tenor Tamberlick, BORGES 2002, p.574). De hecho, cuando la memoria se presenta demasiado segura, suscita enseguida la sospecha. En el momento en que el coronel Tabares le relata al narrador las batallas de la guerra civil, este anota: “Lo hizo con períodos tan cabales y de un modo tan vívido que comprendí que muchas veces había referido esas mismas cosas, y temí que detrás de sus palabras casi no quedaran recuerdos”, BORGES 2002, p.572).

En este sentido subjetivo puede afirmarse que en el cuento hay varias modificaciones del pasado. La que el relato subraya evidentemente es la de un Damián cobarde que murió en 1946 por un Damián valiente que cayó en el campo de batalla en 1904. Sin embargo, en la memoria del narrador, existe previamente una modificación inversa: la del Damián

20. “No acepto, no quiero aceptar, una conjetura más simple: la de haber yo soñado al primero [al Damián cobarde]” (BORGES 2002, p.574).

valiente que él había guardado en su memoria por el Damián cobarde que le revelaba el relato de Tabares:

Con el viejo Damián, entrevisto una tarde, hace muchos años, yo había fabricado, sin proponérmelo, una suerte de ídolo; la versión de Tabares lo destrozaba. Súbitamente comprendí la reserva y la obstinada soledad de Damián; no las había dictado la modestia, sino el bochorno (BORGES 2002, p.572).

La reacción del narrador ante esta transformación es significativa: “Absurdamente, la versión de Tabares me avergonzó. Yo hubiera preferido que los hechos no ocurrieran así” (BORGES 2002, p.572). Su reacción es paralela a la que le atribuirá luego al gaucho: vergüenza y deseo de modificar lo sucedido (Damián “dedicó la vida a corregir esa bochornosa flaqueza”, BORGES 2002, p.574).

Tenemos entonces una primera modificación del pasado (Damián valiente por Damián cobarde) que se produce en la conciencia del narrador y lo avergüenza. La segunda modificación, la “milagrosa”, parece destinada a invertir y corregir la primera: restituye al Damián valiente eliminando al cobarde, ya no en la conciencia del narrador sino, según él mismo declara, en la “historia universal” (BORGES 2002, p.575).

¿Quién lleva a cabo esta redención del pasado?²¹ Para Pier Damiani sólo la omnipotencia divina es capaz de tal proeza. Pero en “La otra muerte”, la modificación es obra humana. La diferencia es subrayada en el relato por la oposición entre la “conjetura sobrenatural” sugerida por Ulrike, que es calificada por el narrador como “errónea” (BORGES 2002, p. 574), y la presentada como verdadera. En la primera, la modificación, que no es del pasado sino de la imagen del pasado, es obra divina. Damián “suplicó a Dios” (BORGES 2002 p., 574) y este le concedió (imperfectamente) lo que deseaba. En la versión propuesta por el narrador como provisionalmente verdadera es el mismo Damián quien

21. Como hemos dicho, “La redención” fue el título con el que el cuento fue publicado originalmente.

se encarga de redimir su cobardía. El lugar de Dios es ocupado por el impersonal destino²² y es la pasión de Damián la que produce el milagro: “en 1946, por obra de una larga pasión, Pedro Damián murió en la derrota de Masoller, que ocurrió entre el invierno y la primavera de 1904” (BORGES 2002, p.575).²³

Pero don Pedro Damián ha recibido alguna ayuda. La primera modificación del pasado, junto con el cuestionamiento de la memoria del narrador, anticipa y prepara, de algún modo, la segunda y milagrosa. Existe, además, una tercera modificación que el texto pronostica: “Hacia 1951 creeré haber fabricado un cuento fantástico y habré historiado un hecho real” (BORGES 2002, p.575). Esta modificación se producirá también en la conciencia del narrador, terminará de anular la primera y completará la segunda. De hecho, si leemos el epílogo de *El Aleph* en continuidad con este planteo descubriremos que la modificación ya se ha producido, e incluso antes de lo esperado: “La otra muerte”, en mayo de 1949, se define como “una fantasía sobre el tiempo” (BORGES 2002, p.629).

La modificación del pasado, desde una perspectiva humana y subjetiva, es un milagro frecuente. “La otra muerte” nos narra, al menos, dos casos. Es justamente la fragilidad de la memoria de los hombres y no la omnipotencia divina la que permite que ocurran las modificaciones. Alguien recordado como valiente puede pasar a ser recordado como cobarde, una historia verdadera puede recordarse como fantástica o a la inversa, sin hablar del olvido que es, según ha dicho Borges en varios lugares, “una forma profunda de la memoria” (BORGES 2000, p.106). Todo el cuento podría pensarse entonces como inversión de la aseveración paulina (1 Cor 1,25): la debilidad (de la memoria) humana sería “más fuerte” que la potencia divina, pues solo ella permitiría transformar

22. “Fue preparando, sin duda sin saberlo, el milagro. Pensó con lo más hondo: Si el destino me trae otra batalla, yo sabré merecerla. Durante cuarenta años la aguardó con oscura esperanza, y el destino al fin se la trajo, en la hora de su muerte.” (BORGES 2002, p.574)

23. Que “la redención” sea obra de una “larga pasión” no deja de ser significativo en un texto cargado de referencias a la teología cristiana.

el pasado.²⁴

Desde luego, estos apuntes están lejos de agotar las posibles lecturas del texto. Solo hemos querido señalar algunas de los sentidos que se ponen en juego. Si Damiani utilizaba las situaciones concretas para explicar más claramente el problema, Borges, mediante la historia de Pedro Damián, lo complejiza y abre nuevas perspectivas. La hipótesis teológica no funciona más que como un punto de partida para el impredecible desarrollo literario. Los múltiples sentidos que suscita el relato no permiten que este sea instrumentalizado por la teología. La verdadera literatura no puede funcionar como una mera ilustración o un ejemplo. En este sentido, la teología no puede “usar” a la literatura, aunque (como en “La otra muerte”) puede llegar a suceder lo contrario.

Teología, literatura, parábolas.

Esperamos haber mostrado, por contraste con la obra de Damiani, la peculiaridad y especificidad con que Borges enfoca lo que podemos considerar un problema teológico y las implicancias que se desprenden de su “puesta en ficción”. La modificación del pasado no es ya abordada en sus causas (Dios) sino en sus consecuencias (la memoria de los hombres). Si se nos permite decirlo así, Borges cambia el enfoque de *sub specie aeternitatis* a *sub specie temporalis*.

Ni ejemplo, ni aplicación, ni subordinación. Distancia, cambio de perspectiva ¿Cómo podríamos definir la relación de este relato con la

24. La idea de que los hombres (y no los dioses) sean capaces de modificar el pasado parece persistente en la obra de Borges. En “Cristo en la cruz” (*Los conjurados*), se valora el legado de Jesús en estos términos: “Nos ha dejado espléndidas metáforas / y una doctrina del perdón que puede / anular el pasado (Esa sentencia / la escribió un irlandés en una cárcel)” (BORGES 2004b, p.453). La referencia aquí (y nuevamente comprobamos el cruce desestabilizador entre el discurso literario y el teológico) no es a un teólogo sino a un literato. El “irlandés en una cárcel” es, evidentemente, Oscar Wilde. En *De profundis*, su larga carta redactada desde la prisión, leemos: “El momento del arrepentimiento es el momento de la iniciación. Más que eso. Es el medio por el que uno altera su pasado. Los griegos lo tuvieron por imposible. A menudo dicen en sus aforismos gnómicos: “Ni los Dioses pueden alterar el pasado”. Cristo mostró que el pecador más vulgar podía hacerlo” (WILDE 2000, p.94-95).

teología? Tal vez sea útil recordar que, para hablar del Reino (un tema, entendemos, decididamente teológico) el propio Jesús recurrió a una forma literaria: la parábola.²⁵ En un estudio muy sugerente, J.D. Crossan (1991) propone que las parábolas de Jesús deben definirse como “paradojas con forma de relato”, imposibles de traducir a un mensaje preciso, que no buscan enseñar ni convencer sino provocar al auditorio, forzar los límites del lenguaje y del sentido común (CROSSAN 1991:108). En este sentido, las parábolas evangélicas tienen una profunda afinidad con las obras literarias de autores contemporáneos como Kafka, Camus (cfr. CROSSAN 1991:106-107) y, especialmente, Borges. De este último, afirma Crossan que “el mejor término para designar sus cuentos es parábolas y el término genérico más adecuado para su autor es relator de parábolas” (1991:125). Como Jesús, Borges sería entonces un gran creador de textos paradójicos, irreductibles a un significado unívoco.

“La otra muerte” puede ser un buen ejemplo de esto. No sólo por el estatuto conjetural de todas las interpretaciones que el relato propone diegéticamente y las que quedan abiertas para el lector, sino porque lo que cuenta es, como afirma el mismo narrador, “una suerte de escándalo de la razón” (BORGES 2002, p.575). Las parábolas de Cristo y de Borges son para Crossan esos escándalos de la razón que alertan permanentemente sobre los excesos racionalistas que buscan encontrar en todo un significado unívoco.²⁶

En este sentido, retomando la hipótesis de Barcellos (2007, 2008), podemos afirmar que la literatura borgeana funciona como “epistemología de la teología”. Barcellos recupera la propuesta de Gesché (1995, cfr. también 2004) según la cual cabría a la literatura, a la antropología que se desprende de la literatura, el papel de poner a prueba las afirmacio-

25. Sobre esta cuestión, cfr. *Las parábolas del reino* (Dodd 1974) y *¿Por qué Jesús hablaba en parábolas?* (Martini 1989)

26. Siguiendo a Ben Belitt, Crossan afirma “Las parábolas sirven a lo que se podría denominar una epistemología de la *perdida*. Su valor, en tanto conocimiento radica en iluminar nuestra ‘consciencia de ignorancia’ –pero ese es el principio de la sabiduría” (CROSSAN 1991:126)

nes teológicas, enjuiciando su relevancia y pertinencia para el contexto cultural moderno.²⁷ De este modo, la literatura borgeana puede servir de advertencia y desafío a los excesos racionalistas que Barcellos imputaba a la mayor parte de la teología del siglo XX.²⁸

O pensamento teológico, em geral, opera sempre a partir da univocidade, o que é um pesado tributo a correntes filosóficas e sociológicas muito satisfeitas consigo mesmas. A literatura de Borges, ao contrário, é um contínuo desafio a se superar qualquer visão linear e unilateral do mundo e da vida. (BARCELLOS 2007, p.14)

Como hemos visto, ya en el mismo Damiani era posible leer una temprana advertencia contra aquellos que pretendían que la teología quedara “acotada por las leyes de la *ratio*” (MAGNAVACCA 2009, p. 134). En “La otra muerte” Borges recupera la obra de este autor para afirmar, contra la lógica aristotélica y la escolástica, un “escándalo de la razón”.²⁹ Pero el escritor argentino va mucho más lejos que su antecesor italiano. Este, pese a la radicalidad de la tesis que sostenía, utilizaba un discurso teológico que, formalmente, no se apartaba demasiado de las leyes de la dialéctica. La intervención borgeana abandona completamente toda pretensión de un discurso argumentativo racional. Se presenta, en palabras del autor, como “una fantasía” (BORGES 2002, p.629). La definición es significativa si recordamos la afirmación de Borges con la que empezamos nuestro trabajo: si la teología es una parte de la literatura fantástica,

27. “Gesché propõe, assim, que a antropologia literária desempenhe o papel de epistemologia da teologia, ‘não porque o homem seja a única medida de todas as coisas, mas porque se torna impossível, de fato e de direito, falar corretamente de Deus se não se conhece o homem e se não se procura encontrá-lo naquilo que o faz homem no mais profundo de sua verdade’ (Gesché). Nessa perspectiva, caberia à literatura, ou melhor, à antropologia literária, o papel de pôr à prova as afirmações teológicas, ajuizando de sua relevância e pertinência para o contexto cultural hodierno” (BARCELLOS 2007, p.4, cfr. también BARCELLOS 2008, p. 125-126).

28. “[...] a teologia do século XX, com raras exceções, sucumbiu completamente ao racionalismo. Da neoescolástica, passando-se pela teologia transcendental de Karl Rahner, até as teologias do político, o racionalismo esquematizante e esterilizador avassala a teologia cristã.” (BARCELLOS 2007, p.13)

29. Recordemos que, en el relato, entre aquellos que afirman que el pasado es inmodificable Borges (2002, p. 574-575) cita en particular a Aristóteles y la *Suma Teológica*

esta fantasía que es “La otra muerte” puede ser también una forma de hacer teología desafiando los límites del racionalismo y la dialéctica.

BIBLIOGRAFÍA

- BARCELLOS, José Carlos. A terceira margem da ficção: literatura e teologia em Jorge Luís Borges. En PRIMER COLOQUIO LATINOAMERICANO DE LITERATURA Y TEOLOGÍA, 2007, Río de Janeiro. Actas... Buenos Aires: Alalite, 2007. 1 CD Rom..
- _____. O drama da salvação. Juiz de Fora: Subiaco, 2008.
- BARRENECHEA, Ana María. La expresión de la irrealidad en la obra de Borges y otros ensayos. Buenos Aires: Ediciones del cifrado, 2000.
- BORGES, Jorge Luis. Inquisiciones. Madrid: Alianza, 1998.
- _____. La biblioteca de Babel: Prólogos. Buenos Aires: Emecé, 2000.
- _____. Textos recobrados 1931-1955. Buenos Aires: Emecé, 2001.
- _____. Obras completas I. Buenos Aires: Emecé, 2002.
- _____. Obras completas II. Buenos Aires: Emecé, 2004a.
- _____. Obras completas III. Buenos Aires: Emecé, 2004b.
- _____. Obras completas IV. Buenos Aires: Emecé, 2005.
- BREZZI, Paolo. Introducción en Pier DAMIANI. De Divina Omnipotentia e altri opuscoli. Firenze: Vallecchi Editore, 1943.
- CROSSAN, J. Dominic. Incursión sobre lo articulado. De Borges a Jesús. Buenos Aires: Megápolis, 1991.
- DAMIANI, Pier. De Divina Omnipotentia e altri opuscoli. Firenze: Vallecchi Editore, 1943.
- DODD, C. H. Las parábolas del reino. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.
- EICHENBAUM, Boris. La teoría del método formal. En Tzvetan Todorov (comp.) Teoría de la literatura de los formalistas rusos. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- GESCHÉ, Adolphe. La théologie dans le temps de l’homme : Littérature et Révélation en Jacques VERMEYLEN (org.). Cultures et théologies en Europe: jalons pour un dialogue. Paris: Cerf, 1995.
- GESCHÉ, Adolphe. El sentido. Salamanca: Sígueme, 2004.
- ILLANES, José Luis. Philosophia ancilla theologiae. Límites y avatares de un adagio. Scripta Theologica, v. 36, enero-abril 2004, p.13-35.

- LEFERE, Robin. *Borges y los poderes de la literatura*. Bern: Peter Lang, 1998.
- MAGNAVACCA, Silvia. *Filósofos medievales en la obra de Borges*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2009.
- MARTINI, Carlo María. *¿Por qué Jesús hablaba en Parábolas?* Bogotá: Ediciones Paulinas, 1989.
- MASSUH, Gabriela. *Borges: una estética del silencio*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1980.
- MAURIAC, Claude. *L'Allittérature contemporaine*, Paris: A. Michel, 1969.
- MILLERET, Jean. *Entrevistas con Jorge Luis Borges*. Caracas: Monte Avila, 1970.
- PASTORMERLO, Sergio. *Borges crítico*. Buenos Aires: FCE, 2007.
- ROSSINI, Marco. *Il gauchista e la vergine: Borges, Pier Damiani e i passati contingenti*. *Doctor Virtualis: Rivista di Filosofia medievale*, n. 2, julio 2003, pp.129-147. Disponible em: <http://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/37>
- WILDE, Oscar. *De profundis*. Madrid: Siruela, 2000.

Datos del autor:

Lucas Martín Adur Nobile

Profesor y Licenciado en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Premio Academia Argentina de Letras al mejor promedio (2008). Desde 2009 es becario de posgrado de CONICET y realiza su investigación doctoral en el Programa de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), bajo la dirección de las Dras. María Amelia Arancet Ruda y Magdalena Cámpora. Su proyecto de investigación se titula "Operaciones sobre el discurso cristiano en la obra de Jorge Luis Borges".

Se desempeña como docente de los seminarios de grado "Ideologías lingüísticas" y "Análisis del discurso" en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Ha sido profesor invitado en la cátedra de Literatura Argentina (FFyL-UCA) en 2009 y 2010. Ha participado como expositor en diversos congresos nacionales e internacionales y publicado artículos en diversas revistas científicas y obras en colaboración.

Miembro de Alalite desde 2007. Participó del Seminario Permanente de Diálogos entre Literatura, Estética y Teología (UCA-Facultad de Teología) entre 2003 y 2009. Actualmente integra un equipo de investigación UBACyT dedicado a estudiar los imaginarios utópicos en el discurso argentino del siglo XX y un Proyecto de Investigación Plurianual (Conicet) sobre el tema “Antologías argentinas. Intervenciones sobre el canon y emergencias del imaginario”.

lucasadur@yahoo.com.ar

Federico Lacroze 3311, 2° 9 – Ciudad Autónoma de Buenos Aires -
Argentina CP C1426CQG

5411-4553-3134