



# SIWÔ

Revista de Teología / Estudios Sociorreligiosos



UNA  
UNIVERSIDAD NACIONAL  
COSTA RICA

Volumen 18, Número 1, 2025, [p. 1 – p. 26]

Recibido: 15/10/2024 - Corregido: 18/11/2024 - Aceptado: 16/12/2024

 <https://doi.org/10.15359/siwo.18-1.2>

## **Aproximación al uso del lenguaje bíblico-teológico en Jorge Luis Borges: Dos ejemplos**

**An Approach to the use of biblical-theological  
language in Jorge Luis Borges: two examples**

**Abordagem do uso da linguagem bíblico-teológica em  
Jorge Luis Borges: dois exemplos**

Hanzel José Zúñiga Valerio\*

Universidad Nacional  
Heredia, Costa Rica hanzel.zuniga.valerio@una.cr <https://orcid.org/0000-0001-5708-1209>**Resumen** 

El presente ensayo trata de comprender los mecanismos de análisis del tema religioso en la prosa y la poesía de Jorge Luis Borges a partir de un ejemplo de cada género. El uso de la Biblia y del lenguaje teológico es uno de los recursos con los que cuenta el literato argentino para modelar mundos fantásticos, una fuente, entre muchas otras, que pone a dialogar en sus escritos. A partir de las alusiones bíblicas que el autor argentino destaca, se subraya el uso de la “biografía” y la “enumeración” hacia una lectura laica de la Biblia. Este diálogo interdisciplinario sirve como modelo para la propuesta del autor: la teología es un lenguaje metafórico que se alimenta de otros lenguajes, la Biblia es un lenguaje metafórico que se alimenta de muchos contextos al ser releída hoy. Ambas no son propiedad de ninguna iglesia, de ninguna religión, le pertenecen al universo de lo humano.

**Palabras clave:** Biblia como literatura, hermenéutica, interdisciplinariedad, Jorge Luis Borges, teología

**Abstract** 

This essay attempts to understand the mechanisms of analysis of the religious theme in Jorge Luis Borges' prose and poetry, using an example from each genre. The use of the Bible and theological language is one of the resources that the Argentine writer has to model fantastic worlds, a source among many others that he brings into dialogue in his writings. Based on the biblical allusions that the Argentine author highlights, the use of “biography” and “enumeration” is emphasized towards a secular reading of the Bible. This interdisciplinary dialogue serves as a model for the author's proposal: theology is a metaphorical language that feeds on other languages, the Bible is a metaphorical language that feeds on many contexts when reread today. Neither are

**Resumo** 

Este ensaio procura compreender os mecanismos de análise da temática religiosa na prosa e na poesia de Jorge Luis Borges a partir de um exemplo de cada gênero. O uso da Bíblia e da linguagem teológica é um dos recursos que o escritor argentino dispõe para modelar mundos fantásticos, fonte entre tantas outras que dialoga em seus escritos. A partir das alusões bíblicas que o autor argentino destaca, destaca-se o uso da “biografia” e da “enumeração” para uma leitura secular da Bíblia. Esse diálogo interdisciplinar serve de modelo para a proposta do autor: a teologia é uma linguagem metafórica que se alimenta de outras linguagens, a Bíblia é uma linguagem metafórica que se alimenta de muitos contextos quando relida hoje. Ambos não são propriedade

the property of any church, of any religion,  
they belong to the universe of the human.

**Key words:** Bible as Literature,  
hermeneutics, interdisciplinarity, Jorge  
Luis Borges, theology

de nenhuma igreja, de nenhuma religião,  
pertencem ao universo humano.

**Palavras-chave:** Bíblia como literatura,  
hermenêutica, interdisciplinaridade, Jorge  
Luis Borges, teologia

## La Biblia como literatura

En los contextos eclesiales, mayormente, las preguntas sobre la autoría, inspiración y divinización de la Biblia son sencillas, pero profundas. Las respuestas a esas preguntas no siempre abren posibilidades, sino que las cierran. Las posturas dogmáticas, casi nunca analizadas por quien las dicta, son punto de llegada, pues no ven un horizonte de referencia posterior para seguir cuestionando y argumentando. Las lecturas confesionales que no entienden la pregunta, como punto de partida, son aquellas que se responden desde la “sacralidad” de la Biblia. En este sentido, la crítica histórica y literaria de la Modernidad nos ha replanteado los criterios con que pueden ser leídos los textos bíblicos.

El estudio de filología clásica hebrea y griega, la profundización en el entorno mediterráneo, desde las ciencias sociales y el análisis de la recepción del texto “sagrado” inició un proceso de nueva concepción, un proceso de “desacralización”. El estudio de las formas, de los géneros y de la mitología circundante cuestionaron diametralmente los axiomas de la teología dogmática férreamente enseñada: ¿Palabra de Dios? ¿Cómo? ¿Quién habló o escribió? Estas preguntas se presentan en el camino y pueden invitarnos a surcar nuevas perspectivas de comprensión sistemática. Partimos, entonces, de otra premisa: la asunción de la teología como un lenguaje que “cae de lo alto”, que es

“supra-humano” y no tiene mucho que ver con la vida concreta de las personas, es una simple ficción, pero una ficción que, además de abstraernos de la realidad, termina negándola.

Tal vez por esto, Jorge Luis Borges comprendió el lenguaje teológico como una suma de tropos fantásticos que servían a su universo simbólico en cuanto *stories* del mundo bíblico. Borges aplica, de este modo, una comprensión de la Biblia fuera de los cánones religiosos, una aproximación laica y literaria. El modo de empleo del texto bíblico por parte del autor argentino parte de la Biblia como literatura: el texto “sagrado” es, en realidad, texto “sacralizado”. Dicho de otro modo, el texto bíblico es una obra de ficción, una quimera de historias fantásticas que pertenecen al “mundo de arriba” (Leaners, 2008), pero, que puede servir también como pozo inagotable de figuras literarias para cuestionar las estructuras teológicas y la sistematicidad de la teología “de arriba”. Siendo el lenguaje un símbolo del proceso de recepción de la realidad, la realidad es profundamente subjetiva y depende de nuestras percepciones (influjos del empirismo inglés de Berkeley y Hume en Borges), asimismo el lenguaje religioso y el idioma de la teología son símbolos de los símbolos.

La intelección de la Biblia como literatura ha sido el resultado de la aplicación de los métodos históricos, literarios y de análisis de lenguaje. El someter un libro, anteriormente exclusivo del “oficio sagrado” en iglesias y sinagogas, a los métodos profanos de análisis textual, trajo como consecuencia la “profanación” del mismo, la comprensión del texto como patrimonio humano y como no perteneciente, de manera única, a las instituciones religiosas. Pero, ¿desacralizar lo sagrado no es atentar contra su naturaleza? En realidad, se está cuestionando un *status* que en sus orígenes no tuvo el texto. La Biblia no

nació “canonizada” ya como “Palabra” sino que fue el proceso humano de escritura, redacción y edición el que la llevó a ese atril. En realidad, estamos estudiando un mundo literario con las herramientas que la literatura nos provee, a diferencia de como se hizo durante siglos, con las herramientas de la “ciencia infusa” teológica.

Un ejemplo de este análisis profano del texto bíblico nos lo da el literato argentino en uno de sus estudios: para Borges, la teología es un lenguaje de fantasía, pero al cuadrado, porque, como hemos dicho es símbolo del símbolo y tiene valor no en cuanto racionalización de la fe o *fides quaerens intellectum*, sino en cuanto expresión estética (Romero, 1977). Esta forma de acercarse a la Biblia: laica, contraria a esquemas preconcebidos, no institucional, es la perspectiva que asumiremos para hacer una propuesta teológica interdisciplinar a partir de un cuento y un poema.

La selección de estos dos textos, dispares en cuanto al género, pues uno es prosa y el otro poesía, son coincidentes en lo que se refiere a la utilización de imágenes bíblicas para una comprensión de un horizonte mayor. Jorge Luis Borges descubre en la Biblia tres “trazos mayores” (Attala, 2016, p. 402): la imagen sensual (de ahí sus “Salmos Rojos” de 1920), la enumeración de la poesía bíblica (de ahí la utilización de los salmos “alfabéticos” o “alefáticos” o el Apocalipsis) y la biografía (entendiendo los Evangelios como “poemas” que alimentan la humanidad, junto con la *Ilíada* y la *Odisea*). Para ilustrar la manera en que son adoptados dos de esos trazos (biografía y enumeración) hemos escogido dos ejemplos que corresponden a los géneros mayores empleados por el bonaerense: la biografía en el cuento “El enigma de Edward Fitzgerald” y,

curiosamente, tanto la biografía como la enumeración en un poema “Fragmentos de un evangelio apócrifo”.

El método que seguimos en los dos casos por analizar extrae, compara y resignifica imágenes literarias para comprender a la Biblia como literatura fundadora de literatura. La Biblia ha jugado un rol determinante en la creación de un lenguaje literario (de muchos lenguajes literarios), de un estilo poético y de motivos narrativos a partir de su propio contexto. De este modo, el empleo de imágenes bíblicas, leídas en la historia como representaciones religiosas, al ser imágenes de por sí polivalentes, pueden adquirir nuevos significados en ambientes laicos, pues toda gran literatura tiene dimensiones teológicas (Barr, 1973 p. 32) y viceversa. Así, trataremos de analizar la prosa y la poesía de Borges como literatura que resignifica literatura: del universo teológico y bíblico a un cuento y un poema que cuestionan los estatutos institucionalmente aceptados. Veremos, entonces, como parte de su obra hace uso de los textos bíblicos y de las metáforas teológicas para aplicar los nuevos contextos laicos no siempre transitados (Parizet, 2016, p. 10-11).

### **Primer ejemplo: la teología en “El enigma de Edward Fitzgerald”**

Hemos considerado en un estudio anterior (Zúñiga, 2014) que la teología, en cuanto disciplina, le importa a Jorge Luis Borges perimetralmente. No es su motor ni su punto de partida. Más bien, es algo así como un saco de donde se pueden extraer múltiples ejemplos que ilustran principios transversales a su pensamiento. A pesar de que el autor bonaerense siempre rehusó a ser clasificado en alguna corriente teórica o filosófica

(Romero, 1977), cada vez que se aproxima a elementos religiosos, podemos intuir que asume una postura particular desde varios ángulos. Considero tres de esos sin pretender agotarlos.

Autodefiniéndose como agnóstico o ateo (Attala, 2016-II), Borges asume la lectura de la Biblia, de los textos patristicos, así como de la historia eclesiástica, desde una **posición pujante contra las delimitaciones de una institución**. No se ve, en su obra, una propensión hacia una estructura religiosa determinada porque la negación de principios esquemáticos y el cuestionamiento al Magisterio de la Iglesia católica plantean un rechazo de la oficialidad. En su cuento “Un teólogo ante la muerte”, relata la historia *post mortem* del teólogo luterano Felipe de Melanchton que, estando en el infierno, sigue pensando que está en el cielo predicando contra el sistema soteriológico escolástico. El oponerse desde la Sagrada Escritura a una reflexión especulativa, personifica la Dieta de Worms de Lutero donde, de manera férrea, se clama por una exégesis libre de intervención institucional: “La Reforma, pues, plantea la escisión entre Texto Sagrado y la Tradición” (Ruiz, 2013, p. 172).

Precisamente, como fundamento teórico de esta actitud práctica de oposición, **niega la existencia de verdades absolutas. Niega los dogmatismos**. El límite que existe entre ortodoxia y herejía es tan imperceptible que pueden ser caras opuestas de una misma moneda, por eso “[...] las herejías que debemos temer son las que pueden confundirse con la ortodoxia” (Borges, 2009 [1949], OC I, p. 1003)<sup>1</sup>. En su cuento “Los

1 *Obras Completas. Edición Crítica*, vol. I (1923-1949), anotada por Rolando Costa Picazo e Irma Zangara, Emecé: Buenos Aires, 2009. Cuando hagamos referencia a alguna de las obras de Borges lo haremos a partir de esta edición crítica de sus obras completas y con la abreviatura “OC” y luego el tomo en número romanos, tal como fue hecho arriba. Por ende, de ahora en adelante, citaremos solamente el libro contenido dentro de esta enciclopedia borgiana y la página donde puede encontrarla el lector. Igualmente indicaremos si aludimos alguna de las anotaciones de Costa y Zangara.

teólogos”, Borges nos narra la rivalidad enconada entre dos sabios medievales, un obispo filósofo y un teólogo sistemático, ambos combaten la heterodoxia, pero buscan la fama en una carrera por ver quién lo hace mejor. Al final, por las palabras con las que se condenó la herejía de un grupo, pero dichas en otro contexto, es juzgado quien fuera el paladín de la recta doctrina. Las palabras, podemos intuir (Zúñiga, 2014) dependen de sus referentes, dependen de su medio vital, histórico y cultural.

Una tercera apreciación que podemos hacer de la manera en que Borges se aproxima a la teología, es la convicción de que **la disciplina teológica es una expresión más de lo estético** (Ruiz, 2013, p. 176). Es decir, el lenguaje religioso es una encarnación de la cultura y de la búsqueda de trascendencia. Lo religioso es abordado como un fenómeno humano que expresa la sensibilidad artística. Así pues, lo estético como armónico, bello y “correcto”, depende de la subjetividad y estos textos borgianos son manifestación de arte más que de las preocupaciones doctrinales deductivas, a pesar de que las conoce y juega con ellas. A nosotros, en particular, sí nos interesan estos afanes doctrinales, pero no en sí mismos, sino para ubicarlos como dramas estéticos, al igual que lo hace Borges.

En el cuento “El enigma de Edward Fitzgerald”, aparecido por primera vez en el diario *La Nación* de Argentina el 7 de octubre de 1951 (Costa, en Borges 2010, OC II), se nos entreteje la historia de dos personajes: Umar ben Ibrahim<sup>2</sup>, sabio persa

---

2 Conocido también como Omar Khayyam, diminutivo de su nombre Gheyas od-Din Abu al-Fath Úmar ebn Ebrahim al-Khayyami (¿1048?-1122). Matemático, físico, médico y filósofo persa autor de un tratado de álgebra muy importante, colaborador en avances astronómicos y autor de cuartetos contenidas en su libro *Rubáiyát*, traducido al inglés por Edward Fitzgerald. Nota a la edición crítica 336, OC II, p. 175.



medieval, y su traductor siglos después, Edward Fitzgerald<sup>3</sup>. Umar, luego de estudiar el Alcorán y de pasar varias vicisitudes con sus amigos Hassán ben Sabbáh y Nizam ul Mulk, recibe una pensión anual de diez mil dinares y se consagra al trabajo intelectual a tiempo completo: álgebra, astronomía, filosofía. A partir de la lectura de Plotino, de textos chiitas como la “Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza” y de la profundización en Alfarabi y Avicena, llega a conclusiones que contradicen la escolástica medieval: primero, que los universales no existan fuera de las cosas y, segundo, que el mundo sea eterno. Sus ideas se plasman en su obra: escribe con dedicación su composición famosa de cuatro versos, sus cuartetas. Se dice que cree en la transmigración de las almas y que, al mismo tiempo, es ateo. No obstante, antes de morir, detiene la lectura de una obra y se reconcilia con ese Dios que “acaso existe” y finalmente muere.

Siete siglos después, Edward Fitzgerald, un ensayista dedicado a la literatura, escribe versos y textos de manera tenaz, aunque no siempre exitosa. Al llegar a sus manos una colección manuscrita de la obra de Umar, traduce algunos cuartetos al latín y piensa la posibilidad de tejer un libro continuo y orgánico: las Rubaiyat. No obstante, al traducir, Fitzgerald no vierte letras como si de verter agua sobre un molde se tratara; no traslada a Umar por Umar, sino que crea a un extraordinario poeta que no se parece a ninguno de los dos: Omar Khayyam. La traducción inglesa es entendida por muchos como un original y, realmente, se acepta que así es pues toda traducción es una interpretación y, particularmente, una nueva creación.

3 Poeta victoriano nacido en 1809 y fallecido en 1893. Su obra principal es la versión poética de *Rubáiyát de Omar Khayyám* del persa, pero de una manera tan libre que no puede considerarse una traducción en el sentido estricto del término. Se aparta tanto del original, así como lo hace en su versión libre varios aforismos de Pedro Calderón de la Barca, su *Polonius* (1852). Nota a la edición crítica 2, OC I, p. 194.

Borges elucubra: puede ser que Umar, haciendo justicia a sus creencias de la transmigración, reencarnara en Fitzgerald hacia 1857. Esto puede llamarse “panteísmo” puesto que “[...] el inglés pudo recrear al persa, porque ambos eran, esencialmente, Dios o caras momentáneas de Dios”. La traducción es un milagro, una novedad, por eso es por lo que “toda colaboración es misteriosa” (Borges, 2010 [1952], OC II, p. 63) ya que ambos autores, sin conocerse, por medio de las vicisitudes y el tiempo, logran ser un solo poeta.

Podemos, de esta manera, extraer los puntos que hemos intuido en las referencias a la teología del autor argentino. En primer término, la obra de Umar huye a las instituciones y encuadres desde que recibe una beca de tiempo pleno para el estudio interdisciplinar de ciencias y saberes. Al asumir principios culturales del Oriente en sus estudios, en realidad, lo único que le “reprimía” para con su obra poética era el estudio de las matemáticas. Esa alma reprimida se libera al reencarnar en Fitzgerald, menos erudito, pero más sensible. En segundo término, la dogmática no es el camino asumido pues la fe, entendida deductivamente por la escolástica, no está presente en su discurso. Su ateísmo del dios mecanicista, del dios personal y vigilante, le hace producir teología no caída de las alturas, sino nacida de la angustia, del grito de la existencia que profecía cuando entraba en momentos de frustración algebraicos. Una teología existencial que busca a tientas, sin pretender hallar sino simplemente palpar. Finalmente, en un tercer término, Umar no es teólogo de profesión, es matemático, astrónomo, filósofo, pero sobre todo poeta. La teología le viene de rebote por su amplio bagaje cultural. No se detiene a pensar como los teólogos regulares que dedican su vida a “[...] dar respuestas

exactísimas a preguntas que nadie se plantea” (Tamayo, 1995)<sup>4</sup> sino que las verdaderas cuestiones brotan de la cotidianidad, de la vida en transcurrir que, en realidad, es Dios mismo, o caras momentáneas de Dios.

La Biblia no aparece en nuestro cuento, al menos de manera explícita. El libro sacralizado presente es el Corán, que tiene sus cánones ortodoxos y sus pasajes arduos también. Pero, precisamente la labor que desempeña Umar sí trata, de manera directa, el tópico de la traducción como producción de novedad. La ortodoxia de la traducción es la heterodoxia, porque el texto revive en cuanto es actualizado. Concretamente, la columna vertebral del cuento es esta: quien traduce, para no ser simplemente un *translator* electrónico, debe apartarse de la literalidad y acercarse a la sensibilidad del mundo hacia donde traduce. Debe crear, crear, hacer vivir. En este sentido, la “biografía” de un personaje musulmán es re-presentada en la labor de un traductor y re-significada para salirse del ambiente religioso pues, aunque parte de la interpretación del Corán, entiende la reflexión teológica más allá de los criterios de una fe preconcebida, siendo que ninguno de los dos protagonistas -o el mismo protagonista “encarnado” siglos después- es teólogo.

## **Segundo ejemplo: “Fragmentos de un evangelio apócrifo” como camino alternativo**

Ahora, ya no en una obra en prosa, sino en un poema, podremos ver estas mismas estrategias de re-simbolización y de apropiación de una “biografía” bíblica -la propuesta evangélica de la misericordia- así como de la enumeración en la lírica

<sup>4</sup> Citando al arzobispo de Canterbury, William Temple. Consultado en línea: [http://elpais.com/diario/1995/11/17/opinion/816562807\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1995/11/17/opinion/816562807_850215.html) (03/10/2016).

de las bienaventuranzas en nuevos aforismos que construyen lógicas rupturistas con la tradición religiosa. Empero, aquí sí partimos de un texto bíblico, por ende, nos ubicaremos brevemente en él y sus campos semánticos.

“Ser misericordioso” en las bienaventuranzas del primer evangelio responde al deber judío del amor. Se habla acá de “deber” por la connotación jurídica del *hesed* veterotestamentario. No es la comprensión exclusivamente sentimental del mundo grecorromano, aunque no la excluye por completo, pues el sentir dolor por otra persona está implicado en el *hesed*. También queda claro, por la lógica estructural de las bienaventuranzas, que la sección A del macarismo (“dichosos los misericordiosos”) tiene como consecuencia o respuesta a la condición señalada en A, un empalme B (“recibirán misericordia”). Asimismo, por la voz pasiva presente en B, podemos inferir que quien brindará dicha misericordia, el sujeto actuante, será Dios<sup>5</sup>.

La interpretación tradicional de esta frase puede resumirse en la famosa “regla de oro” igualmente expuesta en Mateo: “Por tanto, todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos [...]” (7,12). Se trata de un apotegma reconocido en la tradición judía (cf. Lv 19,18) y extendido en casi todas las tradiciones religiosas de oriente, sea de forma negativa (“no hagas a los otros lo que no te gustaría que te hicieran”) o con mayor exigencia positiva (“haz a los demás...”). La formulación trae consigo una exigencia jurídica de la que se deriva una ética circular: sea por interdicción o proposición, el imperativo de actuar bien con otros traerá la consecuencia de un bien para el sujeto “bueno”. En el mensaje del

5 Un estudio detallado de esta bienaventuranza, empleando las categorías de la antropología cultural, puede encontrarse en Zúñiga (2019).

NT, es verdad, ya se vislumbra un programa moral que supera este círculo y coloca la finalidad en el amor como bien esencial (Meier, 2010, p. 542<sup>6</sup>): el texto sinóptico de “Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os difamen [...] haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio. Entonces obtendréis una gran recompensa y seréis hijos del Altísimo [...]” (Lc 6,27.35; cf. Mt 5,44) muestra una evidente superación del círculo que espera una recompensa material inmediata. No obstante, continúa recalcando que se espera un beneficio en el reconocimiento como “hijos del Altísimo” y en las recompensas *post mortem* del cielo como premio último. Una teleología que sí lleva consigo un premio y, por contraposición, un castigo, al no obtener el fin propuesto.

Es en este punto donde Jorge Luis Borges propone una superación de esta lógica circular. No se trata de simples tachones al texto evangélico sino del paso hacia el escalón siguiente. En el poemario de 1969 intitulado “Elogio de la sombra” el literato argentino propone nuevamente las temáticas a las que estamos acostumbrados sus leyentes: finitud de la vida, devenir heraclíteo, tiempo como retorno, negación de verdades absolutas, contradicciones... Pero aclara en su prólogo que “A los espejos, laberintos y espadas que ya prevé mi resignado lector se han agregado dos temas nuevos: la vejez y la ética” (Borges, 2010 [1952], OC II, p. 615). En realidad, no se trata de algo nuevo en su prosa o poesía, pero sí la mezcla de las influencias de Jesús, B. Spinoza, E. Swedenborg y W. Blake (Almeida, 2001) que decanta en una propuesta kierkegaardiana ético-estética. Aunque en el caso de Borges, se trate de una propuesta no religiosa.

6 El autor sostiene que estas tradiciones sinópticas son, con posibilidad alta, provenientes del Jesús histórico por la discontinuidad en este tipo de discursos en los escritos veterotestamentarios.

El cuidado de la ética, ahora subrayado, se vislumbra con fuerza en el poema “Fragmentos de un evangelio apócrifo”. Por medio de una enumeración de *m<sup>e</sup>shalim*, a imitación de las bienaventuranzas de Jesús, el literato argentino hace anotaciones y correcciones a la doctrina cristiana del “dichoso” y del “desdichado”. Dicho de otro modo, el tema de fondo que quiere trabajar es el de la felicidad. Invierte los valores que el Nuevo Testamento ya había invertido: si Jesús propone que los valorados por Dios son los pobres, los que lloran, los misericordiosos, etc., como una forma de automarginalidad y así darse un lugar como contrapeso en el contexto social del siglo I, Borges sostiene que la vida que se limita a dicha automarginalidad es desdichada. Hablamos de un evangelio “apócrifo” en su sentido etimológico, pues estas frases son “ocultas” al ojo común y cuestionan la moral cristiana en sus limitaciones autoestigmatizantes: “5. Dichosos los que saben que el sufrimiento no es una corona de gloria”.

Las opiniones del autor argentino discrepan mayoritariamente del texto evangélico, pero, también lo toman como base para ir más allá de él y proponer criterios éticos enunciados ya por la filosofía moderna. En el poema en cuestión Borges se pregunta por el criterio de la felicidad desde un principio soteriológico ético autónomo: la “salvación” metafórica consiste en la plenitud y la realización aquí y ahora, por el simple hecho de la satisfacción de hacer el bien y de cursar la ruta de una “bienaventuranza” laica. Con ironía y herejía, Borges reescribe el “Sermón de la montaña” y otros textos: ¿quiénes son “dichosos” para él?

Son “dichosos” todos aquellos que **se concentran en su propia vida y su propia felicidad**: perdonan y se perdonan para no abusar del remordimiento (Borges y Carrizo, 1983),

no convierten el llanto en un hábito miserable, buscan la excelencia de ser primeros en todo, aunque no se logre siempre y, precisamente por eso, no quieren ser “redentores” de nadie, ni “sal de la tierra” nunca, sino solo de sí mismos. Son “dichosos” los que tienen un corazón limpio<sup>7</sup> porque “[...] ven a Dios”, es decir, lo trascendente de lo inmanente en Borges, pero no lo “verán” después sino ya, en esta vida. Por eso es bueno “encender una lámpara”, aunque solo Dios la vea, es decir, aunque solo uno mismo la vea.

El amor propio se evidencia cuando, inclusive, se entiende de **la inutilidad del odiar a los enemigos** pues odiar a alguien es una forma de esclavitud: “Tu odio nunca será mejor que tu paz”. Por esta razón la venganza no es una forma de justicia, sino otra esclavitud: “27. Yo no hablo de venganzas ni de perdones; el olvido es la única venganza y el único perdón”. Misión más ardua es, sin duda, el amar a los enemigos, eso es “[...] tarea de ángeles y no de hombres” aunque no amar no implica necesariamente odiar y hacer el mal o, lo que es lo mismo, hacer el bien por vanidad. Por ello, la maldad no debe movernos a una respuesta de la misma clase, no debe movernos ni la ira ni el asombro, “[...] a quien te hiere en la mejilla derecha, puedes volverle la otra, siempre que no te mueva el temor”: aquí tenemos una coincidencia con el estilo jesuánico<sup>8</sup> que cuestiona la honorabilidad al preguntar tácitamente quién es realmente el

7 El único “versículo” en coincidencia parcial con el discurso evangélico (cf. Mt 5,8) que no posee la carga irónica de los otros. No obstante, sí encontramos una variable en la construcción verbal pues Mateo emplea la forma ὄψονται (modo indicativo, tiempo futuro, voz media, deponente, tercera persona plural, del verbo ὀράω) que Borges modifica nuevamente en función de eliminar la interpretación retribucionista del futuro.

8 “La verdadera cuestión planteada por la imagen ofrecida aquí es si una persona ofendida trataría de defender su propio honor o dejaría que otra persona le defendiese [toda interacción enunciada en este discurso de Jesús presupone un auditorio] Dejar que otros acudan en mi defensa me permite reconciliarme posteriormente con quien me ha deshonrado y así evita una demanda de satisfacción de honor” (Malina y Rohrbaugh, 2002, p. 50).

ofendido, si quien golpea primero o quien no se inmuta al recibir el golpe pues no se siente ofendido.

Son “felices” quienes **no acumulan riquezas que les distraen de sus propias vidas** porque “[...] el oro es padre del ocio, y éste, de la tristeza y del tedio”. Pero son “infelices” también los “pobres de espíritu”, entendida la pobreza como material e intelectual, porque no hay virtud en la miseria, ni premio en el incierto cielo: “3. Desdichado el pobre en espíritu, porque bajo la tierra será lo que es ahora en la tierra”. Finalmente, riqueza o pobreza para Borges no implican elementos fundamentales para la felicidad. Su inclinación ideológica hacia el liberalismo está en la razón de esto, aunque su razón es prioritariamente eudomónica: “47. Feliz el pobre sin amargura y el rico sin soberbia”.

Son “bienaventurados” quienes **no están sometidos a la lógica causa-efecto**, quienes no esperan recompensas o castigos y saben que sus acciones son valiosas de por sí. No existen racionalidades dialécticas en su discurso pues “Borges no quería ser anti-dialéctico, Borges simplemente ignoraba la dialéctica” (Aguilar Mora, 1999, p. 4). De este modo, no hay premios ni castigos, acá o allá, no hay formas de pago o devolución. La historia no es lógica y no se somete a ley alguna. Quienes saben esto tienen la capacidad de exaltar su felicidad presente: no buscando la justicia como venganza, y menos aún con la bondad “magnánima” hacia el enemigo, otra forma de venganza, pero más sutil (Borges y Carrizo, 1983). No se trata de equiparar cielo e infierno porque “18. Los actos de los hombres no merecen ni el fuego ni los cielos” sino que la máxima central de la vida consiste en hacer las cosas por el mismo gozo de realizarlas. También por esto es más feliz el perseguido por causa de la justicia: su suerte no es tan importante como la justicia



por la que es perseguido. Tal vez no haya certeza de encontrar un buen final, pero quien se aventura ya ha hecho de por sí una opción correcta: se ha arriesgado y sabe que “34. Busca por el agrado de buscar, no por el de encontrar...”.

Son “bienaventurados” los que saben que **los mandamientos pueden ser infringidos** por una orden superior del “juez”, hasta el punto de asesinar como lo iba a hacer Abraham por fidelidad: “17. El que matare por causa de la justicia, o por la causa que él cree justa, no tiene culpa”. Debemos entender este fragmento “difícil”<sup>9</sup> a la luz de la obra de Kierkegaard “Temor y temblor”. Para el filósofo danés, cuando un precepto es de orden religioso, los principios éticos que lo contravengan quedan suspendidos, se trata de una “suspensión teleológica de la ética” (Kierkegaard, 2014, p. 45) pues se puede llegar a matar incluso por una creencia. Por esta misma razón, irónicamente, el autor argentino señala que los principios religiosos pueden ser profundamente irracionales si no se sustentan en el valor de la vida por la justicia y no por mandamientos apodícticos.

En la lógica anti-dialéctica borgiana no cabe el dogmatismo. Por eso son felices quienes no exageran “[...] el culto de la verdad” y, por ende, no condenan a nadie por opiniones divergentes: “7. Feliz el que no insiste en tener razón, porque nadie la tiene o todos la tienen”. Es realmente feliz quien sabe que no existen verdades absolutas y no se desvive por ello, sino que intenta aprender cada día a vivir. Aquí comienza el camino de la misericordia que Borges plantea como una acción de perdón racional para con uno mismo y que luego se traslada a otros. La verdadera misericordia no necesita del “soborno del premio

9 Este audaz “versículo” 17 debe entenderse como una contradicción clara en la poesía y obra de Borges. No es de extrañarse que existan aporías en su obra, así como el mismo autor sabe que las hay en los textos bíblicos.

eterno”. En ella se asume “[...] el relativismo de la virtud y de la verdad” (Almeida, 2001, p. 178).

Teniendo en cuenta este principio relativo, podemos comprender este “soborno del cielo”. Borges señala que el premio no debe buscarse en la trascendencia, sino en la inmanencia: “11. Bienaventurados los misericordiosos, porque su dicha está en el ejercicio de la misericordia y no en la esperanza de un premio”, es decir, la dicha de actuar con misericordia reside en el valor intrínseco de ese mismo acto (Nahson, 2009).

La crítica del literato argentino señala que, en el evangelio, la misericordia del justo es una “inversión” económica cuyos dividendos se ven “contantes y sonantes” hasta la otra vida (Serna Arango, 2006, p. 64). En esta misma interacción, el “banquero” que devuelve el dinero o el “juez” imparcial es Dios, como lo ha entendido Kant: la felicidad está ligada al bien supremo, Dios, metáfora del deber para sí (Caffarena, 1983, p. 122). No se trata, entonces, de la búsqueda de un premio como si se tratase de un cohecho divino; menos aún si este galardón no se encuentra en nuestro mundo, ya que para Borges la felicidad ultraterrena –si es que existe– no podría existir sin la felicidad terrena; tampoco estamos hablando de esperar regalias por nuestras acciones acá, esta estrategia revelaría cinismo y utilitarismo; finalmente, no hablamos de buscar placer en el cumplimiento, al estilo kantiano, no es el deber que me dará la “salvación”, aunque ya este principio del filósofo de Königsberg quiebra el círculo retribucionista de alguna manera.

El “versículo” de la poesía estudiada se enmarca en el género literario de parodia bíblica, ya utilizado por el argentino en varios poemas más. Así, pone en evidencia la insuficiencia este texto bíblico y de una moral que se mueva por la dialéctica

premio-castigo. Borges entiende que el perdón que busca una actitud similar para consigo no es digno de felicitación. Solamente quien reivindica la misericordia como una actividad auto-gratificante es digno de ser llamado “bienaventurado” (Serena Arango, 2006).

Tanto en el cuento estudiado, donde se cuestionan elementos institucionales y se pone en entredicho la noción tradicional de la fe, como en este nuevo “Sermón de la Montaña”, que invierte nociones retributivas y se enmarca en lo heterodoxo, podemos encontrar una comprensión de la Biblia como obra literaria y de la teología como desarrollo de esta literatura. En el primer caso, podemos observar el trazo bíblico que Attala (2016) ha llamado “biográfico”, pues reconstruye una figura en dos y amplifica su alcance fuera de la atmósfera confesional. En el segundo, se puede observar el trazo “biográfico” en la propuesta de la misericordia no retributiva y el trazo “numérico” en la lógica de la consecución de cada macarismo. Cada uno de estos ejemplos evidencia un tratamiento de la Biblia como obra literaria, como espacio de significantes y significados que puede ser oportunidad de creación para nuevos campos de significado. La cuestión se enmarca ahora por las relaciones entre Biblia, teología y literatura. Así como la teología requiere de otros saberes para arribar a concreciones transformadoras, la Biblia es empleada por Borges para cuestionar elementos estáticos de la teología y de la ética heterónoma que sigue perpetuando moralismos.

## Algunas conclusiones heterodoxas

Hemos dicho que Borges usa la teología en un segundo plano, como ejemplificación de lo fantástico literario. Pues bien, nosotros hemos pretendido descubrir esa teología del segundo plano, analizar la estética de la teología a partir de la metáfora de Umar-Fitzgerald y de la ética autónoma del “evangelio apócrifo”. La Biblia es metáfora en cuanto vehículo de cuentos fantásticos y esa fantasía no es patrimonio de judíos o cristianos, sino de todos: creyentes y no creyentes. El sentimiento y la profundidad expresada por las imágenes tampoco le pertenecen a un grupo o se restringen a una religión, más bien forman parte de la cultura, de la esencia de lo humano. Así, la Biblia es una poesía sensual (Attala, 2016) porque la estética se transporta en las metáforas de la teología y en el relato bíblico como alegoría.

No obstante, debemos hacer una diferencia: si bien Borges entiende la teología sistemática como lenguaje que trata de conciliar fe y razón (Romero, 1977), analiza datos filosóficos y luego bíblicos, Biblia y teología no son lo mismo. El literato argentino sabe que la escolástica hizo una separación entre la exégesis y la reflexión teológica. Un hiato que evidencia el proceso de reinterpretación de una institución desde la fe cristiana. La teología toma el dato bíblico para construir un discurso de auto-legitimación. Ambos discursos son fantasiosos, pero responden a contextos diferentes. La hermenéutica bíblica se ve distanciada de la teología, la prosa sugiere que, para él,

[...] una cosa debía ser la teología cristiana y otra muy distinta el Nuevo Testamento. Mientras que este se encuentra por varias razones en la esfera del judaísmo, aquella, que jamás se presenta especialmente vinculada con el Nuevo Testamento, ya debía, según Borges, pertenecer a otra esfera cultural, llámese grecorromana, medieval o moderna, o si

se prefiere, Occidente, ya que la Biblia entera arraiga desde su punto de vista en el terreno, no por vago menos determinado, que él denomina *oriental* (Attala, 2016, p. 479).

Teología y Biblia son dos poesías semejantes, mas no iguales, pertenecen a dos mundos distintos, aunque, finalmente sean expresión estética. La misma Biblia se convertirá en sus escritos en “el Libro” que justifica a los otros libros, porque todo escrito debe ser como lo que la Biblia hace con la humanidad, todo libro debe ser figura de la Biblia. A partir de este criterio, debemos comprender los escritos borgianos como una emulación de las escrituras judeocristianas, del “viejo libro mágico” (Borges, 1979, p. 9), y requieren una exégesis tan minuciosa como la labor de las ciencias históricas a partir del siglo XVI. Su pretensión literaria ha sido escribir una “Biblia”, es decir, un libro universal: “Escribir un libro, un capítulo, una página, un párrafo, que sea todo para todos los hombres” (Borges, 2002 [1945]: 152)<sup>10</sup> y es, en este sentido, que emplea un lenguaje teológico: el lenguaje religioso es para él fuente de mundos literarios.

Si la Biblia y la teología son insumos para la reflexión fantástica de la literatura, no son los únicos en la obra borgiana. Si “las invenciones de la filosofía, no son menos fantásticas que las de arte” (Borges, 2010 [1952], OC II, p. 43), la teología, como sistema filosófico, se ubica en ese mundo que provee al autor argentino de tropos y símiles para su creación literaria. Del principio de no-sistematización que hemos comentado en el apartado anterior, puede desprenderse el no considerar la teología como ciencia divina opuesta a las ciencias humanas, como si la teología no fuese humana de por sí. De su obra puede concluirse que la teología no puede ocupar lugares de

<sup>10</sup> Entrevista a Jorge Luis Borges publicada en la revista *Latitud* No. 1, Buenos Aires, febrero de 1945.

privilegio ni puede, como se entiende en esferas confesionales, comprenderse como la ciencia “de Dios”. La reflexión teológica nace de los contextos concretos, de las esperanzas y actitudes de lucha de las personas, de la vida transcurrida y refleja los mundos más diversos.

La manera en que Jorge Luis Borges aborda la Biblia, como fuente y prototipo de toda literatura, como prototipo de sensualidad, biografía y enumeración, se alimenta de su curiosidad que no pudo quedarse fija en un punto. No pudo estudiar una ciencia, no pudo quedarse en un saber, tampoco pudo ser una cosa o la otra, sino que se alimentó de toda fuente, bebió de cualquier riachuelo del saber para poder universalizar la estética. Partiendo de su vida nómada, de sus influjos católicos, protestantes y agnósticos (Romero, 1977), de su amor por la belleza de las letras y de la poesía, no pudo contenerse en un punto. La interdisciplinariedad es clave en la lectura de sus textos: debemos conocer de historia, de política, de economía, de mitología y religiones, sino serían textos arcanos, más de lo que ya son.

Los puntos de contacto con los que se entreteje su obra ejemplifican la misma metodología con la que aborda sus historias de estética teológica, por ende, la clave de nuestra propuesta: asumir el lenguaje bíblico-teológico como metáfora significa des-institucionalizar la teología, sacarla de sus nichos eclesiales, no para arrebatarla a las iglesias sino para trasladarla al ámbito de la cultura y abrir múltiples focos de análisis. Nuestra propuesta no implica la fe como virtud sobrenatural, sino la fe en la vida humana en todas sus dimensiones de apertura pues, el mismo Umar “Es ateo. Pero sabe interpretar de un modo ortodoxo los más arduos pasajes del *Alcorán*, porque todo hombre culto es teólogo, y para serlo no es indispensable

la fe” (Borges, 2010 [1952], OC II, p. 61). Asumir esta posición implica también renunciar a posiciones dogmáticas y dogmatizantes, a renunciar a principios impositivos y volver al lugar originario del lenguaje teológico: la calle, la vida, el diálogo. Todo esto implica, finalmente, el disfrutar la teología “en un piso”, sin rigidez, como obra estética, como cuento que recrea historias y vidas para construir nuevas posibilidades. Iríamos más allá de Borges al salirnos de lo fantástico, pero, en realidad, queremos recrear una vida plena para todos y todas, transformar nuestras palabras en mundos “historizados”. Esto sería fantástico.

No puede pretenderse una “revelación” a-histórica cuando la historia ya es, de por sí, “revelación” al implicar la vida global, las sociedades, las individualidades. Así como hemos explicado en comentarios exegéticos a las cosmologías bíblicas (Zúñiga, 2016), lo natural es sagrado y profano a la vez, no podemos concebir un universo desacralizado porque él mismo es sagrado desde siempre. Lo humano es metáfora de lo divino y viceversa, pues “Nosotros (la indivisa divinidad que opera en nosotros) hemos soñado el mundo” (Borges, 2009 [1932], OC I, p. 430).

## Referencias bibliográficas

- Aguilar Mora, J. (1999). “Felices los felices”: *Kipus* 10, UASB-Ecuador, p. 4.
- Almeida, I. (2001). “Bienaventuranzas apócrifas y hereje fidelidad en Borges”: *Variaciones Borges* 11. University of Iowa.
- Attala, D. (2016). “Borges (Jorge Luis)”: Parizet, S. (dir.). *La Bible dans les littératures du monde*, tomo I, Du Cerf, pp. 401-404.

- Attala, D. (2016-II). “Jorge Luis Borges y la Biblia”: Attala, D. – Fabry, G., *La Biblia en la literatura hispanoamericana*. Trotta, pp. 475-500.
- Barr, J. (1973). “Reading the Bible has Literature”: *Bulletin of the John Rylands Library* 56/1, p. 10-33.
- Borges, J. L. (1979). *Borges oral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Borges, J. L. (2002). *Textos recobrados (1931-1955)*. Barcelona: Emecé.
- Borges, J. L. (2009). *Obras Completas I (1923-1949)*. Edición Crítica. Emecé.
- Borges, J. L. (2010). *Obras Completas II (1952-1972)*. Edición Crítica. Emecé.
- Borges, J. L. – Carrizo, A. (1983). *Borges el memorioso: conversaciones de Jorge Luis Borges con Antonio Carrizo*. Fondo de Cultura Económica.
- Caffarena, J. G. (1983). *El teísmo moral de Kant*. Cristiandad.
- Costadoat, J. (2024). “Tradición, tradicionalismo y transmisión del cristianismo”: *Vida Nueva/Pliego* 3.372.
- Kierkegaard, S. (2014). *Temor y temblor* (V. Simón Merchán, trad.). Alianza Editorial. (Original publicado en 1843).
- Lenaers, R. (2008). *Otro cristianismo es posible. Fe en lenguaje de modernidad*. Abya Yala.
- Malina B. J. – Rohrbaugh, R. L. (2002). *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*. Verbo Divino.
- Meier, J. P. (2010). *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, tomo IV: Ley y amor. Verbo Divino.
- Nahson, D. (2009). *La crítica del mito. Borges y la literatura como sueño de vida*. Iberoamericana.
- Parizet, S. (2016). “Introduction”: Parizet, S. (dir.). *La Bible dans les littératures du monde*, tomo I, De Cerf, pp. 5-11.



- Romero, O. E. (1977). "Dios en la Obra de Jorge L. Borges: Su Teología y su Teodicea": *Revista Iberoamericana* 63 (100-101), pp. 467-501.
- Ruiz, J. J. (2013). "Temática teológica en tres cuentos de Jorge Luis Borges": *Estudios Hispánicos* 21, pp. 167-177.
- Serna Arango, J. (2006). "Borges y la escritura fragmentada": Duque, F. - Serna Arango, J. - Sierra Mejía, R. *Paradojas en línea, en torno a Borges y Cervantes*. Siglo del Hombre.
- Tamayo, J. J. (1995). "Ignacio Ellacuría con los pobres de la tierra": *El País* [edición electrónica], España. Consultado en línea el 03 de octubre de 2016: [http://elpais.com/diario/1995/11/17/opinion/816562807\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1995/11/17/opinion/816562807_850215.html)
- Zúñiga, H. (2014). "Teología de la irreverencia y sabiduría contestataria: Eclesiastés releído en 'Los Teólogos' de Borges": *Logos* 7 (7). Universidad Católica de Costa Rica, pp. 161-175.
- Zúñiga, H. (2016). "Humanidad y revelación en el Salmo 104: sagrado y profano como dimensiones análogas de la Creación": *Vida y Pensamiento* 36/1. Universidad Bíblica Latinoamericana, pp. 65-91.
- Zúñiga, H. (2019). "Misericordia ilimitada: revisión del modelo antropológico 'bienes limitados' en Mt 5,7". *Theologica Xaveriana* 187, pp. 1-27.

## Biografía del autor

**Hanzel José Zúñiga Valerio** es profesor de la Escuela Ecu-  
ménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional.  
Tiene un Máster en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíbli-  
ca Latinoamericana, estudios de posgrado sobre Orígenes del  
Cristianismo (Estudio Teológico Agustiniiano, Valladolid, Es-  
paña), y estudios de posgrado sobre Biblia y Teología (Centre  
Notre Dame de Sion, Jerusalén, Israel). Es Licenciado en Cien-  
cias de la Educación con énfasis en Educación Religiosa por  
la Universidad Católica de Costa Rica y Bachiller en Teología  
también por la Universidad Católica de Costa Rica.