

# TZINACÁN PRISIONERO EN LA JAULA DEL LENGUAJE: SECRETO Y SIGNIFICACIÓN EN “LA ESCRITURA DEL DIOS”

Camilo Hernández Castellanos

This running against the walls of our cage is  
perfectly, absolutely hopeless.

Ludwig Wittgenstein, *A Lecture on Ethics*

Se ha convertido en un lugar común afirmar que uno de los temas recurrentes en la obra de Borges es la exploración de las posibilidades y límites del lenguaje. Lugar común no sólo por lo frecuente de la afirmación y por la importancia de algunos de los estudios en los que ya se ha explorado esta temática, sino también porque en cierta medida esto se puede decir de cualquier autor o incluso de la literatura en general (cuyo objeto parecería ser, precisamente, la exploración de los límites del lenguaje).<sup>1</sup> Lo mismo podría también sostenerse de gran parte de la filosofía, y particularmente de la del siglo XX: de Wittgenstein a Derrida, el siglo que acaba

---

1 Dentro de las más importantes propuestas que han situado al lenguaje como elemento central en la interpretación de la obra de Borges deben mencionarse: *Out of Context* (1993), en donde Daniel Balderston explora los complejos procesos de referencialidad en Borges mediante el seguimiento de la relación entre ficción y representación material e histórica; *Signs of Borges* (1994), en donde Sylvia Molloy no sólo estudia la tensión generada en la intersección entre significación y falta de significación en la literatura de Borges, sino que además la caracteriza como su marca determinante; “El último cuento de Borges” (*Formas breves* 1999) y “¿Qué es un lector” (*El último lector* 2005) donde Ricardo Piglia indaga en algunas de las diversas relaciones que Borges entabla entre lectura y construcción de sentido.

de pasar está marcado por el estudio de los problemas derivados del descuido en la forma en cómo utilizamos nuestro lenguaje. Este ensayo se enfrenta, entonces, a un lugar común del siglo XX, a una preocupación central de su filosofía y a una materia recurrente en la cuentística de Borges: el lenguaje y sus límites.

El título mismo de “La escritura del dios” (*El Aleph*, 1949) indica que nos enfrentamos a un texto cuya preocupación principal es el lenguaje. Muestra igualmente que nos enfrentamos en este caso a la relación del lenguaje frente al absoluto, a las posibilidades de una escritura divina, e indirectamente, a la imposibilidad de comunicar tal escritura. Nos enfrentamos entonces, a la esencia misma del *secreto* entendido como aquello que no se debe o puede comunicar.

Mediante la recreación de las posibilidades de una posible escritura divina “La escritura del dios” explora las dimensiones posibles del secreto en al menos dos niveles: en cuanto dimensión ética (aquello que no se debe decir), y en cuanto dimensión lógica (aquello que no se puede decir). En “La escritura del dios” estas dos dimensiones se mezclan en una unidad mística en la que lo incommunicable se convierte en la esencia de la experiencia de lo trascendente. Una mirada preliminar al argumento del relato nos permitirá precisar los términos de esta preocupación frente al lenguaje, su estructura y los límites significantes implícitos en el secreto.

Tzinacán, mago de la pirámide de Qaholom, ha sido capturado, torturado, y encerrado por conquistadores españoles. Durante su tiempo en prisión, que suponemos dura años, lucha por encontrar una “sentencia divina” escrita por el dios al cual sirve. Tras una larga y desesperada búsqueda espiritual, Tzinacán experimenta una visión mística luego de la cual le ocurre aquello que no puede “olvidar ni comunicar” (OC 1: 598): le es revelada la frase escrita por su divinidad. Esta frase, tal y como habían previsto sus predecesores, es un ensalmo que otorga omnipotencia. En ella está contenido todo el universo. Verla implica conocer en el sentido más profundo el mundo y sus motivos. Es por ello que Tzinacán puede expresar maravillado: “Vi el universo y vi los íntimos designios del universo” (OC 1: 599). Paradójicamente, Tzinacán se niega a pronunciar esta frase divina a pesar de que hacerlo le devolvería su libertad, la posibilidad de reconstruir la pirámide de su dios (incendiada por sus captores), vengar a su pueblo, y devolverle su antiguo esplendor. El relato termina con Tzinacán encerrado

en su celda, esperando una larga prisión y una muerte miserable mientras guarda el secreto de la escritura divina en el más incomprensible silencio.

¿Por qué razón Tzinacán se niega a pronunciar la frase que ha estado buscando por tan largo tiempo y con esfuerzo tan grande? ¿Por qué espera en prisión su muerte sin pronunciar la frase que le daría poder para cambiar el curso de su historia personal y la de su pueblo? ¿Puede pensarse esta frase como prototipo del secreto en general, paradigma de la palabra en última instancia incommunicable?

La hipótesis defendida en este ensayo es que el silencio de Tzinacán puede entenderse a la luz de la exposición del lenguaje realizada en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. En este, su primer libro, Ludwig Wittgenstein se propone delinear los límites del lenguaje con sentido. En la introducción del *Tractatus* se afirma que todo el sentido del libro puede resumirse brevemente: “lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar” (11).<sup>2</sup> En el transcurso de este ensayo se argumentará que de acuerdo a la visión del lenguaje defendida en el *Tractatus*, lo que sucede a Tzinacán es un impedimento lógico: existen cosas acerca de las cuales “no se puede hablar” significativamente, y por tanto, es forzoso dejar pasar en silencio. La sentencia divina descifrada por Tzinacán es precisamente una de estas cosas de las cuales “no se puede hablar” al estar por fuera de los límites del lenguaje. La sentencia divina constituiría la esencia misma del secreto (lo incommunicable), y Tzinacán se hallaría prisionero no sólo en la jaula de sus captores españoles, sino también, y aún con mayores restricciones, en la “jaula” de la lógica interna del lenguaje signifiante.

Para sustentar la validez de esta hipótesis, 1. se examinarán los lazos entre los límites del lenguaje y los límites de la subjetividad, mostrando igualmente la relación de estos límites con el secreto, 2. se argumentará que tanto en el *Tractatus* como en “La escritura del dios”, dado que los límites del mundo son al mismo tiempo los límites del lenguaje —y estos a su vez son los límites de lo que puede pensarse—, los intentos por ir más allá de ellos a través de la experiencia mística o trascendente serían desesperados y finalmente inútiles.

2 “Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen” (10).

Si las anteriores presuposiciones son correctas no resulta inexplicable que Tzinacán se niegue (¡o no pueda!) pronunciar la sentencia divina. Su misterioso silencio respondería a la imposibilidad lógica de expresar aquello que se ubica fuera de los límites del lenguaje con sentido. Estos límites no sólo marcarían y condicionarían el secreto en “La escritura del dios”, sino adicionalmente (dado que son al mismo tiempo del mundo, del pensamiento y del sujeto), implicarían un ordenamiento lógico (una estructura interna del lenguaje) así como una serie de limitaciones ontológicas y epistemológicas (en cuanto muestran la imposibilidad tanto de la aprehensión absoluta del mundo como de su expresión). Por ello, el secreto de Tzinacán se convertiría en paradigmático de la forma en como se articulan las narraciones que giran alrededor de la imposibilidad del develamiento de un secreto. Dentro de estas narraciones se incluyen no sólo las pertenecientes a lo que de modo más general conocemos como literatura, sino también algunas constitutivas de prácticas (como las religiosas, las místicas o las mitológicas) fundamentadas en la imposibilidad de la comunicación de un enunciado primordial.<sup>3</sup>

### I. WITTGENSTEIN Y LOS LÍMITES DE LA ENUNCIACIÓN

Intentando aclarar el significado del *Tractatus*, Wittgenstein envía a Bertrand Russell, el 19 de agosto de 1919, una carta en la cual declara:

El punto principal [del *Tractatus*] es la teoría de qué puede ser expresado [ *gesagt* ] mediante proposiciones –por ejemplo mediante el lenguaje– (y lo que puede ser *pensado*, que viene a ser lo mismo) y qué no puede ser

3 En el contexto específico de “La escritura del dios” la más importante de estas narraciones es el *Popol Vuh*. El relato de Borges da múltiples referencias que apuntan a esta relación. Por ello en “Criptogram and Scripture” Daniel Balderston propone una reconstrucción de lo que Borges habría sabido en 1949 sobre la cultura Maya, las circunstancias del Tzinacán histórico, y la cosmogonía expuesta en el *Popol Vuh*. Con esto pretende llenar las referencias culturales del relato avanzando una propuesta interpretativa a partir de ellas. En este contexto, el silencio de Tzinacán se explica a partir de las características particulares de la función social del sacerdote (Tzinacán) y de la visión cósmica del *Popol Vuh*. Si mi hipótesis de trabajo es correcta, la interpretación de Balderston y la mía no se excluyen, por el contrario: el *Popol Vuh* y “La escritura del dios” compartirían, precisamente, el ser narraciones articuladas a través de la experiencia de lo sagrado y mítico en relación a su posible comunicabilidad. Para un análisis de las mencionadas referencias al *Popol Vuh* presentes en “La escritura del dios” ver Balderston (esp. 70, 74, 76, 80).

expresado mediante proposiciones, sino sólo mostrado [*gezeigt*], lo cual [...] es el problema principal de la filosofía. (citado en *El deber de un Genio* 163)<sup>4</sup>

En el mismo sentido en la introducción al *Tractatus* Wittgenstein afirma:

El libro quiere [...] trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable). Así, pues, el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo. (11)<sup>5</sup>

El objetivo del *Tractatus* es establecer los límites del lenguaje significativo y a través de esta delimitación excluir aquello que carece de sentido. Esta delimitación se presenta como la llave para la solución de todas las paradojas del pensamiento en cuanto determina lo que tiene sentido y aquello que carece de él, y por tanto, debe dejarse pasar en silencio.

Resulta sorprendente que para Wittgenstein la tarea de establecer los límites del lenguaje significativo implique, simultáneamente, delinear desde dentro la esfera de las cosas que él considera más importantes y que no pueden expresarse por estar por fuera de estos límites. Estas cosas incluyen los valores éticos, el juicio estético, el sentimiento religioso. “Mi trabajo”, afirma Wittgenstein en una carta enviada a Ludwig von Ficker, “consta de dos partes: lo [...] escrito, y todo lo que *no* he escrito [...] esa segunda parte es la más importante. Mi libro delimita la esfera de la ética desde dentro [...] he conseguido en mi libro poner todo en su lugar al permanecer en silencio acerca de ello” (citado en Monk, 176-77).<sup>6</sup> Para

---

4 “Die Hauptsache ist die Theorie über das, was durch Sätze -- d.h. durch Sprache -- gesagt (und, was auf dasselbe hinausläuft, *gedacht*) und was nicht durch Sätze ausgedrückt, sondern nur gezeigt werden kann. Dies ist, glaube ich, das Hauptproblem der Philosophie” (*Briefe* 88).

5 “Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müssten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müssten also denken können, was sich nicht denken lässt). Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein” (10).

6 “Mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige. Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt [...] Alles

Wittgenstein la esencia misma de las expresiones místicas, éticas y religiosas es “su falta de sentido” y lo único que se pretende al emplearlas es “ir *más allá* del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo”. Cuando estas expresiones son utilizadas se está intentando “arremeter contra los límites del lenguaje [...] arremeter contra las paredes de *nuestra jaula*” (*Conferencia de ética* 43; énfasis míos).<sup>7</sup> La utilización de estas expresiones constituye un intento inútil por sobrepasar los límites del lenguaje significativo. Nos encontramos prisioneros en la jaula de nuestro lenguaje, anhelantes de medios de expresión que no poseemos. Pero, ¿por qué?

Para responder a esta pregunta es necesaria una breve exposición de la ontología defendida en el *Tractatus* y de la concepción del lenguaje que se sigue de ella.<sup>8</sup>

El *Tractatus* sostiene que el mundo es la totalidad de los hechos, que a su vez consisten en la existencia de lo que en el original alemán es llamado “Sachverhalten”, y que ha sido traducido al inglés como “atomic facts” o “states of affairs”, y al español como “estados de cosas”. En palabras de Wittgenstein: “El mundo es todo lo que es el caso” y “Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas” (1 & 2 [15]).<sup>9</sup> Los “estados de cosas” están compuestos de objetos simples, cada uno de los cuales puede ser nombrado. Estos nombres pueden ser combinados significativamente de maneras que expresen proposiciones elementales. Cada proposición elemental es lógicamente independiente de todas las otras y cada

---

das, was *viele* heute *schwefeln*, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige” (*Briefe* 96). Ludwig von Ficker (1880-1967) era editor del periódico cultural *Der Brenner* y director de una pequeña casa editorial en la que Wittgenstein, infructuosamente, intentó publicar el *Tractatus*. Esta carta debe leerse entonces, como la de un autor explicando el texto a su posible editor para publicación.

7 “I see now that these nonsensical expressions were not nonsensical because I had not yet found the correct expressions, but that their nonsensicality was their very essence. For all I wanted to do with them was just to go beyond the world and that is to say beyond significant language. My whole tendency and, I believe, the tendency of all men who ever tried to write or talk Ethics or Religion was to run against the boundaries of language. This running against the walls of our cage is perfectly, absolutely hopeless” (“A Lecture on Ethics” 12; original en idioma inglés).

8 La exposición que se hace aquí se basa en la realizada por Ayer (17-18).

9 “Die Welt ist alles, was der Fall ist” y “Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten” (14).

una figura un posible “estado de cosas” que constituye su sentido. El hecho de que cada una de ellas sea lógicamente independiente significa que para dar una descripción completa de la realidad uno tendría que decir cuáles de ellas son verdaderas y cuáles falsas. En otras palabras, la realidad en el *Tractatus* consiste en la respectiva existencia o no existencia de todos los posibles estados de cosas, y el mundo es “la totalidad de los estados de cosas que se dan efectivamente” (2.04 [23]).<sup>10</sup>

No todas las proposiciones significantes son elementales. Existen también proposiciones compuestas, que se forman a partir de proposiciones elementales por el uso de los operadores lógicos (negación, disyunción, conjunción). El resultado de esto es que la verdad de todas las proposiciones significantes que no son ellas mismas elementales depende de la existencia de las proposiciones elementales que las forman. Si una serie de signos falla en expresar una proposición elemental o una proposición compuesta, entonces no expresa ninguna proposición en lo absoluto, y por tanto, es un sinsentido.

Es por lo anterior que Tzinacán no podría haber expresado la sentencia divina escrita en la piel del jaguar. Una sentencia escrita por la divinidad no puede ser pensada ni como proposición elemental ni como compuesta por proposiciones elementales verdaderas o falsas. Y esto porque una proposición que exprese “el universo y los íntimos designios del universo” estaría ubicada, paradójicamente, en los dos límites extremos del lenguaje con sentido.

De acuerdo al *Tractatus* existen dos proposiciones límite: las contradicciones y las tautologías. Las contradicciones tienen la forma general “P y no P”: son aquellas proposiciones que afirman y niegan, simultáneamente, un estado contingente y particular de hechos. Por ello, entran en conflicto lógico con las posibles disposiciones que un estado de cosas particular pueda tener en un momento determinado. Un ejemplo sencillo de contradicción sería la proposición: “justo ahora mi perro Paco está durmiendo encima del sofá de la sala y no está durmiendo encima del sofá de la sala”. No es posible imaginar un estado de cosas que se corresponda con la situación descrita por esta, o cualquier otra

10 “Die Gesamtheit der bestehenden Sachverhalte ist die Welt” (22).

contradicción. De hecho, las contradicciones son lógicamente inviables en cualquier mundo posible (pensable): describen estados de cosas “imposibles lógicamente”.<sup>11</sup>

La tautología, por otra parte, es una proposición que concuerda con cualquier disposición pensable de estados de cosas. Un ejemplo típico sería: “el triángulo tiene tres lados”. Esta proposición no afirma nada acerca del triángulo, pues lo que se predica está ya contenido en él mismo, en su definición. Puede también decirse que una tautología es necesaria lógicamente en cualquier mundo posible (pensable). Las tautologías no son en rigor verdaderas o falsas, sólo muestran el límite mismo sobre el que se establece lo que es verdadero o falso. La afirmación: “El triángulo no tiene tres lados” demuestra no ignorancia en geometría, sino simplemente, que quien afirma esto no entiende la forma en como se utiliza la palabra “triángulo” (su estructura lógica). Si se llega a entender cómo se utiliza esta palabra no se puede afirmar, lógicamente, que tiene cuatro lados.

El problema está en que una oración divina es, simultáneamente, tanto una tautología como una contradicción, y expresaría todas las cosas no sólo existentes (los estados de cosas que efectivamente suceden) sino posibles (en el sentido lógico y causal del término), al tiempo que las cosas no existentes pero posibles (en el sentido lógico y causal del término). Una proposición divina se auto-cancela. Algo es sólo posible en relación a lo que no es posible. “Mi perro Paco está en el sofá” es una proposición po-

11 En el *Tractatus* la contradicción se ejemplifica así: “Que dos colores [...] se encuentren simultáneamente en un punto del campo visual, es imposible, lógicamente imposible, porque lo excluye la estructura lógica del color [...] La afirmación de que un punto del campo visual tenga dos colores diferentes al mismo tiempo es una contradicción” (“Dass z. B. Zwei Farben zugleich an einem Ort des Gesichtsfeldes sind, ist unmöglich und zwar logisch unmöglich, denn es ist durch die logische Struktur der Farbe ausgeschlossen [...] Die aussage, dass ein Punkt des Gesichtsfeldes zu gleicher Zeit zwei verschiedene Farben hat, ist eine Kontradiktion”; 6.3751). Es significativo que el Wittgenstein del *Tractatus* se ocupe sólo de la contradicción lógica y no de la epistémica (ejemplo de la cual sería la contradicción: “mi perro Paco está durmiendo encima del sofá de la sala pero yo no lo creo”). En su filosofía tardía Wittgenstein por el contrario dedicará gran atención al más famoso ejemplo de tales contradicciones, la paradoja de Moore (“It’s raining outside but I don’t believe that it is”), utilizándola en el análisis de la diferencia entre certeza y creencia (*On Certainty*), contenido y expresión, uso y significación (*Philosophical Investigations*) etc. Probablemente este detalle ejemplifique el más grande cambio de paradigma entre el primer y segundo Wittgenstein. En el Apéndice se dirá más sobre las implicaciones de este cambio para el análisis de “La escritura del dios”.



sible porque puede que Paco no esté en el sofá; si efectivamente Paco está en el sofá es, entonces, una oración no sólo posible sino verdadera; si es falso que Paco esté en el sofá, entonces, es una proposición falsa pero aún posible. Pero una proposición que contenga todas las proposiciones del universo no tendría cómo corroborarse, no tendríamos la relación con la cual puede verificarse. No existe el “no universo”, el estado contra-factual sobre el cual podamos validar nuestro “universo”; no existe el opuesto sobre el cual nuestra proposición se pueda presentar como válida. Una oración que contenga el universo contiene no sólo lo que efectivamente sucede sino aquello que podría lógicamente haber sucedido (“la cadena de causas y efectos”) y, por ello, se extendería infinitamente, incluso afirmando estados de cosas contradictorias. Al expresar el universo entero, la oración divina se cierra en sí misma con los dos tipos de oración límite. Tautológica y contradictoria al mismo tiempo, una oración divina es una pesadilla de la razón, y va más allá de los límites de lo pensable y expresable.

## II. TZINACÁN Y EL ENIGMA DEL SECRETO

Para clarificar las particularidades del lenguaje, la importancia del secreto dentro de “La escritura del dios”, y su relación con el *Tractatus*, es necesaria una reconstrucción más detallada del argumento del relato. Tenemos al mago Tzinacán, prisionero en la pirámide de Qaholom, conquistada e incendiada por Pedro de Alvarado. A pesar de ser torturado sucesivamente, Tzinacán permanece en silencio: “los hombres que bajaron de altos caballos me castigaron con metales ardientes para que revelara el lugar de un tesoro escondido. Abatieron, delante de mis ojos, el ídolo del dios, pero éste no me abandonó y me mantuve silencioso entre los tormentos” (OC 1: 596). Ese silencio ocasiona que Tzinacán sea arrojado a la oscuridad de una celda profunda y semicircular, sabiendo que ya no la dejará en su “vida mortal” (OC 1: 596). En una celda contigua a la suya camina un jaguar también encarcelado. Tzinacán, “urgido por la fatalidad de hacer algo, de poblar de algún modo el tiempo”, recurre a su memoria intentando recordar “todo lo que sabía” (OC 1: 596), hasta que un día recuerda una tradición antigua.

Era una de las tradiciones del dios. Éste, previniendo que en el fin de los tiempos ocurrirían muchas desventuras y ruinas, escribió el primer día de la Creación una sentencia mágica [...] 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. (OC 1: 596-97)

Tzinacán también recuerda que al descifrar la sentencia este elegido ganará omnipotencia para dominar o cambiar el curso de la historia. El encierro no desanima a Tzinacán, quien dedica todo su tiempo y esfuerzo intentando encontrar la sentencia divina. Finalmente, descubre que ella está escrita en la piel de su compañero de prisión:

Recordé que el jaguar es uno de los atributos del dios. Entonces mi alma se llenó de piedad. Imaginé la primera mañana del tiempo, imaginé confiado el mensaje a la piel viva de los jaguares, que se amarían y engendrarían sin fin, en cavernas, en cañaverales, en islas para que los últimos hombres lo recibieran. Imaginé esa red de tigres, ese caliente laberinto de tigres, dando horror a los prados y a los rebaños para conservar un dibujo. En la otra celda había un jaguar; en su vecindad percibí una confirmación de mi conjetura y un secreto favor. (OC 1: 597)

Tras un largo esfuerzo intentando comprender el enigma dibujado en las manchas del jaguar, Tzinacán tiene una visión mística de la plenitud del universo:

[V]i una Rueda altísima [...] infinita [...] 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 dio tormento, era otra. Ahí estaban las causas y los efectos y me bastaba ver esa Rueda para entenderlo todo, sin fin. (OC 1: 598-99)

Como resultado (o más bien como parte) de esta visión mística, el sacerdote logra finalmente “entender” lo escrito en la piel del jaguar (OC 1: 599). Son catorce palabras que conforman la sentencia divina y que le bastaría pronunciar para ser omnipotente, y, sin embargo, como ya sabemos, negándose a hablar, espera en silencio, en la oscuridad de su celda, la muerte.

Que muera conmigo el misterio que está escrito en los tigres. Quien ha entrevisto el universo, quien ha entrevisto los ardientes designios del universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas o desventuras,

aunque ese hombre sea él. Ese hombre *ha sido él* y ahora no le importa. Qué le importa la suerte de aquel otro, qué le importa la nación de aquel otro, si él, ahora es nadie. Por eso no pronuncio la fórmula, por eso dejo que me olviden los días, acostado en la oscuridad. (OC 1: 599; énfasis mío)

Shlomy Mualem acertadamente resalta que el silencio de Tzinacán es dentro del relato no sólo el enigma, sino también su clave resolutive (70). La anterior cita es en este sentido importante porque nos brinda la respuesta que el propio Tzinacán da a su silencio. Destaca, 1) el hecho de que haya perdido su identidad, ya no es más él ("*ha sido él*"); 2) la visión holística del universo que cancela cualquier visión parcial o relativa, desde un punto de vista determinado; y 3) la visión de la totalidad, del más allá de los propios límites individuales que anula la voluntad, en tanto la voluntad siempre es individual (de un ser contra o hacia lo que lo rodea).

Igualmente importante dentro del relato es que, debido a su encierro y soledad, la vida de Tzinacán es una vida interior de recuerdos y reflexiones. Más que hechos, la narración refiere la formación de una idea, un descubrimiento interior: la sentencia del dios. No es extraño entonces que gran parte de la reflexión del propio Tzinacán tenga que ver con la naturaleza misma del lenguaje (Mualem 71). Específicamente con la forma que debería tener una sentencia escrita por una divinidad:

¿Qué tipo de sentencia (me pregunté) construirá una mente absoluta? Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra. Consideré que en el lenguaje de un dios toda la palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato. Con el tiempo, la noción de una sentencia divina parecióme pueril o blasfematoria. Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud. Ninguna voz articulada por él puede ser inferior al universo o menos que la suma del tiempo. Sombras o simulacros de esa voz que equivale a un lenguaje y a cuanto puede comprender un lenguaje son las ambiciosas y pobres voces humanas. (OC 1: 597-98)

Dos cosas destacan de esta cita. En primer lugar, el lenguaje del dios es examinado contra el único referente posible, el lenguaje humano. En este, el universo se presenta como fragmentario y diacrónico; en la sentencia

divina en cambio, como absoluto y simultáneo (Muallem 72). La incomunicabilidad de la frase divina se entiende, precisamente, en esta diferencia. Años después, en “Nueva refutación del tiempo” (*Otras inquisiciones*, 1952), el propio Borges sintetizaría el problema de manera clara: “todo lenguaje es de índole sucesiva; no es hábil para razonar lo eterno, lo intemporal” (OC 2: 142).

En segundo lugar, se destaca igualmente la utilización de una idea que es muy importante para Wittgenstein: entender una frase cualquiera implica entender el sistema completo de la cual participa, la imagen del mundo que le da sentido. La clave aquí es que en una escritura divina esta participación en el mundo no se daría implícita sino explícitamente. Al enunciar “el gato está en el tejado” implícitamente se asume que existen unos animales llamados gatos, que pertenecen a cierta familia zoológica, que existen hace más de dos meses, que tienen pelo y, casi siempre, son inofensivos. Se asume también una física particular, la existencia de una fuerza que no permite que los gatos floten encima de los objetos. Finalmente, se asume una imagen de la forma como construimos nuestras viviendas, la necesidad de que éstas estén cubiertas en la parte de arriba, etc., etc. Ahora bien, toda esta información es implícita, no pensamos en ella cada vez que escuchamos la oración, y, sin embargo, entenderla significa entender todo ese trasfondo.<sup>12</sup> “El gato está sobrevolando la casa” es una oración peculiar, precisamente, porque no corresponde con la imagen del mundo de la cual participa nuestro lenguaje. De igual forma la frase “prende el computador y busca en Internet la dirección electrónica del lugar donde venden los pasajes aéreos” no podría ser entendida por alguien nacido en el siglo XVI, pues tal persona no participa de la imagen del mundo en la cual la frase cobra sentido. Todo esto es, desde luego, implícito. Es el trasfondo sobre el cual toda oración toma sentido. Es la imagen del mundo sobre la que el lenguaje se construye. En el lenguaje del dios, en cambio, toda esta información de fondo es simultánea y explícita, y se halla presente en todo vocablo en una cadena que tiende al infinito. La

---

12 La palabra “trasfondo” ha pasado a tener un uso técnico derivado de la obra de John Searle. Aunque la connotación de Searle es similar a la aquí empleada, no se está pretendiendo usarla de forma estricta.

sentencia divina representa la posibilidad de un lenguaje inhumano: un absoluto lenguaje completamente explícito y simultáneo.

Tal vez por esto último, en el relato de Borges la búsqueda del lenguaje del dios implica una búsqueda ontológica. Antes de llegar a la revelación de la sentencia divina Tzinacán entra en un éxtasis en donde llega al entendimiento total: puede ver el universo como una gran “rueda de causas y efectos”. Lo que ve Tzinacán es la totalidad de la causalidad universal. Ve el universo como un proceso culminado, ve la totalidad de los hechos como una unidad y, simultáneamente, ve el lenguaje arquetípico que refleja esa totalidad.

Esta visión es externa; es una visión del universo desde fuera del universo mismo. Esto es debido a que no se puede ver algo como totalidad desde dentro. Ver algo como totalidad implica una distancia frente al objeto que se observa. Es además una visión que como totalidad es cerrada y limitada: el universo entero es una unidad, un todo definido. A este tipo de visión Wittgenstein la llama (siguiendo vocabulario de Spinoza) *sub specie aeterni* y la une a la experiencia mística: “La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico” (6.45 [181]).<sup>13</sup> Tal y como observa Mualem (71), se desprenden dos consecuencias de esta visión “mística”: 1) no se puede expresar. Esta experiencia está más allá de los límites de lo que puede decirse. Es por ello que Tzinacán afirma que le sucedió aquello que no puede ni olvidar ni comunicar (OC 1: 598). No existe un lenguaje concreto que pueda describir el universo como un todo, un lenguaje concreto que sea arquetípico; 2) el observador se convierte en un observador metafísico que no está en el mundo sino en sus límites, sin ninguna subjetividad particular. Así, Tzinacán observa: “yo sé que nunca diré esas palabras, porque ya no me acuerdo de Tzinacán” (OC 1: 599). Y más significativamente: “Quien ha entrevistado el universo, quien ha entrevistado los ardientes designios del universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas o desventuras, aunque ese hombre sea él. Ese hombre ha sido él y ahora no le importa. Qué le importa la suerte de aquel otro, si él, ahora es nadie” (OC 1: 599). No existe realmente *nadie* que pueda hablar. La cadena factual de circunstancias que han producido el estado de cosas

13 “Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes – Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische” (180).

que ha llevado a la destrucción de la pirámide de Qaholom y a la prisión de Tzinacán, son ahora entendidas dentro de un sistema completo, como un todo, como una ordenación infinita de causas y efectos en la cual el propio Tzinacán no es más que una instancia: una “hebra” de una “trama total” (OC 1: 598). La relación entre pensamiento, lenguaje y ser se cierra: el sujeto se diluye en la imposibilidad del conocimiento pleno convertido en secreto incommunicable.<sup>14</sup>

### III. PENSAR Y DECIR

Como se vio, en el *Tractatus* el lenguaje está conformado por proposiciones simples o compuestas a partir de aquellas. La verdad de estas proposiciones radica en que efectivamente existan en el mundo y puedan corroborarse empíricamente. La realidad es la totalidad de los hechos que efectivamente suceden en el mundo, y el lenguaje es un espejo que refleja esta realidad. Hay una correspondencia directa entre hechos y las proposiciones que los describen. Si el lenguaje describe cosas que no son hechos pero que son lógicamente posibles está simplemente afirmando cosas que no son, está haciendo proposiciones falsas. Si el lenguaje en cambio intenta describir cosas que no suceden efectivamente en la realidad y que además no son lógicamente posibles —que no se corresponden con la estructura lógica del lenguaje—, está intentando ir más allá de sus propios límites y se expone al sinsentido. Todo lo que no corresponda con hechos lógicamente posibles debe dejarse pasar en silencio.

Se tiene por otra parte a Tzinacán, quien a través de la experiencia mística afirma haber observado la totalidad de los hechos posibles, la cadena completa de causas y efectos del universo. El universo es entendido como una unidad contenida en sí misma y observada desde fuera como totalidad. La pregunta es, entonces, si este universo observado por Tzinacán es expresable en un lenguaje diacrónico y fragmentario como

14 Esta disolución de la subjetividad de Tzinacán podría inicialmente pensarse como una liberación o un bello acto de renuncia individual: la última “elevación” de la subjetividad y sus limitantes a través de su integración con el todo infinito. Sin embargo, no puede olvidarse que esta disolución implica la derrota definitiva no sólo de Tzinacán (como individuo), sino también del pueblo que (en cuanto sacerdote) este representa. Al respecto ver Balderston (79-80).

el humano. La respuesta, como se vio, es negativa: la totalidad y la simultaneidad no pueden describirse lineal y fragmentariamente.

Queda no obstante un problema abierto: ¿cómo es posible pensar aquello de lo que sin embargo no podemos hablar?, o mejor, ¿podemos realmente pensar aquello que no podemos expresar?, ¿se puede “entender” aquello que no se puede comunicar?, ¿es posible una experiencia como la de Tzinacán? El relato de Borges presupone que sí, o al menos juega con las posibilidades y absurdos de esa experiencia. El propio Wittgenstein igualmente lo supone al hablar del tipo de visión mística en la que se contempla al mundo *sub specie aeterni*. Sin embargo, en el *Tractatus* se afirma que “lo que es pensable es también posible” (3.02 [29]),<sup>15</sup> y que todo pensamiento tiene que ser de algo lógico (3.03 [29]).<sup>16</sup> Si la experiencia mística es ilógica, ¿cómo podemos entonces pensarla? No sólo no podríamos expresarla mediante un lenguaje signifiante sino que no podríamos siquiera concebirla. Sin embargo, tanto la verosimilitud del relato como gran parte de la especulación metafísica de occidente se basan en la posibilidad de la experiencia mística. Se tiene, así, algo que podemos pensar (o al menos algo acerca de lo cual Tzinacán pudo pensar) y que, sin embargo, no podemos comunicar. Tenemos un secreto esencial. La experiencia mística rompería la relación entre lo pensable y lo decible y el secreto se instalaría como el nexo velado de tal relación.

El juego textual queda entonces abierto porque la explicación del silencio de Tzinacán a través de Wittgenstein no sería ni siquiera necesaria en primer lugar. En el *Tractatus* se afirma: “Se dijo en otro tiempo que Dios podría crearlo todo a excepción de cuanto fuera contrario a las leyes lógicas. De un mundo ‘ilógico’ no podríamos, en rigor, *decir* que aspecto tendría” (3.031 [29]).<sup>17</sup> Lo cierto, finalmente, es que de una experiencia mística no podemos decir mucho. Tzinacán tampoco nos dice nada acerca de su visión que no sea más que metafórico. Y efectivamente, de la visión misma de Tzinacán, de cómo sea, de lo que realmente este con-

15 “Was denkbar ist, ist auch möglich” (28).

16 “Wir können nichts Unlogisches denken, weil wir sonst unlogisch denken müssten” (28).

17 “Man sagte einmal, dass Gott alles schaffen könne, nur nichts, was den logischen Gesetzen zuwider wäre. – Wir Könnten nämlich von einer „unlogischen“ Welt nicht sagen, wie sie aussähe” (28).

templó, del lenguaje del dios que descifró bajo ella, tanto el texto como nosotros como interpretes no podemos más que guardar silencio. Tal es, precisamente, la esencia del secreto.

#### APÉNDICE

Queda, sin embargo, una última posibilidad. Se ha venido caracterizando al lenguaje bajo una perspectiva esencialmente mimética: su función se ha entendido como la de describir estados de cosas, hechos. Pero, ¿es realmente todo lo que puede hacer el lenguaje? ¿Tiene éste sólo una función descriptiva? Evidentemente no. El mismo Wittgenstein trabajó durante más de 30 años en un cambio en su primera concepción del lenguaje (aquella del *Tractatus*). Esta nueva concepción, desarrollada principalmente en las *Philosophical Investigations*, privilegia el entendimiento del lenguaje como una “herramienta” que es posible usar en más de una forma de acuerdo a diferentes “juegos” de relaciones sociales y lingüísticas. El lenguaje, así, tendría diferentes usos más allá del descriptivo: constituiría (como en las sentencias legales); crearía (como cuando fundamenta reglas, normas y definiciones en instituciones sociales o en juegos); tendría una función performativa (cuando una oración dicha por la persona adecuada en el momento adecuado afecta el mundo); etc. Desde esta perspectiva, podría argumentarse que una sentencia divina no tendría por qué ser descriptiva (¿Esto no es acaso lo que insinúa el propio Borges en “El Aleph”?).

La pregunta natural es así: ¿Podría entenderse “La escritura del dios” si se piensa que la oración divina hace uso de una faceta no descriptiva del lenguaje? Esta posibilidad ofrece toda una nueva serie de problemas lingüísticos, epistemológicos y ontológicos, al tiempo que invita a conjeturar posibles nuevos caminos interpretativos para resolverlos. Examinar esta posibilidad de análisis es un trabajo ambicioso que debe partir de premisas lógicas diferentes. Un trabajo que se presenta, sin embargo, como el siguiente paso en un estudio más amplio del uso del lenguaje y la formación del secreto en “La escritura del dios”.

Camilo Hernández Castellanos  
Princeton University



## OBRAS CITADAS

- Ayer, A.J. *Wittgenstein*. New York: Random House, 1985.
- Balderston, Daniel. "Cryptogram and Scripture: Losing Count in "La escritura del dios." *Out of Context. Historical Reference and the Representation of Reality in Borges*. Durham: Duke UP, 1993. 69-80.
- Borges, Jorge Luis. "La escritura del dios". *Obras completas*. Buenos Aires: Emece, 1996. 1: 596-99.
- . "Nueva refutación del tiempo". *Obras completas*. Buenos Aires: Emece, 1996. 2: 135-49.
- Molly, Sylvia. *Signs of Borges*. Trad. Oscar Montero. Durham: Duke UP, 1994.
- Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*. Trad. Damián Alou. Barcelona: Anagrama, 1994.
- Mualem, Shlomy. "Borges and Wittgenstein on the Borders of Language: The Role of Silence in 'The God's Script' and *The Tractatus Logico-Philosophicus*." *Variaciones Borges* 14 (2003): 61-78.
- Wittgenstein, Ludwig. "A Lecture on Ethics." *The Philosophical Review* 74 (1965): 3-12.
- . *Briefe. Briefwechsel mit B. Russell, G.E. Moore, J.M. Keynes, F.P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*. Ed. B.F. McGuinness y G. H. von Wright. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- . *Conferencia sobre ética*. Trad. Manuel Cruz. Barcelona: Paidós, 1989.
- . *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Ed. Bilingüe. Barcelona: Altaya, 1994.

