

## Un espejo en la oscuridad: “La escritura del Dios” y la ontología del Verbo

Sabemos que el lenguaje es como la luna y tiene su hemisferio de sombra.

—Jorge Luis Borges

“La escritura del Dios”, parte integral de la colección *El Aleph*, obra del escritor argentino Jorge Luis Borges, ofrece al lector la representación literaria de una de las preocupaciones epistemológicas más fervientes de dicho autor.<sup>1</sup> En este breve relato se desarrolla una cuidadosa meditación sobre el artificio lingüístico que constituye cada obra escrita y, más pertinente para nuestro estudio, se propone la idea de que cualquier intercambio que tengamos con el universo se activa irremediamente a través del lenguaje. Si consideramos el título con el que se designa la colección de cuentos —*El Aleph*, la primera letra del alfabeto hebreo— vemos el poder cedido al lenguaje (escrito) en su totalidad, que, en este caso, crea la rúbrica alfabética que encierra la obra entera.<sup>2</sup> Para Borges, esta letra todavía posee la virtud del encanto —la magia primordial que el lenguaje judeocristiano perdió para siempre después de la transgresión del albedrío divino. A diferencia de las pobres voces humanas de comunicación, esta letra es capaz de *producir* una realidad o supra-realidad y no está —como cualquier letra humana o su consiguiente permutación en palabra o frase— relegada a la impotente redundancia de referirse siempre a una entidad que nunca podrá ser— ni mucho menos engendrar.

Jaime Rest, en su estudio crítico de la obra literaria de Borges titulado *El laberinto del universo*, analiza la influencia del nominalismo<sup>3</sup> en la totalidad de la obra creativa del autor argentino, observando que:

en los escritos de Borges es posible señalar una manifiesta preocupación metalingüística, orientada a desentrañar los alcances del conocimiento, a interrogarse sobre la validez de la especulación filosófica y

a indagar el papel relevante de la literatura como plenitud de la gravitación que la palabra ejerce en nuestra existencia.... En suma, las relaciones que mantenemos con los signos constituyen el eje en torno del cual se organiza en su totalidad el pensamiento literario de Borges. (102)

Borges confirma tal observación pero a la misma vez contempla la inutilidad (e imposibilidad) de su clasificación: “El nominalismo, antes la novedad de unos pocos, hoy abarca a toda la gente; su victoria es tan vasta y fundamental que su nombre es inútil. Nadie se declara nominalista porque no hay quien sea otra cosa” (cit. en Rest 56-7).

En estas frases, Borges revela un aspecto clave de su visión filosófica y nos presenta el concepto de una palabra (signo) con un subrayado valor ontológico. En primera instancia, reconoce que es la palabra lo que nos transmite nuestra comprensión del universo y el elemento que invade cada rincón oscuro del pensamiento humano —si es que no *constituye* el pensamiento humano. De modo que el “pensamiento” como algo de valor sustancial no es más que un artificio que, a través de la especulación filosófica, sólo logra discutirse a sí mismo en un discurso eterno que por su propia naturaleza imposibilita el descubrimiento de alguna “verdad”. Aquí observamos la curiosa ambigüedad del lenguaje —a través de él no se puede llegar a la “verdad”, mas este descubrimiento sólo se puede hacer por medio del mismo lenguaje. También insinúa que la única salida de esta situación trágicamente humana es la de callarse porque el “nombre es inútil”. Al hacer esto el impotente ser humano cede la victoria a la palabra reconociendo que el Verbo es el dios al que el hombre debe rendir culto.

En *Otras inquisiciones*, Borges aclara su posición en cuanto a la existencia extralingüística:

Cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra. Si lo hay, falta conjeturar su propósito; falta conjeturar las palabras, las definiciones, las etimologías, las sinonimias, del secreto diccionario de Dios. (cit. en Rest 17)

Aunque han existido varias corrientes filosóficas que aseveran que la facultad del lenguaje es un don poseído por el ser humano y constituye lo que más nos distingue de los otros animales, es, al mismo tiempo, el lenguaje quien nos posee y controla, al constituir lo que traduce nuestra esencia y lo que (im)posibilita una comprensión del mundo que nos rodea. Somos, en realidad, esclavos del lenguaje —lo que nos hace humanos también nos encierra dentro de un sistema reductor de la comunicación/confusión del cual no podemos escapar jamás. Al contemplar esta idea, George Steiner indica que “possessed of speech, possessed by it, the word having chosen the grossness and infirmity of man’s condition for its own compelling life, the human person has broken from the silence of matter” (36).

Esta hipótesis provocadora sugiere que es el lenguaje, y su relación parasitaria con el ser humano, lo que define cualquier concepto que tengamos de la realidad/divinidad y que, en vez de representar una herramienta articulada por el hombre, es lo que nos da la ilusión de una realidad, convirtiéndonos de materia muda en seres hablantes (pero ficticios). Es el lenguaje lo que modela —en un acto parecido al de un autor cuando inventa un personaje— nuestra personalidad, creando la ilusión del ser, y por consiguiente, la experiencia humana. No es el hombre quien elige el lenguaje como una estratagema comunicativa, sino que es el lenguaje el que decide penetrar y ocupar la hueca construcción que envuelve al ser humano. De esta manera, nos proyecta la ilusión de existir, al ‘alumbrarnos’ o ‘llenarnos’ con su presencia —es precisamente este fulgor todopoderoso del lenguaje lo que ilumina la oscuridad de la (in)experiencia humana.

Se ha tratado de escapar de esta situación por medio de la creación de sintagmas que, por su novedad, supuestamente pueden engendrar la comunicación pura y, por lo tanto, fecunda. Es esta cualidad verbal la que los simbolistas como Rimbaud, Lautréamont y Mallarmé quisieron reinstalar en el lenguaje poético, con la intención de devolverle la capacidad mágica de evocar lo inaudito.<sup>4</sup> No obstante, para los filósofos de nuestro siglo como Ludwig Wittgenstein, este deseo resulta en una patente tautología si consideramos que dichos sintagmas nacen del mismo sistema (aunque tergiversado) que se ha querido superar y que nuestra existencia será siempre un relato traducido, cuando menos, por el lenguaje que nos posee. Una visión más radical, la de Jacques Derrida, propone que el lenguaje, lo que nos da la facultad de formular tales hipótesis, encierra una lógica que desde los sofistas ha dado preferencia a ciertos “ideales” (p.ej., la “verdad”) que, en realidad, surgen de este discurso envenenado de nociones preconcebidas pero infundadas.<sup>5</sup> Rest afirma que

Borges fija los límites del conocimiento —al menos del que es acumulable y transmisible— dentro de los márgenes combinatorios de la materia verbal, de modo que las actitudes humanas de saber y de pensar quedan circunscriptas en el ámbito de nuestros enunciados y acaso incluso se identifiquen con él. (79)

Wittgenstein cuestiona la existencia de alguna relación verificable entre la palabra y el hecho. Según él, lo que llamamos lenguaje es quizá un velo hilado por el mismo lenguaje para cubrir la mente de la realidad (Steiner 20). El filósofo vienés nos induce a contemplar esta afirmación cuando considera la (im)posibilidad de hablar de la realidad, teniendo en cuenta que el lenguaje en sí constituye una regresión infinita: palabras que discuten otras palabras. Por lo tanto, ya no se puede considerar el lenguaje como un camino a la verdad demostrable, sino meramente como una galería espiral de espejos y recovecos que devuelve a la mente humana a su

punto de partida (Steiner 21). Borges comparte una visión muy parecida del lugar del lenguaje dentro de la esfera humana:

Es imposible separar el pensamiento de los mecanismos lingüísticos. A causa de ello, todas las polémicas filosóficas constituyen un mismo círculo vicioso que ha girado sin excepción en torno de las fabulaciones concebidas para enmascarar la realidad inescrutable con el rostro conocido del lenguaje, conjunto arbitrario de ‘gruñidos y chillidos’ —dice Chesterton— que según cree el hombre ‘significan todos los misterios de la memoria y todas las agonías del anhelo’. (cit. en Rest 57)

Quizás la única salida para el individuo que desea superar este condicionamiento lingüístico sea la de volverse mudo. En vez de interponer algo artificial y estéril (el lenguaje) entre nosotros y la realidad que nos envuelve, optemos por el silencio absoluto. George Steiner afirma que:

The highest, purest reach of the contemplative act is that which has learned to leave language behind it . . . [for] it is only by breaking through the walls of language that visionary observance can enter the world of total and immediate understanding. Where such understanding is attained, the truth need no longer suffer the impurities of fragmentation that speech necessarily entails. It need not conform to the naive logic and linear conception of time implicit in syntax. In ultimate truth, past, present, and future are simultaneously comprised. It is the temporal structure of language that keeps them artificially distinct. (12-13)

Las limitaciones del fragmentado lenguaje humano en un determinado espacio/tiempo histórico son precisamente las que experimenta Tzinacán, el protagonista de “La escritura del Dios”. Considera el sacerdote maya que:

en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero[...] Consideré que en el lenguaje de un dios toda palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo sino inmediato [...] Sombra o simulacros de esa voz que equivale a un lenguaje y a cuanto puede comprender un lenguaje son las ambiciosas y pobres voces humanas, *todo, mundo universo*. (118-19)

De modo que el lenguaje humano es la sombra o simulacro del proto-lenguaje (cf. Platón) cuyo estado proyectado (desplazado) prohíbe cualquier inmediatez y mucho menos el poder de la creación. Para el sacerdote, el lenguaje divino, a diferencia del lenguaje humano, no implica una realidad sino que la explica; en otras palabras, el lenguaje humano esconde la verdad en sus implicaciones al re-presentar una supuesta verdad, mientras que el lenguaje divino explica todo, dejándose entrever la verdad y

“los íntimos designios del universo” (120).<sup>6</sup> El lenguaje divino es inmediato y no progresivo porque trasciende la sintaxis temporal del lenguaje humano para cobrar la simultaneidad. Tzinacán desea aprehender la totalidad del cosmos a través de una intuición inmediata —no simplemente avistar una serie de huellas fugitivas que carecen de significado alguno.

El título del cuento sugiere que el numen es una divinidad escritora que se expresa y luego se revela a través de la palabra, mientras que, al mismo tiempo, su presencia mundana está encerrada dentro del verbo. El dios,

previendo que en el fin de los tiempos ocurrirían muchas desventuras y ruinas, escribió el primer día de la Creación una sentencia mágica, apta para conjurar esos males. La escribió de manera que llegara a las más apartadas generaciones y que no la tocara el azar. Nadie sabe en qué punto la escribió ni con qué caracteres, pero nos consta que perdura, secreta, y que la leerá un elegido. (116)

Esta frase divina puede “conjurar”, es decir, efectuar algún cambio, gracias a su inmutabilidad, y su mensaje tiene un destinatario —“un elegido”— que tiene que estar presente para articular la frase. El mensaje [texto] consiste en “una fórmula de catorce palabras casuales (que parecen casuales)” (120), configuradas para la eternidad en la piel del jaguar —a Tzinacán sólo le falta “intuir esa escritura” (116).

Existe, sin embargo, una distinción importante: la escritura de este dios no se refiere a algo por medio de un signo arbitrario (como la estéril escritura humana) sino que su palabra tiene la capacidad sobrehumana de concebir en un acto explícito y simultáneo. El ser humano no puede descifrar la escritura sagrada porque ésta no se encuentra dentro del sistema de la sintaxis mundana —está más allá de la relación entre el referente y el objeto: es el objeto y su referente a la vez. Por eso, como dice el protagonista, la escritura tiene que ser intuita; acción que no implica la temporalidad de la interpretación (lectura) sino la simultaneidad de la iluminación.

Según Jacques Derrida esta distinción entre el lenguaje sagrado y el humano no es un concepto novedoso, pues los textos bíblicos:

distinguished the ineffable writing of God—vouchsafed to the soul through divine illumination—from the fallen, material inscriptions of worldly language. By thus creating a twofold order of writing in its ‘sensible’ and ‘intelligible’ aspects, theology seconded the Platonist belief in a ‘writing of the soul’ which had to be protected from the mere physicality of signs. The logos of revealed truth, whether Platonist or Christian, harks back to a state of linguistic grace before the ‘fall’ of language into a mode of debased and corporeal written existence. In medieval theology the two traditions came together: ‘the intelligible face of the sign remains turned toward the word and the face of God’. (Norris 66)

Tzinacán, después de interpretar esta divina frase, tendría que “decirla en voz alta para ser todopoderoso” (120). Esta condición indica que él, como vicario del dios en la tierra, tiene que estar presente y pronunciar esta muda inscripción para que tenga el efecto deseado. Aquí vemos el poder cedido al lenguaje hablado que históricamente, como propone Derrida, ha sido considerado más auténtico que el lenguaje escrito porque (debido a la presencia del locutor) crea una relación inexplicable entre el pensamiento y la palabra. Sin embargo, su presencia (escrita) es solamente posible por su ausencia (articulada). Si no estuviera el mago como un portavoz del dios, su poder sería nulo y el remedio perdido para siempre. Tzinacán tiene que recobrar el poder del lenguaje articulado del mismo lenguaje ‘muerto’ de la inscripción para que efectúe el cambio deseado. Como un cadáver eterno que sólo puede ser resucitado por otro individuo, esta inscripción espera su adulteración cósmica —la articulación.

Pero en este caso Borges ha creado en la forma del jaguar una letra viva que aunque necesita su resurrección por parte de Tzinacán es capaz de sobrevivir y reproducirse eternamente: “Imaginé la primera mañana del tiempo, imaginé a mi dios confiando el mensaje en la piel viva de los jaguares, que se amarían y se engendrarían sin fin.... para que los últimos hombres lo recibieran” (117).

La única frase que pronuncia Tzinacán en todo el relato consiste precisamente en “catorce palabras casuales”. Al despertar de su noche de sueños y vigilia grita en las tinieblas de su cárcel: “Ni una arena soñada puede matarme ni hay sueños que estén dentro de sueños” (119). Inmediatamente después de articular esta negación un resplandor le despierta. Vemos aquí que, en un acto parecido al de los místicos españoles del siglo XVI, el testigo tiene que negar, o purgar, todo concepto de la posibilidad existencial de tal fenómeno como parte integral del proceso que, finalmente, lleva a la unión divina. Una copla de San Juan de la Cruz ejemplifica precisamente esta negación espiritual: “Dije: ¡no habrá quien alcance! / Y abatíme tanto, tanto, / que fui tan alto, tan alto, / que le di a la caza alcance” (Rivers 177-78).

Esto es, en efecto, lo que ocurre, puesto que al aprender el lenguaje divino y, por lo tanto, resucitar la inscripción cadavérica, Tzinacán pierde su existencia humana, se olvida de sí mismo y su existencia previa y se convierte en una chispa consumida por el fulgor divino. Tzinacán ya “no puede pensar en un hombre, en sus triviales desdichas o desventuras, aunque ese hombre sea él mismo. Ese hombre ha sido él y ahora no le importa. Qué le importa la suerte de aquel otro, si él, ahora, no es nadie” (121).

Aunque esta escritura no está al alcance de nuestro sistema lingüístico, constituye una escritura universal que puede ser considerada una suma de las limitadas facetas o representaciones terrestres de la primera palabra que creó el universo, cuyos rasgos (profanados) se encuentran en el discurso humano en sus casi infinitas variedades (como sombra de luz). Tal vez esta

noción esté en la raíz del arcaico pavor occidental a la dispersión del lenguaje, fenómeno que ilustra metafóricamente la catástrofe lingüística inspirada por la construcción temeraria de la Torre de Babel: la diseminación y confusión de lenguas.

En la tradición maya, el poder creativo del lenguaje divino y la confusión de lenguas como castigo divino también se revelan a través de su mitología. En el *Popol vuh* o el *Libro del Común*, texto que descifra Tzinacán, aparece la fábula de los niños gemelos que juegan a la pelota con los dioses del mundo subterráneo, los señores de Xibalba. Al ser desmembrado uno de los gemelos, su hermano intenta recuperar las partes de su cuerpo y la única manera de lograr esto es *pronunciar* bien todos los nombres de las partes de su anatomía. No logra hacerlo y, por lo tanto, pierde la partida y su hermano muere con sólo la nariz y las orejas restituidas.

El ultraje del lenguaje y su diseminación y confusión como castigo divino *nulli secundus* crean en el ser humano el insaciable anhelo de volver a la totalidad, de recuperar aquel lenguaje primordial cuyos rasgos fragmentados forman una parte de cada lengua humana, pero cuyo poder divino subyace sólo en su consolidación y, como hemos visto en la cultura maya-quiché, en su articulación. La revelación de que somos apenas un fragmento de lo que fueron nuestros progenitores —seres incompletos muy parecidos al desmembrado gemelo maya— inspira la constante búsqueda del reencuentro, de la reunión. A la vez, son precisamente estas huellas fugitivas de un lenguaje primordial las que nos presentan la posibilidad de un ser todopoderoso, creador de un lenguaje sagrado, productivo.

Hasta cierto punto, se puede argumentar que en este relato maya, los mexica, y luego los españoles, encabezados por el Huitzilopochtli español, Pedro de Alvarado, representan una fuerza que produce una subversión del lenguaje de los maya —es decir, una faceta del lenguaje humano— alejándolo aún más de su estado primordial y divino. Si analizamos el nombre Tzinacán vemos que significa “murciélago en nahuatl, nombre que los mexicanos dieron al rey cakchiquel Ahpozotzil y que los españoles convirtieron en Sinacán” (Recinos 287). Esta violación del nombre personal ha desposeído al mago de su identidad, al reducir el sentido de su nombre al nivel de un simple animal funesto que ya no tiene las mismas asociaciones religioso-culturales que antes tenía. Rest afirma que “a Borges le fascina esa actitud que tienen los nombres personales de borrar la realidad de los individuos a quienes designan, para convertirse en ficciones verbales autónomas” (97). En el sentido cósmico, es el mismo dios quien ha borrado nuestra realidad al imponer el lenguaje como único recurso humano para interpretar el mundo. Claro está, en el caso de Tzinacán, no solamente ha sido trocado en ficción verbal, sino que al nivel personal y cultural se ha perdido a sí mismo al perder su propio lenguaje, el que los ha creado a él y a su pueblo.

Es precisamente la recuperación de un lenguaje primordial y la unión

con lo divino lo que el sacerdote maya intenta lograr. Lo hace a través de su larga meditación en la celda de una prisión que, como el mismo lenguaje, le ha traicionado al encarcelarlo dentro de sus paredes herméticas pero insondables. El narrador describe su entorno:

La cárcel es profunda y de piedra; su forma la de un hemisferio casi perfecto, si bien el piso (que también es de piedra) es algo menor que un círculo máximo, hecho que agrava de algún modo los sentimientos de opresión y vastedad. (115)

Como la limitación del lenguaje humano que, aunque estéril, engendra una concatenación infinita de asociaciones implícitas, el “hemisferio casi perfecto” que encierra a Tzinacán sugiere una metáfora del lenguaje mundano. No es otra la “opresión” del mismo lenguaje que, como hemos visto, da lugar a una desconcertante posibilidad de “vastedad”. Esta vastedad es, en sí, la de un lenguaje primordial, un lenguaje que de manera explícita crea todo lo que hay en el mundo y el firmamento (incluso a él). Según Jaime Giordano, la celda constituye la mitad superior de una esfera no cortada precisamente en su centro, sino un poco antes de llegar a él (109). Para Giordano, la configuración de la cárcel

significa que las curvas laterales no llegan a constituir vertical, sugiriéndose en cambio una apertura parabólica que fácilmente puede proyectar una dimensión infinita. Es de este modo una especie de cielo raso en forma de bóveda esférica, pero cuyos ángulos laterales con el piso no descienden nunca verticalmente. Lo mismo ocurre con el firmamento estelar: la perspectiva del hombre en la tierra ve extenderse el cielo tras los horizontes antes de que pueda presentirse su caída vertical en el vacío. En este sentido,... la cárcel se presta idealmente a un proceso de cosmización. (109-10)

Más que un microcosmos del universo hundido en las entrañas de la tierra (una especie de *aleph* telúrico), esta cárcel representa la sombra —el llamado espejo en la oscuridad— del lenguaje primordial, que, como hemos visto, constituye la única realidad cognoscible por parte del ser humano y que representa en sí una mortaja que cubre el rostro de la verdad. Al mismo tiempo, la estructura de la celda crea la posibilidad de avistar lo divino, o la “dimensión infinita” y, por lo tanto, aprehender el Verbo. No obstante, esta experiencia, descrita como una “caída vertical en el vacío”, quizás niega la existencia de algo superior a nuestro mundo de signos —es decir, la posibilidad de algo más allá de este universo de símbolos apócrifos que encierran una verdad inescrutable.

De modo que Borges pone en tela de juicio la posibilidad de una estructura unificadora que serviría para verificar cualquier fenómeno percibido por el ser humano. Por otra parte, se puede argumentar que la prisión crea la posibilidad de engendrar precisamente lo que Tzinacán desea lograr —este llamado “proceso de cosmización”— o si no, por lo menos sugiere

un vislumbre de una supra-realidad creadora del ser humano, su ambiente y, claro está— su lenguaje. Es esta reducción de la filosofía humana a través del lenguaje (al llevarla a sus límites racionales) lo que la vuelve irracional e imposible sino dentro del mundo fantástico creado por Borges.

La celda está dividida en dos partes y el sacerdote la describe así: “de un lado estoy yo, Tzinacán, mago de la pirámide de Qaholom que Pedro de Alvarado incendió; del otro hay un jaguar, que mide con secretos pasos iguales el tiempo y el espacio del cautiverio” (115). Esta demarcación ilustra la división bipartita entre lo humano y lo divino incorporado en el prisionero y el jaguar respectivamente. El mago es el vicario del dios (por ser el último intérprete de su lenguaje) en la tierra mientras el jaguar es el eterno representante de la tierra y sus habitantes en el dios: es el verbo encarnado. De esta manera, se puede observar un tema que sirve para unir la colección de cuentos; la existencia del algo finito que encierra lo infinito y que, de manera explícita y simultánea, engendra todo lo que hay en el universo (el Aleph).

Para Borges, el tigre y el jaguar poseen algunos atributos que podemos llamar divinos, los cuales nos ayudarán a comprender de qué manera se puede considerar este animal selvático como una especie de verbo encarnado. Ejemplos de esta particular dimensión del tigre se encuentran en algunos poemas y cuentos de las colecciones tituladas *El oro de los tigres* y *El hacedor*.

En primer lugar, podemos señalar que el felino representa una entidad que ignora, o niega, el encarcelamiento que constituye su preconcebido e inalterable destino. En el poema titulado “La pantera” observamos esta noción: “Tras los fuertes barrotes la pantera/ Repetirá el monótono camino/ Que es (pero no lo sabe) su destino/ De negra joya, aciaga y prisionera” (1112).

Este “monótono camino” luego se aplica a la formación preconcebida e irremediable del cosmos: “En vano es vario el orbe. La jornada/ Que cumple cada cual ya fue fijada” (1112). El hombre, aunque reconozca este encarcelamiento ignorado por el jaguar, intuye que, al mismo tiempo, el animal posee algo mágico —un secreto deseado por parte del ser humano. En el poema “A un gato”, vemos con claridad este fenómeno: “Por obra indescifrable de un decreto/ Divino, te buscamos vanamente;/ Más remoto que el Ganges y el poniente,/ Tuya es la soledad, tuyo el secreto” (1135). Aunque no lo reconozca (y allí está la clave), este tigre es el dueño de los sueños de una realidad hermética e inalcanzable por parte del ser humano: “En otro tiempo estás. Eres el dueño/ De un ámbito cerrado como un sueño” (1135).

Es precisamente porque el tigre es un ser taciturno y no posee ningún lenguaje referencial como el de los hombres que le es posible lograr la literal incorporación a lo divino. En “El otro tigre” Borges hace una aseveración parentética que revela esta noción: “(En su mundo no hay nombres

ni pasado/ Ni porvenir, sólo un instante cierto)” (824). Cuando el hombre trata de recrear, o de conjurar lo que representa el jaguar en ambos sentidos, físico y mágico, es siempre en vano porque cualquier concepto que tengamos de este animal en el primer plano (físico) tiene que pasar por la estéril herramienta temporal que es el lenguaje humano. En el mismo poema, Borges reflexiona: “Que el tigre vocativo de mi verso/ Es un tigre de símbolos y sombras,/ Una serie de tropos literarios/ Y de memorias de la enciclopedia” (824).

Concluye con la revelación de que “Sombra, pero ya el hecho de nombrarlo/ Y de conjeturar su circunstancia/ Lo hace ficción del arte y no criatura/ Viviente de las que andan por la tierra” (825). Este otro está más allá del lenguaje y Borges intenta predecir su esencia:

Un tercer tigre buscaremos. Este  
Será como los otros una forma  
De mi sueño, un sistema de palabras  
Humanas y no el tigre vertebrado  
Que, más allá de las mitologías,  
pisa la tierra. (825)

Asimismo, el tigre (o jaguar o pantera) incorpora literalmente todo lo que desea lograr el escritor —es de este modo una suerte de *aleph* en sí: el Verbo encarnado que Borges asocia con el animal en varias ocasiones. En “La escritura del Dios” tal relación se revela a Tzinacán cuando reconoce que el mensaje divino había sido confiado a la piel del jaguar que era, como recuerda, un atributo del dios.

Eileen M. Zeitz sostiene que al sacerdote “en vez de la muerte le queda, como a él mismo le queda entrever, una especie de limbo, que ahora también será su cárcel” (649). Quizás, es el silencio lo que reina en este momento extático y lo que constituye el único remedio para la confirmación de esta unión cósmica. Claro está, este remedio destruye lo físico para rescatar lo esencial y de esta manera revela el lenguaje divino como la única esperanza para el ser humano en la vida terrestre, y la definitiva condena del individuo (corpóreo) cuya superación permite la reunificación del espíritu fragmentado con la totalidad. Rehusar pronunciar las “catorce palabras casuales” es evidencia de este silencio por parte de Tzinacán, que sirve para romper la tela que le separa del dios al no interponer ninguna articulación entre él y su numen, si ahora estas dos palabras se distinguen.

La convicción de ser el “último sacerdote del dios” facilita esta unión divina y es lo que le incita a romper la mortaja estéril del lenguaje humano. Al ser, en su opinión, el último representante del dios, es al mismo tiempo el último portavoz del numen que, sin la presencia de Tzinacán, se quedaría atrapado dentro de su muda inscripción. O sea, sin la posibilidad de un intermediario hermenéutico, el dios, encadenado en su divina sintaxis,

no puede influir en la esfera de lo humano. De ahí la presencia de intermediarios creados a su imagen como lo fueron Mercurio y Moisés en la tradición occidental y el mismo Tzinacán, sacerdote del dios y descifrador del *Popol vuh* —la sagrada historia de los maya-quiché.

El dios, en su divina sabiduría, ha confiado a la piel del jaguar —animal sagrado de los maya por habitar las cavernas del centro de la tierra— y no a la tenue existencia de una montaña, un río, o incluso el firmamento la procreación de este mensaje. El jaguar incorpora la permanencia del tiempo en la generación que avanza a la par con el desarrollo irremediable del tiempo y, por consiguiente, con nosotros mismos. Como atributo del dios, el tigre lleva el mensaje en la piel, formando una red eterna del dibujo del dios. Esta revelación se confirma a través de una reflexión creativa por parte del mago:

Imaginé la primera mañana del tiempo, imaginé a mi dios confiando el mensaje a la piel viva de los jaguares, que se amarían y se engendrarían sin fin, en cavernas, en cavernales, en islas, para que los últimos hombres lo recibieran. (117)

Es importante señalar que esta revelación mística sólo viene a través de la imaginación —la cual constituye la única facultad humana capaz de crear un mundo, quizá un universo, aunque implícito y fantástico, pero real en la mente del creador.

Sin embargo, la razón detrás de tal esquema eterno es escurridiza porque el mismo Tzinacán, último portavoz del dios, rehusa pronunciar las palabras que remediarían el daño que han sufrido él y su pueblo. Tal vez las catorce palabras que constituyen su negación son, como hemos sugerido, precisamente las “catorce palabras casuales” legadas a Tzinacán. Lo único que presenciamos es su reivindicación al comprender el plan universal incorporado en una rueda que “Entretejidas, la formaban todas las cosas que serán, que son y que fueron, y yo era una de las hebras de esa trama total, y Pedro de Alvarado, que me dió tormento, era otra” (120).

Es posible demostrar que las palabras humanas articuladas por Tzinacán se parecen mucho al vocablo de dios por constituir un fragmento de la totalidad que es el lenguaje sagrado. Tanto en la tradición judeo-cristiana como en la de los maya-quiché, el dios (o los dioses) se rinde a la palabra para crear. Sólo hay que considerar la frase creativa divina *fiat lux* o pensar en los diez mandamientos (escritos) revelados a Moisés para observar esto en la tradición occidental. Según Rafael Girard, en el *Popol vuh*, el llamado *Libro del Común* mencionado por Tzinacán,

la palabra divina implica creación instantánea o cosa hecha, lo que se dice está hecho o ha de hacerse, por lo tanto, Palabra es sinónima de Poder y Acción (sic), esas normas mágicas ejemplificadas por los dioses creadores constituyen aún el fundamental de la magia sacerdotal

chortí. Basta, en efecto, que el pluviomago diga acertadamente lo que debe de ser, para que esto sea. (30)

Existe, de alguna manera, una relación íntima entre el mensaje confiado a la especie (en este caso, el jaguar) y la inscripción de la pirámide de Qaholom que “acaso [él] había visto miles de veces” (117). Curiosamente, Qaholom significa “el dios padre que engendra los hijos, del qahol, hijo del padre, qaholah, engendrar” (Recinos 86). Qaholom, en su capacidad como creador, ha engendrado las especies y, por lo tanto, las generaciones que son, en este relato, las del sagrado jaguar. De modo que se puede considerar el jaguar como la llama inmortal que asegura la continuación de la raza maya-quiché.

Michael Karl Schuessler  
University of California, Los Angeles

#### NOTAS

1. El cuento estudiado forma parte del libro *El Aleph*, publicado por vez primera en 1957. Utilizamos en este trabajo la edición de 1971 y todas las citas del cuento corresponden a la misma. Las citas de otros textos de Borges corresponden a la edición de las *Obras Completas* de 1985 (ver Obras Citadas).

2. En el cuento del mismo nombre Borges define el Aleph así: “Este, como es sabido, es la primera letra del alfabeto de la lengua sagrada... Para la Cábala, esa letra significa el En Soph, la ilimitada y pura divinidad; también se dice que tiene la forma de un hombre que señala el cielo y la tierra, para indicar que el mundo inferior es el espejo y es el mapa del superior; para la Mengenlebre, es el símbolo de los números transfinitos, en los que el todo no es mayor que alguna de sus partes” (167-8). Notamos aquí la tenue relación entre el mundo humano (inferior) y el mundo divino (superior) creada a través de una letra vista en la forma de una figura humana. El alfabeto humano constituye un reflejo (o, en términos platónicos, una sombra) del lenguaje divino mientras que el hombre sirve como vínculo entre los dos. También sugiere la noción borgeana del poder que ejerce la letra sobre el ser humano, creando su propia existencia.

3. El nominalismo, en términos muy generales, propone que la mente es incapaz de conceptualizar ninguna noción que corresponda a un término universal o general. El lenguaje, que intenta reproducir precisamente aquellos términos, sería ejemplo por antonomasia del intento de hacer que un concepto (el signo) corresponda a su referente (significado). Y siendo esto imposible, nos remite a la conclusión de que no hay verdad alcanzable a través de una herramienta tan inadecuada como el lenguaje humano.

4. Un ejemplo que ilustra muy bien este anhelo es la conocida frase de Rimbaud: “Je est un autre”. Recordemos, sin embargo, que el acto de modificar el sentido a través de la manipulación sintáctica implica, simplemente, tejer una frase original con el mismo hilo que, como ya hemos señalado, no crea una realidad verdadera sino que recrea el mismo mito de la verdad como es percibido por el discurso humano. De modo que la frase de Rimbaud no constituye un nuevo acercamiento a la “verdad” sino una modificación del artificio que impide su aprehensión.

5. Véase Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976).

6. La palabra *explícito* proviene del latín (*explicare* que significa *doblado para fuera* mientras que *implícito* significa *doblado hacia adentro*). Nótese los conceptos de esconder y revelar que se observan en los dos ejemplos, conceptos que describen muy bien la diferencia entre el lenguaje humano y divino.

OBRAS CITADAS

- Borges, Jorge Luis. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1985.
- . *El Aleph*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1971.
- Giordano, Jaime. "Forma y sentido de 'La escritura del dios' de Jorge Luis Borges". *Revista Iberoamericana* 78 (1972): 105-15.
- Girard, Rafael. *El Popol-Vuh: fuente histórica* (tomo 1). Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1952.
- Norris, Christopher. *Deconstruction: Theory and Practice*. London: Routledge, 1982.
- Recinos, Adrián. *Popul-vuh, las antiguas historias del quiché*. México: Fondo de Cultura Económica, 1947.
- Rest, Jaime. *El laberinto del universo*. Buenos Aires: Ediciones Librerías Fausto, 1976.
- Rivers, Elias L., ed. *Poesía lírica del Siglo de Oro*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1984.
- Steiner, George. *Language & Silence*. New York: Atheneum, 1982.
- Zeitz, Eileen M. "'La escritura del dios': Laberinto literario de Jorge Luis Borges". *Revista Iberoamericana* 100 (1977): 645-655.