

ellos. El secará todas sus lágrimas, y no habrá más muerte, ni pena, ni queja, ni dolor, porque todo lo de antes pasó" (Ap. 21, 3-4). Si para la fe cristiana éste es el destino final de la historia humana no cabe duda de que la comunidad eclesial, que ya vive enraizada en Jesucristo y que habita en la urbe, no puede dejar de testimoniar con su vida y anunciar esta su verdad más profunda y definitiva. Por eso una pastoral comunitaria urbana inculturada en nuestras ciudades latinoamericanas tendrá sólo su pleno sentido si lleva la urbe al "encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad", según lo dice Juan Pablo II en su exhortación apostólica "La Iglesia en América"⁶⁶. El mismo Santo Padre en su reciente carta apostólica *Novo Millennio Ineunte* nos recuerda, por si lo olvidamos, que no hay "una fórmula mágica para los grandes desafíos de nuestro tiempo. No, no será una fórmula la que nos salve, pero sí una Persona y la certeza que ella nos infunde: ¡Yo estaré siempre con ustedes!"⁶⁷. No lo olvidemos.

⁶⁶ Cfr. Juan Pablo II, *La Iglesia en América. Exhortación apostólica sobre el encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad*, Palabra, Madrid, 1999.

⁶⁷ Cfr. Juan Pablo II, *Novo Millennio Ineunte*, Paulinas, Buenos Aires, 2001, n° 29.

La palabra borgesiana: un silencio en cruz¹

por Enrique C. Corti
UNSAM - CONICET

Presentación

Umberto Eco, en réplica a la lectura que Richard Rorty hace de *El péndulo de Foucault*, sentencia:

Comprender cómo funciona el lenguaje no reduce el placer de hablar, ni de escuchar el eterno murmullo de los textos. Para explicar este sentimiento y esta persuasión racional, he dicho alguna vez que incluso los ginecólogos se enamoran. Pero incluso si aceptamos esta observación obvia, debemos admitir que, si bien no podemos decir nada de los sentimientos de los ginecólogos, su conocimiento de la anatomía humana es una cuestión de consenso cultural.²

No soy un ginecólogo, de modo que además de no poder decirse nada de mis sentimientos, mi conocimiento de la anatomía humana es, en cualquier consenso cultural que se lo considere, altamente desconfiable. Me confieso un lector hedónico de textos; sin embargo, a veces pretendo ser ginecólogo. Este es el caso presente. Mi acercamiento a Borges reconoce inicialmente una fuerte aversión, tan fuerte y poderosa como la atracción que me llevaba a leerlo. Después, los años y el trabajo del olvido han hecho que, con mayor benevolencia hacia mí mismo -y por tanto también hacia mi prójimo- volviese a Borges. Esto constituye un ejemplo de que no siempre se vuelve al primer amor, pero sí, inevitablemente, a la escena del crimen.

En esta oportunidad deseo montar otra escenografía para una escena que es la misma, a saber, el crimen de pretender ser ginecólogo

¹ Este trabajo contiene el primer tópico de un seminario que dicté durante febrero de 2000 en el Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Salerno (Salerno, Italia), en el ámbito de la asignatura Estética, invitado por el Prof. Vincenzo Vitiello.

² Eco, U., *Interpretación y sobreinterpretación* (trad. esp. J.G.López Guix), Cambridge, University Press, 1995, p. 161.

ignorando la anatomía humana. Intentaré justificar racionalmente algunas de mis persuasiones en torno a ciertos textos de Jorge Luis Borges.

El trabajo, que titulé *Un silencio en cruz*, desarrolla el tópico de la palabra poética borgesiana como silencio.

Un silencio en cruz

1. El emperador y el poeta

El poeta era esclavo del emperador y murió tal; su composición cayó en el olvido porque merecía el olvido y sus descendientes buscan aún, y no encontrarán, la palabra del universo.³

Difícil es el sino de los descendientes del poeta del Emperador Amarillo. Poetas o filósofos buscan aún, y no encontrarán, la palabra del universo.

La historia es breve. El Emperador mostró un día su palacio al poeta. Este, sin prestar mayor atención al fasto público, pronunció al pie de la penúltima torre un poema que desde entonces está asociado a su nombre y que, según los historiadores más elegantes, le deparó la inmortalidad y la muerte. El texto del poema se ha perdido y respecto a su extensión hay opiniones disímiles, bien un verso, bien una sola palabra. Lo increíble es que en el poema estaba entero el palacio enorme. Al terminar su recitación, en medio del silencio de casi todos, el Emperador exclamó: ¡Me has arrebatado el palacio! Y la espada del verdugo segó la vida del poeta.

Otra versión de la historia refiere que como en el mundo no puede haber dos cosas iguales, en el instante que el poeta pronunció la última sílaba de su poema, el castillo desapareció como abolido y fulminado.

Borges aclara que las dos leyendas no pasan de ficciones literarias. El poeta era esclavo del Emperador y murió como tal; su composición fue olvidada porque merecía el olvido; los descendientes del poeta buscan aún, y no encontrarán, la palabra del universo.

Puede conjeturarse que los descendientes, poetas o no, con la intención de vengarse del Emperador y creyendo en las leyendas sobre el poder anonadante y fulminante de la palabra, buscan la palabra del

³ Borges, J.L., "Parábola del Palacio" (en: *El Hacedor*, 1960), Obras Completas (hasta 1974), Buenos Aires, Emecé, 1974, pp. 801-802. En adelante OC74, seguido del número de página.

universo para pronunciarla y abolir, esta vez sí, al Emperador y su verdugo. No importa que al precio de sus vidas, y puede presumirse que pensando abolir asimismo la esclavitud que padecen.

No ha de inquietar a los descendientes, como tampoco parece haber inquietado al poeta cuya palabra arrebató el palacio al Emperador Amarillo, que el precio de su venganza sea la vida. Tampoco, y nuevamente como al poeta, debe importunarlos que sus palabras caigan reiteradamente por mérito propio en el olvido. Pero sí, y sobre todo, debe inquietarles el deseo de encontrar palabras (aunque ignoren si bastará una o será preciso articular aún otras) que al decir el universo lo fulminen aboliéndolo por igualdad.

La segunda versión de la historia afirma que en el mundo no puede haber dos cosas iguales. Porque *no* puede haber dos cosas iguales y además la palabra del poeta cifra en sí misma la virtud del arquetipo, queda aniquilado el castillo al pronunciar la última sílaba de su nombre.

Por otra parte, solamente en el mundo, y por compartirlo ambos, el emperador puede ordenar al verdugo que dé muerte a su esclavo, el poeta. Solamente porque en el mundo no puede haber dos cosas iguales la espada de hierro del verdugo puede ejecutar la sentencia del emperador y segar la vida del poeta. Solamente en el mundo los poetas engendrarán descendientes que serán, a su vez, buscadores de la palabra. Solamente en el mundo los descendientes del poeta *buscarán, y no encontrarán*, la palabra del universo. La palabra del universo no puede estar en el mundo porque en él no puede haber dos cosas iguales. Inútil será concebir venganza semejante, aunque *revela cierta balbuciente grandeza* concebir librarse mediante ella de la esclavitud del Emperador.

Imposible concebir la narrativa borgesiana al margen de la crisis del lenguaje sobreviniente en la segunda mitad del siglo XIX y actuante durante el XX. El proceso de comunicación envuelve una ruptura, un quiebre entre la palabra y su significación. Marginalmente al lenguaje crece un ámbito de significaciones esencialmente inaccesible para la palabra. La crisis del lenguaje afecta vitalmente a los poetas: Hölderlin consume su destino poético a los treinta años, a pesar de haber vivido hasta los sesenta y seis. Rimbaud, a los dieciocho años -después de *Saison en enfer*- renuncia a todo afán literario. Critican con su vida los medios expresivos denunciándolos en su esencia.

Hacia 1964 Borges confiesa⁴:

⁴ Borges, J.L., "Everness" (en: *El otro, el mismo*, 1964), OC74, p. 927.

Sólo una cosa no hay. Es el olvido.
 Dios, que salva el metal, salva la escoria
 Y cifra en su profética memoria
 Las lunas que serán y las que han sido.
 Ya todo está. Los miles de reflejos
 Que entre los dos crepúsculos del día
 Tu rostro fue dejando en los espejos
 Y los que irá dejando todavía.
 Y todo es una parte del diverso
 Cristal de la memoria, el universo;
 No tienen fin sus arduos corredores
 Y las puertas se cierran a tu paso;
 Sólo del otro lado del ocaso
 Verás los Arquetipos y Esplendores.

Sólo del otro lado del ocaso es dable ver los arquetipos; solamente en virtud de la profética memoria del dios será dable verlos. En el mundo los buscas y en el mundo no los encontrarás. Habrás de esperar el ocaso para verlos.

2. El dios y el hombre

Conocido es de todos el episodio narrado en *Génesis*, 2,19 y ss. Este segundo relato cosmogónico tiene la peculiaridad de hacer referencia a la cualidad adámica de nombrar cosas. Convocado por Dios a tal efecto, sin dificultad las nombra '*nominibus suis*' -en traducción de la Vulgata-, excepto cuando le llega su propio turno, en el que al intentar nombrarse no halla nombre para sí mismo. Viendo en dificultades a su nomoteta -viéndose a sí mismo en dificultades-, Dios le proporciona ayuda creando la mujer, a la vista de la cual Adán, viendo y diciendo que es hueso de sus huesos y carne de su carne, la nombra mediante el femenino de 'hombre'.⁵

⁵ En *El nombre de la rosa*, Guillermo de Baskerville interpreta la expresión *nominibus suis* con la cual Adán impone nombre a todas las cosas, así: "[Dios había](...) autorizado, ¿qué digo?, incitado a dar nombre a las cosas, y en ello había dejado libre a su súbdito terrestre. En efecto, aunque en nuestra época algunos digan que *nomina sunt consequentia rerum*, el libro del *Génesis* es por lo demás bastante claro sobre esta cuestión: Dios trajo ante el hombre todos los animales para ver cómo los llamaría, y cualquiera hubiese sido el nombre que éste les diese, así deberían llamarse en adelante. Y aunque, sin duda, el primer

Dios habla obrando, primero las cosas y el hombre, después la

hombre había sido lo bastante sagaz como para llamar, en su lengua edénica, a toda cosa y animal de acuerdo con su naturaleza, esto no entrañaba que hubiese dejado de ejercer una especie de derecho soberano al imaginar el nombre que a su juicio correspondía mejor a dicha naturaleza. Porque, en efecto, ya se sabe que diversos son los nombres que los hombres imponen para designar los conceptos, y que sólo los conceptos, signos de las cosas, son iguales para todos. De modo que, sin duda, la palabra *nomen* procede de *nómos*, o sea de 'ley', porque precisamente los hombres dan los *nomina ad placitum*, o sea a través de una convención libre y colectiva", Eco, Umberto, *El nombre de la rosa*, Barcelona, Lumen, 1982, pp. 431-432. La interpretación que Eco da a la misma expresión *nominibus suis*, también es clara: "La interpretación de este fragmento (*Gen.* 2,19 y ss.) es extraordinariamente delicada. De hecho, aquí se propone el tema, común a otras religiones y mitologías, del Nomoteta, es decir, del primer creador del lenguaje, pero no queda claro con qué criterio puso nombre Adán a los animales, ni tampoco la versión de la Vulgata, sobre la que se ha formado la cultura europea, contribuye a resolver la ambigüedad, sino que por el contrario sigue diciendo que Adán llamó a los distintos animales *nominibus suis*, palabras que, traducidas por *con sus nombres*, no resuelven el problema: ¿significa que Adán los llamó con los nombres que ellos esperaban por algún derecho extralingüístico, o con los nombres que ahora nosotros (en virtud de la convención adámica) les atribuimos? ¿El nombre que les dio Adán es el nombre que debía tener el animal a causa de su naturaleza, o el que el Nomoteta decidió asignarles arbitrariamente, *ad placitum*, instaurando así una convención? Pasemos ahora a *Génesis* 2,23, cuando Adán ve por primera vez a Eva. En este momento Adán dice (y es la primera vez que se citan sus palabras): 'Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada varona (la Vulgata traduce *ishshàh*, femenino de *ish*, *hombre*)'. Si consideramos que en *Génesis* 3,20 Adán llama a su mujer Eva, que significa 'vida', madre de los seres vivos, nos hallamos ante dos denominaciones que no son del todo arbitrarias, sino nombres «precisos». Eco, Umberto, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, 1994, pp. 19-20. Si *ishshàh* es el primer nombre no del todo arbitrario, los anteriores son arbitrarios del todo. Obviamente ésta no es la interpretación canónica, según la cual Adán ejercita una capacidad no impedida aún por el pecado. *Nominibus suis* es interpretado canónicamente como referido a las cosas mismas: La necesidad de la creación de la mujer refuerza el argumento de la objetividad: solamente por mediación de otro -objetivamente otro- es posible que Adán pueda nombrarse a sí mismo. Si fuesen arbitrarios los nombres, ¿por qué no se puso a sí mismo un nombre cualquiera *ad placitum*?

mujer; Adán habla nombrando, primero las cosas que desfilan delante de él, después dándose nombre a sí mismo y a la mujer. En todos los casos habla teniendo a la vista lo que es menester nombrar.⁶ Adviértase en *eidon* el aoristo de *horáo*, que significa ver.

La capacidad nomotética de Adán en el caso de las cosas heterogéneas con respecto a él es algo que Dios mismo descuenta y que el nomoteta realiza sin dificultad. Solamente nombrar-se lo perturba. Obviamente, hasta Dios entiende que no es bueno que el hombre esté solo: la *soledad* le impide nombrar-se. De no ser por la mujer, no hubiese habido en el mundo más que Adán en su humana soledad.

Es posible conjeturar que la conveniencia de la creación de Eva confirma el aserto borgesiano "en el mundo no puede haber dos cosas iguales". Sólo en el mundo los vivientes requieren estar apareados. Más allá, en Dios, siendo asimismo Dios y junto a Dios, están el Verbo y el Espíritu Procedente. Fuera del mundo, del otro lado del ocaso, en Dios, el Verbo expresa la perfecta semejanza del Padre. Solamente allí puede haber dos iguales. En el mundo, no.

¿Qué sucede cuando alguien reclama para sí las palabras del poeta del Emperador Amarillo? Sucede que al decir universo, lo anonada. No conviven en el mundo la palabra poética y lo que esta palabra dice, porque nada hay más allá de la palabra pronunciada. La palabra que el poeta dice es, en tal sentido, última. Y la única, porque ni bien es dicha, construye su propia soledad, su propio aislamiento.

En el mundo de Borges la palabra reclama para sí ultimidad, pero bien sabe él que su promesa de ultimidad es ilusoria. En el mundo, fluyente e indefinido, que invoca realidad mientras padece *ab initio* de incertidumbre y ambigüedad, la palabra sólo puede proporcionar un asidero inestable.

La palabra que reclama ultimidad no puede más que pretenderse arquetípica: desde ella, en ella y por ella, las cosas aparecerán y serán eso que aparece. Pero para operar tan prodigiosa palabra es preciso que suceda lo que afirma el griego en el *Cratilo*⁷, que toda la rosa esté en la palabra *rosa*. Este tema lo aborda Borges en el poema *El Golem*, del año 1958.⁸

El poema comienza con un 'si...' condicional. El rabino de Praga, aún después de pronunciar el Sacro Nombre sobre su triste muñeco y conseguir que torpemente recorra la penumbra de su encierro emulándolo-

⁶ Cfr. Agustín de Hipona, *De magistro*, 1ª parte.

⁷ Platón, *Cratilo*, 423e-424a.

⁸ Borges, J.L., "El Golem", (en: *El otro, el mismo*, 1964), OC74, p. 885.

lo como su dios-arquetipo, no consigue que hable y sí que perversamente barra bien o mal la sinagoga.

Denodadamente el rabino le explicaba el universo: "Esto es mi pie, esto el tuyo; esto la sogá". Como diciendo: este pie y este [otro] pie no son más que el pie que arquetípicamente nombra el nombre que deseo que aprendas; pero por otro lado esto es la sogá que los une, que los amarra, haciendo de ambos algo semejante a lo que la palabra pie nombra.

¿Algo semejante a lo que nombra?: entiéndase bien, algo como un conjunto, una substancia segunda, una especie.

Pero es en vano, el perverso Golem, que por perverso invierte todo, es incapaz de alzarse hasta el arquetipo, es incapaz del nombre y por eso no aprende a hablar. Se limita a barrer⁹ la sinagoga, no puede celebrar la palabra, porque no hay sendero continuo que conduzca desde las cosas a los arquetipos. No se llega a ellos por abstracción, por generalización, por catarsis de la basura o ciñendo los pies con la sogá. Sólo en la memoria del dios habitan y desde siempre.

La perversión del Golem (y la del rabí que pretende 'enseñarle' a hablar sin saber él mismo hablar) hace pensar que una mera inversión del itinerario bastará. Como si recorrer en sentido inverso el camino que conduce desde el arquetipo hasta la cosa, haciendo pie en la cosa, fuera suficiente para conducirlos de regreso a casa.

Mientras el rabí lamenta haber engendrado tan penoso hijo, haber añadido a la infinita serie un símbolo más y haber dado a la vana madeja que se devana en lo eterno otra causa, otro efecto y otra cuita, desertando así de la cordura de la inacción que pudo haberlo evitado, aparece insondable el sentimiento del dios que mira a su rabino en Praga.

La palabra arquetípica no está a la mano en el mundo; puede el hombre querer abusar de ella, pero a precio de tornar en locura la cordura del dios.

Así como el Golem no aprendía a hablar, porque resultaba imposible remontarse en ascenso regresivo y continuo desde "este pie y este otro pie y la sogá" hasta el arquetipo, de la misma manera tampoco

⁹ En "Funes el memorioso" (en: *Ficciones*, 1944), el personaje expresa "Mi memoria, señor, es como un vaciadero de basuras". A esta versión minimizada y perversa de la memoria queda reducido el hombre cuando trata de acceder a los arquetipos por la vía abstractiva consistente en la catarsis de lo sensible. Funes se ha convertido en el vaciadero de toda aquella basura. Borges, J.L., OC74, p. 488.

aprendió a hablar el rabino de Praga, porque aún después de pronunciar cabalísticamente el Sacro Nombre, comprende que no lo ha hecho sin yerro en la grafía o en la articulación. Y así como el muñeco al despertar ve formas y colores, perdidos en rumores, que no entiende, y que gradualmente lo aprisionan en la red sonora de la voz, así también el hombre torna en locura la cordura del dios pretendiendo articular el Sacro Nombre que es la Clave, sin imaginar que su misma condición humana finita exige el error en la grafía o en la articulación.

Es inherente al hombre-poeta no poder articular rectamente el Sacro Nombre en el mundo. Que no esté en su poder articularlo no debe ser interpretado, empero, como una simple imposibilidad¹⁰. Le es posible, pero con posibilidad pura, con esa suerte de posibilidad que precede *toda* actualidad.

Le es posible como es posible aquello que estando delante del poeta contiene todas sus posibles elecciones poéticas, la totalidad de sus futuros posibles. Pero a la vez no le es posible más que como estando él mismo ya desde siempre en esa posibilidad, contando con ella sin poder decidir sobre ella, sin poder establecerla desde un antes de ella y teniendo que decidir cada vez *contra* ella, determinándola, negándola.

Ella es la que, estando desde siempre detrás del poeta, hace imposible para éste cualquier intento de posición. Cuanto más se empeña el poeta en ponerla, tanto más se le patentiza su incapacidad dicente. Ella es una suerte de pasado esencial, de un pasado *nunca hecho presente* que banaliza los intentos arquetípicos de cualquier palabra intramundana.

Esta posibilidad desde siempre sida es precisamente la que es determinada por la elección poética. El poeta, al determinar su palabra como palabra poética niega la posibilidad de todas las posibilidades como tal, niega ese desde-dónde de todas sus determinaciones electivas y es así como su palabra pierde en posibilidad: al determinarla la ha *negado*. Sin embargo, al hacerlo, efectiviza intramundaneamente su palabra como poesía, conjura el azar y deviene poeta por elección, se humaniza. No le es posible articular el Sacro Nombre con aquella otra mera posibilidad con respecto a la cual el acto poético resultaría cumplimiento. Le es imposible -para utilizar la expresión consagrada por la tradición- en los términos en que el acto es anterior (*próteron*) a la potencia. Para Aristóteles la generación y la corrupción son posibles en

¹⁰ Véase V.Vitiello, *Secularización y nihilismo* (trad. esp. de G.Losada), Buenos Aires, Jorge Baudino, 1999. Especialmente el capítulo *Heidegger y el nihilismo*, pp. 99-116.

el mundo -es decir el movimiento es posible- solamente porque *siempre* ha habido *antes* un otro ser en acto. Respecto de este siempre-haber-ser en acto no hay poesía, ni poetas; solamente pueden haber una palabra idéntica al acto, solamente forma y acto idénticos, solamente arquetipos.

El mismo rabino, en efecto, no ha aprendido a hablar, no ha podido articular correctamente el Sacro Nombre que hubiese hecho hablar al aprendiz de hombre. En su impericia y locura, acusa al dios que perplejo lo contempla y que seguramente también medita sobre la cordura de la inacción y la locura de haber pronunciado alguna vez el Sacro Nombre sobre su rabino de Praga. Ni el dios, ni Judá León, rabino en Praga, pueden hablar arquetípicamente en el mundo. En el mundo no se puede hablar de tal modo porque en el mundo se está-siendo, se existe, no se es bajo el modo de lo ya-sido sino bajo el modo de la negación determinante de la posibilidad pura.

El poeta Borges no se resigna a barrer bien o mal la sinagoga, no se resigna a la abstracción que barre o a la soga que ciñe. No resignado y *revelando cierta balbuciente grandeza* el poeta se dirige esperanzado *nuevamente* hacia la palabra. *Nuevamente*, en la esperanza de poder enmendar aquel error de grafía o de articulación -como si de eso se tratase-, como si una vez enmendado el error el Golem pudiese hablar. Nuevamente confía el poeta en el arquetipo, atribuyéndose y atribuyendo al dios error de grafía o de articulación del Sacro Nombre.

El Golem (1958) apostó a los arquetipos (Judá León/Golem y dios/Judá León) y constató el fracaso de la apuesta.

3. El maestro y el discípulo

La rosa de Paracelso (en *La memoria de Shakespeare*, 1983) parece volver sobre los arquetipos -de hecho vuelve sobre la 'Palabra' (con mayúscula) y sobre la Cábala:

Te digo que la rosa es eterna y que sólo su apariencia puede cambiar. Me bastaría una palabra para que la vieras de nuevo. (...) Hablo del [instrumento, esto es la Palabra] que usó la divinidad para crear los cielos y la tierra y el invisible Paraíso en el que estamos, y que el pecado original nos oculta. Hablo de la Palabra que nos enseña la ciencia de la Cábala.¹¹

¹¹ Borges, J.L., "La rosa de Paracelso" (en: *La memoria de Shakespeare*, 1983), OC (desde 1975 hasta 1985), Buenos Aires, Emecé, 1989, v. III pp. 390-391. En adelante, OC89, con indicación de volumen y número de página.

Se ocupa del tópico de la *enseñanza*, es decir de su finalidad¹², y los aborda desde la perspectiva de la oposición entre 'fe' y 'credulidad'. Es destacable que el escrito pertenece a los últimos años de vida de Borges.

En este relato, que comienza con la invocación al dios mediante la cual Paracelso le solicita el envío de un discípulo, acontece que Paracelso deja de orar porque se duerme. En ese preciso momento en que cesa la invocación al dios, llega a su reducto un joven que pretende ser su discípulo.

El muchacho trae consigo una bolsa con monedas de oro y en la otra mano una rosa. La rosa es lo que inquieta a Paracelso, no el oro. El diálogo entre ambos, que inicialmente era en latín, vira hacia el alemán (¿católicos y reformados?) en el preciso momento en que el muchacho le exige perentoriamente una prueba de su capacidad magisterial.

La Palabra habrá de hacer resurgir la inquietante rosa, que previamente debe ser incinerada. El muchacho promete que se convertirá en indeclinable discípulo solamente después de esta prueba. Este es el punto de inflexión entre fe y credulidad.

Paracelso argumenta que aunque efectuase el prodigio del resurgimiento por obra de la Palabra, el muchacho no vería nada más que apariencias móviles de la rosa, las apariencias de la rosa sujeta al antes y al después del prodigio. La prueba solicitada no probaría más que la credulidad del muchacho, quien seguiría atado a las apariencias.

La rosa que la Palabra nombra es eterna, no está sujeta a los vaivenes del antes y el después. Esta Palabra exige fe. Únicamente la fe en la Palabra hará del muchacho un verdadero discípulo y del maestro un verdadero maestro.

Las últimas líneas del relato, que hasta lo que acaba de decirse parece estar orientado a enmendar el error (grafía o articulación del nombre) y sugiere que la falla radica en el defecto de fe por oposición al exceso de credulidad, provocan vértigo en el lector.

Después de despedirse, y en la convicción de no volver a encontrarse ("Ambos sabían que no volverían a verse", OC89, III, p. 392), Paracelso ahuecó su mano, volcó las cenizas de la rosa en ella, pronunció una palabra en voz baja, y "la rosa resurgió". El pretendido

¹² Cfr. *Cratilo*, 428 d-e. *Didaskalías ára héneka tà onómata légetai*. El tópico de la enseñanza es inseparable del tópico de la palabra primigenia. La rectitud del nombrar consiste en indicar qué es la cosa (*oïon esti tò prágma*). El fin es traerlas a colación para enseñar.

maestro ha enrostrado al muchacho su falta de fe y le ha negado el prodigio, pero en la soledad de su retiro y ante la presencia del lector empírico operó el resurgimiento de la rosa.

Operó la prueba que prueba el defecto de su propia fe y el defecto de fe del lector empírico. Operó el prodigio de la credulidad, que es prodigiosa porque es desmesurada ante lo que no son más que apariencias. Ni él, ni el lector empírico, merecen pertenecer a la dimensión de la palabra que puede ser enseñada; ni el pretendido maestro ni el pretendido discípulo lo merecen, porque no creen en la Palabra.

Han hablado en latín y en alemán, ha resurgido la rosa, pero está ausente la fe que los convertiría en maestro y discípulo, que haría de la palabra algo enseñable. No pueden acceder a la enseñanza, no pueden dejarse conducir por la Palabra, no pueden educarse.

¿Otro error? Si la respuesta es afirmativa, ¿de qué clase?

4. La palabra y el silencio

Atendiendo al hecho ya mencionado de que Paracelso "pronunció una palabra en voz baja", puede conjeturarse que en esta oportunidad el nombre fue rectamente articulado. ¿Será error de grafía? ¿Se tratará de conseguir una comunicación silenciosa y directa de experiencias que omita la mera voz, el mero flato vocal, para cultivar el sigilo?

Ahora quiero acordarme del porvenir y no del pasado. Ya se practica la lectura en silencio, síntoma venturoso. Ya hay lector callado de versos. De esa capacidad sigilosa a una escritura puramente ideográfica -directa comunicación de experiencias, no de sonidos- hay una distancia inalcanzable, pero siempre menos dilatada que el porvenir.¹³

En 1983 continúa vigente el texto de 1930 que acaba de transcribirse: *quiero acordarme del porvenir y no del pasado*. ¿Cuál es la condición que posibilita una comunicación silenciosa y directa de experiencias? *El texto, la letra, la grafía, la obra*. Dios habla obrando y el hombre guardando el silencio de su voz.

Ya hay lector callado de versos. Lectura sin sonido, sin *phonè*.

¹³ Borges, J.L., "La supersticiosa ética del lector" (en: *Discusión*, 1932), OC74, pp. 204-205.

¿Qué queda? *Schéma*.¹⁴ El sigilo como capacidad del lector empírico sella la *phoné* y franquea el acceso al *schéma*. El sigilo (*sigillum*) es, literalmente, el sello; también es el secreto, la voz baja, el silencio. El silencio del poeta que escribe, el silencio del lector que lee, y el sigilo que custodia la palabra silenciando la voz.

Retornando al comienzo, había una vez un rabí en Praga y un Emperador Amarillo exigiendo palabras a viva voz. ¿Será tal vez preciso entender en todo poeta un ambicioso rabí como el de Praga, a la vista del cual resulta casi evidente lo que siente el dios que lo mira: ternura y a la vez horror? ¿Será necesario quizá entender en todo poeta un condenado, como el dios, a mirar perplejo e inerme a su rabino en Praga?

¿No será (puede conjeturarse) que la palabra arquetípica, aquella que como *enérgeia* precede a la *dynamis* y condena tanto al dios cuanto a su rabino, debe ser expulsada al destierro fuera del mundo para que puedan crecer cosas y palabras de modo tal que no se aniquile el castillo, el emperador no desaparezca y el poeta no pierda la vida?

La sentencia del Emperador Amarillo pende sobre el poeta que intenta pronunciar el nombre que anonada, el nombre que se suponía patrimonio exclusivo del dios y que el rabino de Praga ha puesto en cuestión. La misma sentencia alcanza también al filósofo, toda vez que quiere emular al poeta.

El poeta y el filósofo que quieren conservar la vida no deben anonadar castillos ni postular con su existencia la perplejidad del dios; el dios, a su vez, debe entender que ha sido él quien ha hecho hombres, esto es, poetas y filósofos, y que no cabe frente a ellos la perplejidad, sino que se impone dar manos a la obra expulsando al destierro los arquetipos y descreyendo, a la vez, de la sentencia aristotélica que privilegia el acto a la potencia.

¿Cabe imaginar otras posibilidades en la fábula inicial? Por ejemplo anonadar castillos a espaldas del Emperador o haciendo de cuenta que no hay tal Emperador Amarillo.

Estimo que el poeta Borges nunca se esmeró obstinadamente en conservar su vida. Tampoco parece haberse dedicado a la tarea de anonadar castillos a espaldas del Emperador. Cabe suponer, entonces, que el poeta Borges hizo de cuenta que no había tal Emperador, y que lo hizo porque el mundo en torno a él se obstinaba en demostrarle que el dios no difiere en lo esencial del Emperador Amarillo: exige palabras al poeta, pero también lo injusticia cuando el poeta pone en entredicho

¹⁴ Platón, *Cratilo*, 423d.

su castillo. Constató que las palabras dicen y no dicen; atestiguó con su obra que todo decir debe acontecer a la vez como silencio. Y finalmente empeñó su vida, porque una vez que hubo pronunciado la última sílaba de su nombre, se anonadó, esto es, aconteció como silencio.

Aquí es cuando viene a la memoria el recuerdo del grito del rabí en la hora nona, en la hora de angustia y de luz vaga: ¿padre mío, padre mío, por qué me has abandonado? El silencio del padre es el silencio del hijo, que es la palabra del padre en el mundo. Ni el hijo ni el padre tienen palabra para el silencio porque es el silencio lo que habla. O de otro modo: palabra y evento se desfondan a una vez porque *mundo* no es más que el desfondamiento entrecruzado de palabra y evento en la cruz que sigilosamente lo custodia y lo signa.

El último párrafo de Borges transcripto (*quiero acordarme del porvenir y no del pasado...*), está, en el texto original del que proviene (*La supersticiosa ética del lector*), exactamente entre los dos fragmentos que se transcriben a continuación:

Palabras definitivas, palabras que postulan sabidurías divinas o angélicas o resoluciones de una más que humana firmeza *-único, nunca, siempre, todo, perfección, acabado-* son del comercio habitual de *todo* escritor. No piensan que decir de más una cosa es tan de inhábiles como no decirlo del todo, y que la descuidada generalización e intensificación es una pobreza y que así la siente el lector.

(...)

Releo estas negaciones y pienso: Ignoro si la música sabe desesperar de la música y si el mármol del mármol, pero la literatura es un arte que sabe profetizar aquel tiempo en que *habrá enmudecido, y encarnizarse con la propia virtud y enamorarse de su propia disolución y cortejar su fin.* (subrayado mío, cursiva del autor)¹⁵.

Las negaciones que dan que pensar al poeta están enunciadas en el fragmento intermedio transcripto anteriormente: el sigilo que custodia el silencio de la voz y la elocuencia de la letra, o el desfondamiento cruzado de evento y palabra.

Eran años de juventud (el texto es de 1930), pero no se le negaba ya entonces que descreer de las posibilidades del lenguaje era

¹⁵ Borges, J.L., "La supersticiosa ética del lector" (en: *Discusión*, 1932), OC74, pp. 204-205.

una manera de introducir la de-strucción en la literatura. La narrativa de Borges no oculta tal descreimiento, pero no lo hace sin ofrecer un camino de superación. Uno de los mayores defectos del lenguaje era para Borges la imposibilidad de enunciar a la vez el evento y la palabra.

En este sentido acontece el desfondamiento cruzado de palabra y evento como *silencio intramundano*: como elocuente gesto sin voz. Este silencio intramundano parece poder liberar al poeta de aquellas "palabras definitivas, palabras que postulan sabidurías divinas o angélicas o resoluciones de una más que humana firmeza que son del comercio de *todo* escritor". Como puede verse en la enumeración recursiva y la reiteración (*todo*), Borges se autoimpuso el silencio cruzado de palabra y evento: se limitó a escribir.

El amor al prójimo: el cónyuge es el prójimo más próximo

por J. Silvio Botero Giraldo CSsR.
Academia Alfonsiana. Roma

Introducción

El Evangelio nos presenta el amor a Dios y el amor al prójimo como la síntesis de la ley y de los profetas. A pesar de que el evangelista Juan haya sido tan explícito en afirmar que quien dice "amar a Dios y no ama al hermano, es un mentiroso", (*I. Juan* 4,20), no obstante la experiencia humana ha separado estas dos caras del amor tergiversando así la propuesta evangélica.

La parábola de 'buen samaritano' (*Luc.10,29-37*) ha sido interpretada tradicionalmente con vistas a descubrir en aquel hombre herido al extranjero, al hombre de color, al pobre, al que sufre, etc. Quizás haya influido la misma concepción judía que consideraba como 'prójimo' a quien formaba parte del pueblo elegido, al connacional, a quien tomaba parte con él en la alianza, dejando afuera a los demás.

P. Laín Entralgo, comentando la parábola del buen samaritano, alude al significado del término griego *plésios*=próximo: hermano, el vecino más próximo, aquel con quien se comerá el cordero pascual, el compatriota, el de la misma sangre. La explicación "le hace evocar la idea de los pastores que en el cuidado de sus rebaños se asocian para prestarse servicios mutuos..."¹. Sospechamos con sobrados motivos que esta comprensión del *prójimo* debió haber degenerado en el pueblo hebreo: "en la Antigua Alianza, el deber moral frente al otro es ante todo concebido desde el punto de vista de la justicia, y de ahí la multitud de mandamientos negativos con respecto a él: no matar, no causar daño, etc. A un prosélito que le pedía un breve resumen de la Ley, el rabino Hillel responde con la sentencia del viejo Tobías: «lo que te enojaría que se te hiciese, cuida de no hacerlo jamás a otro»"².

Lucas, al relatar la ayuda caritativa del samaritano emplea una

¹ Pedro LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, vol. II, Revista de Occidente, Madrid 1961, 14.

² Pedro LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro...*, vol. II, 15.