

Tres versiones de Judas: una relectura hermenéutica desde la donación y la encarnación

Three Versions of Judas: A Hermeneutic Re-reading from the Perspectives of Givenness and Incarnation

JOSÉ FERNANDO DUARTE PENAYO  

Centro Interdisciplinario de Investigación Social, Asunción, Paraguay.

RESUMEN

En este artículo proponemos una relectura hermenéutica de “Tres versiones de Judas” que desplaza las lecturas posestructuralistas hacia un horizonte de donación y encarnación del sentido. Examinamos las hipótesis de Runeberg como escenas de innovación semántica y dialogamos con Gadamer, Marion y Merleau-Ponty para mostrar cómo el texto abre mundo. Concluimos que Borges dramatiza una búsqueda de verdad acontecual frente al relativismo ilimitado.

Palabras clave: Borges, Judas, hermenéutica, donación, encarnación.

ABSTRACT

In this article we propose a hermeneutic rereading of Borges’s “Three Versions of Judas,” shifting from poststructuralist readings to a horizon of givenness and incarnation of meaning. We approach Runeberg’s hypotheses as scenes of semantic innovation and draw on Gadamer, Marion, and Merleau-Ponty to show how the text opens a world. We conclude that Borges stages a quest for eventual truth against boundless relativism.

Keywords: Borges, Judas, hermeneutics, givenness, incarnation.

Introducción

El cuento “Tres versiones de Judas” de Jorge Luis Borges ha suscitado una amplia gama de interpretaciones críticas que van desde la perspectiva estructuralista hasta los enfoques hermenéuticos y teológicos. En un primer momento, la crítica francesa –particularmente Roland Barthes– influyó en lecturas que acentuaron la proliferación infinita de significados en el relato borgiano. Bajo esta óptica, el texto encarnaría la “muerte del autor” y la apertura ilimitada del sentido, en consonancia con el programa posestructuralista que concibe la obra literaria como un espacio de múltiples escrituras sin centro ni mensaje unitario¹.

Sin embargo, a partir de la década de 1980 se observa un giro hermenéutico en los estudios borgianos. Autores como Daniel Balderston² han insistido en la necesidad de considerar los marcos históricos y culturales que configuran las operaciones intertextuales de Borges. En el mismo sentido, el análisis teológico-filosófico ha mostrado un renovado interés en las propuestas de Borges. Estudios como los de Jaime Rest³ y Enrique Pezzoni han subrayado el carácter especulativo y heterodoxo de su literatura.

Finalmente, la crítica también ha vinculado las interpretaciones borgianas de Judas con debates sobre modernidad, secularización y hermenéutica bíblica. Como observa Beatriz Sarlo, Borges explora el límite entre literatura y teología en un gesto que anticipa las tensiones del individuo moderno, emancipado de marcos comunitarios de interpretación y confrontado con la intemperie de sentidos múltiples⁴. En este punto, su relato se convierte en una parábola tanto sobre los riesgos de la exégesis solitaria como sobre las posibilidades de una hermenéutica que todavía busca anclarse en la verdad de un acontecimiento.

“Tres versiones de Judas” construye un juego erudito donde un ficticio teólogo luterano, Nils Runeberg, formula tres interpretaciones heterodoxas de la figura de Judas Iscariote. En un primer abordaje –marcado por las teorías estructuralistas y posestructuralistas francesas– este texto puede ser leído como un ejemplo de proliferación infinita de sentidos: un texto que, al proponer sucesivas y contradictorias hipótesis, se abre a una multiplicidad sin fondo de interpretaciones posibles. En efecto, desde una óptica barthesiana el relato borgiano parecía ejemplificar la muerte del Autor divino y la emancipación del lector: “un espacio de múltiples dimensiones” sin un mensaje teológico único ni un centro autoritario⁵.

Sin embargo, la riqueza del cuento en cuestión admite también otra lectura más allá del juego intertextual infinito. En esta nueva aproximación, proponemos plantear la interpretación del cuento articulándola con un marco hermenéutico contemporáneo influido por Hans-Georg Gadamer, Jean-Luc Marion y Maurice Merleau-Ponty. Esta relectura buscará confrontar críticamente el modelo posestructuralista de sentido ilimitado con una visión donde el significado emerge de la experiencia hermenéutica, de la donación acontecual y de la encarnación del sentido.

¹ BARTHES, R., “La muerte del autor” en Barthes, R., *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 65.

² BALDERSTON, D., *Out of context: Historical reference and the representation of reality in Borges*, Durham, Duke University Press, 1993.

³ REST, J., “Borges y la teología negativa”, *Revista Iberoamericana*, 47, 115-116, 1981, pp. 441-453. <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1981.3732>.

⁴ SARLO, B., *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Ariel, 1995.

⁵ DERRIDA, J., “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” en DERRIDA, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1978, pp. 423-442.

Nos parece crucial plantear las siguientes preguntas orientadoras: ¿Cómo cambia la comprensión de cada “versión” de Judas al pasar de un enfoque de tipo más estructural (donde el texto es un laberinto de signos autorreferenciales) a un enfoque hermenéutico (donde el sentido se da en el diálogo entre texto, intérprete y tradición)? ¿En qué medida estas heterodoxias sobre Judas pueden interpretarse a la luz de la donación (Marion) y la encarnación (Merleau-Ponty), en vez de quedarse en un mero juego de significantes? Por último, exploraremos la relación entre la lógica de donación-revelación y el relato borgiano, así como el contexto de la influencia protestante⁶ en la obra de Borges para entender cómo un trasfondo protestante pudo haber sido un insumo de su acto narrativo.

En definitiva, nuestro objetivo es tomar en serio a Borges y ofrecer una interpretación alternativa a la visión de sentidos proliferantes. En lugar de celebrar únicamente la pluralidad indefinida, intentaremos articular un sentido que surge de la confrontación entre la imaginación literaria de Borges y los horizontes de comprensión teológica y filosófica. Siguiendo a Gadamer, entenderemos la lectura como una *experiencia de sentido* y no mera subjetividad⁷; con Marion, consideraremos el relato como un *fenómeno saturado* que excede nuestras intenciones⁸ y con Merleau-Ponty, indagaremos en la *carne* del texto, allí donde lo absoluto podría encarnarse hasta en lo abyecto⁹. Esta combinación de crítica filosófica, hermenéutica teológica y referencias al pensamiento contemporáneo pretende iluminar “Tres versiones de Judas” bajo una nueva luz: no como un laberinto de interpretaciones arbitrarias, sino como un escenario donde se debate el sentido de la revelación y la encarnación en la experiencia humana.

1. Primera versión: Judas como espejo de Jesús

El relato comienza con una alusión a Basíledes, gnóstico del siglo II, que describía al cosmos como “*una temeraria o malvada improvisación de ángeles deficientes*”¹⁰. Aquí Borges sitúa la clave de su propia lectura: el origen no es plenitud, sino defecto. No la totalidad de lo Uno, sino el accidente, la falla, el caos indomesticable. Frente a la concepción de un mundo como despliegue armónico, Borges nos recuerda que, para ciertas tradiciones, la creación misma arrastra una tara inicial.

Esa fisura es la que hereda Runeberg, el teólogo protestante imaginario y protagonista del relato, que intenta descifrar el misterio de Judas en el siglo XX. En él convergen dos dimensiones: por un lado, el “hombre honradamente religioso”, convencido de portar la clave del cristianismo; por otro, el escritor acosado por un coro de voces: fragmentos bíblicos, herejes antiguos, exégetas heterodoxos. Sus lectores le responden con repudios, indiferencias o anatemas, forzándolo a reescribir una y otra vez. Borges no narra tanto la seguridad de un teólogo, como la tribulación de un intérprete que nunca logra fijar el sentido.

Así, en la primera del cuento formuladas por Nils Runeberg, se plantea que Judas Iscariote es un reflejo terreno de Jesús. Así como Jesús es el enviado divino para salvar a la humanidad, Judas habría asumido,

⁶ ABC COLOR, “Borges y la Biblia protestante”, *ABC Color - Suplemento Cultural*, 15 de marzo de 2015, <https://www.abc.com.py/edicion-impresa/suplementos/cultural/borges-y-la-biblia-protestante-1495580.html>. Acceso el 10 de noviembre de 2025.

⁷ GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 388.

⁸ MARION, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997.

⁹ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

¹⁰ BORGES, J. L., “Tres versiones de Judas” en Borges, J. L., *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1984, pp. 514-519.

en simétrica inversión, el papel del hombre necesario para perder al Salvador y así cumplir el plan de la redención. En palabras de Borges, “Judas refleja de algún modo a Jesús”¹¹, el instrumento oscuro sin el cual el sacrificio de la Cruz no se habría consumado. Esta interpretación inicial sugiere que el traidor y el redentor son dos caras de una misma moneda providencial.

La idea de un Judas espejo de Cristo podía verse como una subversión intertextual: el texto bíblico es reescrito y el sentido “auténtico” se dispersa en un espejo deformante. En ese sentido, Barthes nos previene contra la noción de un significado único “teológico” garantizado por un Autor-Dios¹². En este caso, la proposición de Runeberg socava la lectura cristiana tradicional (donde Jesús es único Salvador y Judas es simplemente agente del mal) para multiplicar las perspectivas: ¿y si la *verdad* fuera otra, latiendo en el susurro insidioso del texto? El enfoque barthesiano nos conduce a esta inversión como parte de la “pluralidad del sentido: una pluralidad *irreductible*”¹³. El texto de Borges se entendería así como un tejido de citas y ecos bíblicos reordenados, donde la intención del autor histórico (o de la ortodoxia religiosa) muere para dar paso al lector y sus posibles construcciones

No obstante, otra mirada hermenéutica puede introducir matices distintos. Hans-Georg Gadamer nos recuerda que comprender un texto no equivale a proyectar arbitrariamente cualquier sentido, sino a dejar que el texto nos diga algo, en apertura a su alteridad. En el caso de la primera versión de Judas, cabe preguntar: *¿Qué experiencia de sentido surge de confrontar esta tesis con la tradición teológica y con nuestra propia situación interpretativa?* Gadamer define la comprensión como una “*fusión de horizontes*”, donde el horizonte del texto (aquí, la teología implícita en la propuesta de Runeberg) y el horizonte del intérprete (nuestro saber histórico y filosófico) se encuentran y transforman mutuamente. Si aplicamos esto, veremos que la idea de Judas espejo de Cristo no es un significado libre flotando en el vacío textual, sino una respuesta –provocadora, herética– a preguntas perennes de la tradición cristiana: la relación entre el bien y el mal, entre la divina providencia y la libertad humana, entre Cristo y el *Anticristo* quizás. Runeberg, dentro de la ficción, opera como un lector de los Evangelios que, situado en su horizonte (el Lund protestante de principios del siglo XX), *reinterpreta* el rol de Judas bajo una luz insólita.

Desde la perspectiva gadameriana, podemos ver a Runeberg como prisionero y a la vez producto de sus *prejuicios* (en sentido gadameriano, es decir, pre-juicios o precomprensiones¹⁴) y de su horizonte cultural. Su trasfondo luterano sueco le brinda una familiaridad profunda con la Escritura pero quizá sin el ancla de la tradición interpretativa católica; esto posibilita lecturas sumamente originales, aunque heterodoxas. El crítico Eduardo Sánchez Gauto ha señalado que la influencia bíblica en Borges provino sobre todo de un *ambiente protestante*, y que para entender su obra es útil considerar la visión protestante de la Sagrada Escritura¹⁵. En efecto, Borges –nieto de ingleses protestantes– conocía la Biblia en versiones

¹¹ *Ibíd.*, p. 515.

¹² “La escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen. La escritura es ese lugar neutro, compuesto, oblicuo, donde nuestra subjetividad se borra, donde todas las identidades se pierden, comenzando por la del cuerpo que escribe [...] El nacimiento del lector se paga con la muerte del Autor”. BARTHES, R., “La muerte del autor”, cit., pp. 65 y 71.

¹³ *Ibíd.*, p.77.

¹⁴ “El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni “neutralidad” frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios.” GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, cit., pp. 335-336.

¹⁵ “...la influencia bíblica de Borges provino de un ambiente protestante, no católico; y para la comprensión del canon borgeano conviene tener en cuenta la visión protestante de la Sagrada Escritura”. ABC COLOR, “Borges y la Biblia protestante”, *Suplemento Cultural, ABC Color*, 2 de julio de 2016, <https://www.abc.com.py/edicion-impresa/suplementos/cultural/borges-y-la-biblia-protestante-1495580.html>, acceso el 10 de noviembre de 2025.

no católicas y estaba inmerso en una cultura donde la exégesis personal ocupa un lugar central. La perspectiva protestante acentúa la relación directa del fiel con el texto bíblico, sin la mediación absoluta de una autoridad eclesial; ello, según Sánchez Gauto, está más cercano al universo conceptual de Borges que la perspectiva católica tradicional. En “Tres versiones de Judas”, la voz de Runeberg encarna justamente a un *lector individual de la Biblia* que, llevado por su propio diálogo con el texto sagrado, llega a conclusiones asombrosas sin preocuparse por la ortodoxia establecida.

Esta primera versión, entonces, releída hermenéuticamente, se revela como algo más que un simple “significado posible” entre otros en un texto arbitrariamente abierto. Podemos interpretarla como el producto de un horizonte teológico específico (la soledad interpretativa protestante, la angustia existencial de atribuir sentido al mal) y, a la vez, como un desafío al horizonte del lector: nos obliga a reconsiderar la figura de Judas *más allá del estereotipo*, en diálogo con nociones teológicas profundas. Por ejemplo, la hipótesis de Runeberg recuerda, en negativo, la antigua intuición cristiana de que “*O felix culpa*”, “¡Oh feliz culpa la de Adán, que nos mereció tan grande Redentor!”. En la tradición, el pecado original de Adán es llamado “feliz” porque propició la Encarnación y redención por Cristo; análogamente, y con dudosa originalidad, Runeberg atribuye a la traición de Judas un carácter casi sacro, de necesaria simetría para que Cristo redima. La diferencia es que la teología tradicional nunca glorificaría al traidor, mientras que la interpretación de Runeberg roza la apología de Judas como co-redentor. Esta transgresión de la frontera entre bien y mal, en lugar de ser vista únicamente como juego textual, puede entenderse como *fenómeno hermenéutico* en sí: la propuesta sorprendente de que el sentido de la Pasión está incompleto sin su espejo oscuro nos obliga a los lectores a *preguntar de nuevo* por el misterio del mal en el plan divino.

En términos de Maritain, un filósofo católico contemporáneo a Borges, la idea de un Judas reflejo de Cristo choca con la unidad de la revelación cristiana. Maritain defendía la existencia de una verdad objetiva en la fe, accesible a la razón en armonía con la revelación. Él, que se convirtió al catolicismo tras una crisis de escepticismo, insistía en que la fe y la razón no son caminos opuestos en la búsqueda de lo absoluto. Desde tal postura, la proliferación caprichosa de interpretaciones doctrinales (como las de Runeberg) sería vista con desconfianza, pues amenaza la integridad del *depósito de la fe*. De hecho, Maritain analizó críticamente en *Tres reformadores* (1925)¹⁶ el legado de Lutero, atribuyéndole la introducción de dualismos modernos –como la separación entre fe y razón– que, en su opinión, debilitaron la posibilidad de un conocimiento unificado de la verdad. Esta observación es pertinente: la audacia interpretativa de Runeberg –un luterano imaginario llevado al extremo– representa cómo la ruptura de Lutero con la autoridad única de la Iglesia pudo abrir, con el tiempo, un abanico de lecturas individuales de la Biblia. La *sola scriptura* protestante potencia la relación personal con el texto, pero también permite, en su límite, interpretaciones extravagantes. Borges, plenamente consciente de la libertad (y peligro) de la exégesis personal, explora ese límite a través de Runeberg.

La primera versión de Judas como espejo de Jesús, leída a la luz de estas consideraciones, adquiere un sentido más allá de la mera proliferación lúdica: nos coloca ante la tensión entre una interpretación innovadora y la experiencia hermenéutica de la tradición. El texto borgiano, si bien ficticio, nos hace

¹⁶ MARITAIN, J., *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1994.

experimentar el desconcierto que produce una interpretación que rompe con la expectativa establecida. Siguiendo a Gadamer, podemos decir que se produce aquí un auténtico encuentro hermenéutico: *el lector debe decidir cómo responder* a esta tesis. Puede rechazarla como disparate sacrílego desde el horizonte de la ortodoxia, o puede contemplarla como una parábola que ilumina indirectamente la figura de Judas y Jesús. En cualquier caso, el sentido emerge en ese diálogo tenso entre la propuesta textual y los prejuicios (horizontes previos) del lector¹⁷. No es un sentido infinito y vacío, sino una comprensión situada: entendemos algo sobre la *necesidad del traidor* en el drama de la redención –idea latente en la tradición, pero aquí radicalizada.

Confrontar la primera versión con nuestra clave de lectura nos permite apreciar que Borges no ofrece simplemente un laberinto gratuito de interpretaciones. Borges, a través de Runeberg, plantea una pregunta hermenéutica genuina: *¿Puede el mal absoluto reflejar al bien absoluto?* La respuesta no está dada de antemano. Se debe acontecer en la lectura: en nuestra apertura a la alteridad del texto y en la conciliación (o conflicto) de horizontes. Lo que Barthes vería como polisemia triunfante, Gadamer lo ve como fusión de horizontes en litigio. Borges, maestro de la ambigüedad, consigue así que su cuento funcione a dos niveles: como juego de espejos semiótico y como provocación hermenéutica sobre la relación entre la Verdad revelada y sus reflejos humanos.

2. Segunda versión: Judas como asceta de la infamia

Tras la fuerte crítica que su primer libro recibe (en el universo ficticio del relato), Runeberg replantea su tesis. En la *segunda versión* –expuesta en la edición revisada de *Kristus och Judas* (1909)–, Judas ya no es presentado simplemente como un reflejo simétrico, sino como el máximo asceta, el santo paradójico que sacrifica no su cuerpo sino su alma por amor a Dios. Borges resume esta idea así: *“El asceta, para mayor gloria de Dios, degrada y mortifica la carne; Judas hizo lo mismo con el espíritu. Renunció al honor, al bien, a la paz, al Reino de los Cielos, como otros, menos heroicamente, renuncian al placer [...] Pensó que la felicidad, como el bien, es un atributo divino que no debe usurpar el hombre”*¹⁸. En otras palabras, la traición de Judas no sería motivada por la codicia o la maldad, sino por una voluntad de autoaniquilación espiritual: al condenarse al infierno como traidor, Judas estaría ofreciendo el más grande de los sacrificios posibles (mayor incluso que el de Jesús, argumentará luego Runeberg), todo *ad maiorem Dei gloriam*.

Una lectura estructuralista à la francesa pudo interpretar esta segunda versión como una vuelta de tuerca irónica: Borges toma la figura tradicionalmente vil de Judas y la invierte por completo, transmutándola en una figura *santa* en un sentido retorcido. En clave barthesiana, podríamos decir que el texto efectúa una desmitologización y re-mitificación simultánea: desmonta el mito convencional de Judas y construye otro opuesto, forzando al lector a navegar en un campo de significados invertidos¹⁹. El *placer del texto* aquí estaría en la subversión de las jerarquías morales, un juego intelectualmente estimulante que multiplica otra vez las posibilidades de sentido. Si en la versión anterior Judas era un

¹⁷ GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, cit., pp. 344-353.

¹⁸ BORGES, J. L., “Tres versiones de Judas”, cit., p. 516.

¹⁹ Cfr. BARTHES, R., *Mitologías*, México, Siglo XXI, 1999.

doble de Cristo, ahora es más bien un *monje* oscuro cuya santidad consiste en elegir la perdición. Desde la óptica del “lector como productor de significados”, esta reinterpretación es un triunfo de la imaginación lectora que re-codifica los signos bíblicos (traición, infierno, sacrificio) en un nuevo sistema de significación.

Sin embargo, una aproximación hermenéutica y filosófica nos invita a profundizar más allá de la paradoja superficial. ¿Qué nos dice esta segunda versión sobre la naturaleza del sacrificio, la carne y el espíritu? Aquí conviene invocar las intuiciones de Merleau-Ponty y Marion, así como reflexiones teológicas clásicas, para “desempacar” el sentido latente. En la tesis de Runeberg, Judas lleva al extremo la lógica ascética: mortificar la carne –práctica de santos y penitentes– le parece insuficiente; la verdadera entrega exige mortificar el espíritu, es decir, renunciar incluso a la propia salvación. Esta noción extrema recuerda la exclamación bíblica de San Pablo de que él desearía ser anatema (maldito) si así pudiera salvar a sus hermanos (Rom 9,3), o la súplica de Moisés pidiendo ser borrado del Libro de la Vida por su pueblo (Ex 32,32). La tradición cristiana conoce el motivo del *sacrificio vicario*, pero siempre atribuido a Cristo o al santo que intercede, nunca al traidor. Runeberg seculariza y distorsiona ese motivo aplicándolo a Judas: la *caritas* máxima sería aceptar el infierno por amor a Dios.

Consideremos primero la perspectiva de Jean-Luc Marion. Su fenomenología de la donación propone que el fenómeno (sea un objeto, un acontecimiento o una idea) puede irrumpir *más allá de la intencionalidad* del sujeto, saturando nuestros esquemas previos.²⁰ Marion propone así que renunciemos “a fundar el fenómeno” y dejarle la iniciativa de aparecer por sí mismo. En términos concretos: hay experiencias o sentidos que se donan, se dan, a nosotros sin que podamos controlarlos, producirlos, enmarcarlos enteramente. Por lo tanto, la segunda versión de Judas puede ser vista como un fenómeno teológico saturado: desborda las *a priori* morales habituales. Nadie busca intencionalmente un sentido así (santificar al traidor por la vía de la perdición), sino que emerge casi violentamente, como por inspiración o revelación perversa. Podríamos decir que en el relato se dona una nueva interpretación que contradice todas las expectativas. Para el lector (y para los críticos ficticios que atacan a Runeberg en el cuento), esta idea es chocante precisamente porque *excede* cualquier condición previa de posibilidad: ¿cómo admitir que la negación de todo bien personal sea el acto más alto de amor a Dios? Nos hallamos ante lo que Marion llamaría un fenómeno saturado de sentido²¹: la figura de Judas se carga de un exceso semántico inesperado –traidor y santo– que ningún marco teológico convencional podía prever.

Desde la lógica de la donación, el sentido de esta versión no es caprichosamente inventado por el lector-autor sino casi *recibido* en su audacia. Podemos imaginar a Runeberg/Borges, en su piedad oscura, *intuyendo* esta aterradora posibilidad más que fabricándola. Así, la teoría parece presentarse a sí misma con la fuerza de una revelación (aunque herética). Borges, con fina ironía, dota a su cuento de *notas académicas* y referencias apócrifas que imitan la erudición teológica: es decir, envuelve la “revelación” de

²⁰ “...constituir no equivale entonces a construir ni a sintetizar, sino a dar-un-sentido o, más exactamente, a reconocer el sentido que el fenómeno se da de sí mismo y a sí mismo; el método no debe avanzarse al fenómeno, pre-viéndolo, pre-diciéndolo y produciéndolo, para esperarlo al final del camino apenas empezado (*meta-hodos*); en lo sucesivo, el método caminará justo al paso del fenómeno, como protegiéndolo y despejándole el camino, eliminando los impedimentos; al disolver las aporías, restablece la porosidad de la apariencia o, en cualquier caso, la transparencia en él de la aparición”. MARION, J.-L., *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, Síntesis, 2008, p. 42.

²¹ “Para introducir en fenomenología el concepto de fenómeno saturado, acabamos de describirlo como no-mentable (imprevisible) según la cantidad, insoportable según la cualidad, incondicionado (absoluto respecto a todo horizonte) según la relación y, finalmente, irreductible al Yo (inmirable) según la modalidad”. *Ibid.*, p. 354.

Runeberg en el ropaje de *fenómeno hermenéutico*, de algo que surge de confrontar textos y doctrinas. Aquí, la postura de Marion ilumina: al igual que en la experiencia religiosa genuina el sentido nos acontece (piénsese en la experiencia mística, donde el sujeto siente que la verdad le es dada, no construida), en “Tres versiones de Judas” el sentido heterodoxo aparece con una cierta objetividad dentro de la ficción – lo tratan de refutar con argumentos, como si se tratara de una verdad debatible, no de mera ficción. De hecho, Borges narra todo el cuento en tono de ensayo crítico, no como fantasía manifiesta. Esto sugiere que los “sentidos” propuestos (las tres versiones) se comportan como *ideas* que reclaman ser tomadas en serio, examinadas en su donación más que en su autoría.

Por otro lado, Merleau-Ponty nos ofrece herramientas para entender la inversión ascética que propone Runeberg en términos de *cuerpo y espíritu*. Merleau-Ponty, en su fenomenología inicial, realiza una crítica a la dicotomía cartesiana: para él no somos “alma en una carcasa”, sino carnalidad viviente, unidad de cuerpo-espíritu en interacción constante con el mundo. Posteriormente, avanza hacia una ontología del percibir, introduciendo el concepto ontológico de *la carne (la chair)* como una densidad de la carne que media entre quien ve y la cosa, no actúa como una barrera, sino que es lo que hace posible tanto la visibilidad del objeto como la corporeidad del sujeto; lejos de ser un obstáculo entre ambos, constituye más bien el medio mismo de su comunicación²², algo pensable por sí mismo, no dual, previo a lo subjetivo y lo objetivo. Aplicado a nuestro análisis: la separación tradicional entre pecados de la carne (inferiores) y pecados del espíritu (más sutiles) se vuelve problemática. Runeberg supone que mortificar la carne (ayunos, castigos corporales) es un sacrificio menor comparado con mortificar el espíritu (incurrir en culpa eterna). Esta oposición extrema carne/espíritu podría ser repensada con Merleau-Ponty: si la carne es un tejido indiviso de ser, *¿tiene sentido oponer degradación corporal a degradación espiritual?* Judas, al “degradar su espíritu” según Runeberg, inevitablemente sufre también en su carne (remordimiento, suicidio, según la historia bíblica). La encarnación del sentido es total: Judas encarna en sí mismo la infamia absoluta. En cierto modo, su acto es “performativo”: al traicionar con su cuerpo (un beso, 30 monedas recibidas) compromete todo su ser, no solo un “espíritu” abstracto.

Merleau-Ponty fue influido por pensadores católicos y reflexionó profundamente sobre la encarnación y el cuerpo propio²³. Aunque no era teólogo, su idea de *la carne del mundo*²⁴ –un medio indiviso donde todos los cuerpos están entrelazados– podría darnos una imagen distinta de Judas. En la “carne del mundo”, ninguna acción es meramente individual; cada acto nos vincula con los otros en un tejido de sentido. Si Judas es parte de la carne del mundo de Cristo (es su discípulo, comparte pan con Él),

²² “Es que la consistencia de la carne entre el vidente y la cosa es constitutiva de la visibilidad de ella y de la corporeidad de él; no es un obstáculo entre ambos, es su medio de comunicación”. MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Paidós, 1993, p.123.

²³ Merleau-Ponty siempre se interesó por la cuestión religiosa. Desde sus primeros artículos, reivindicó, en contraposición a Brunschvicg, una filosofía capaz de pensar la actitud religiosa, al igual que la percepción, la sexualidad, el arte o la política. Aunque no tuvo tiempo de escribir el volumen que deseaba dedicarle específicamente, se expresó sobre este tema en textos que jalonan su obra, en particular *Christianisme et ressentiment* (1935), *Foi et bonne foi* (1946), *Christianisme et philosophie* (1956), o, de manera menos directa, en algunos pasajes de *Éloge de la philosophie* (1953) y al final de *Bergson se faisant* (1959), sin mencionar los inéditos, de los que tendré ocasión de citar aquí varios pasajes. En estas diferentes contribuciones, Merleau-Ponty defiende regularmente el cristianismo contra ciertas tentaciones de la teología. Más concretamente, defiende lo que considera la novedad del cristianismo – como experiencia del hombre, como actitud religiosa e incluso en su concepción de Dios– frente a lo que en algunos pasajes denomina ‘teología explicativa’, que no lograría pensar esta novedad, e incluso la traicionaría”. DE SAINT AUBERT, E., “L’Incarnation change tout’. Merleau-Ponty critique de la ‘théologie explicative’”, *Archives de philosophie*, 71, 3 (2008), pp. 371-405. <https://doi.org/10.3917/aphi.713.0371>.

²⁴ “Carne del mundo, descripta (a propósito de tiempo, espacio, movimiento) como segregación, dimensionalidad, continuación, latencia, superposición”. MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible*, cit., p. 219.

su traición no solo es suya: *afecta a todo el cuerpo de la historia sagrada*. Visto así, la versión de Runeberg cobra un matiz trágicamente hermoso: Judas se convierte en una herida en la carne de Cristo que paradójicamente coopera en la redención. Su sacrificio espiritual sería, en lenguaje fenomenológico, una *encarnación del sentido del mal necesario*: Judas incorpora en su propia carne/ser la maldad que la historia requería para que floreciera el bien de la Cruz. Es como si dijera: “Alguien tenía que cargar con la culpa absoluta; ese seré yo”.

Naturalmente, esta reflexión no reivindica la veracidad doctrinal de Runeberg, pero muestra que su idea toca fibras sensibles de la experiencia humana y religiosa. Existe un eco de verdad: en la ética cristiana tradicional se valora la abnegación extrema, la entrega total de sí (los mártires, los santos que se ofrecen por otros). Runeberg lleva ese ideal a una frontera monstruosa: la *anti-santidad*, entregar no solo la vida sino la salvación misma, aceptar el estatus de *odiado por Dios* por amor a Dios. Aquí la lógica se quiebra en paradoja sublime. Teológicamente, es una herejía (nadie puede ser santo odiando a Dios o separado de Él), pero narrativamente transmite una poderosa intuición: *el amor absoluto implicaría estar dispuesto a perderlo todo, incluso el amor mismo*. Judas, en esta versión, ama tanto a Dios que acepta la separación eterna de Dios. Nos hallamos ante una aporía que solo el lenguaje literario puede atreverse a expresar.

Desde una perspectiva más doctrinal, habría que señalar que esta versión invierte peligrosamente la moral cristiana. Ningún fin, por sublime que parezca, justifica hacer el mal (principio básico: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*, “el bien requiere plenitud de causa, el mal basta que haya un defecto”²⁵). Judas haciendo el mal para lograr un supuesto bien mayor cae en un casuismo perverso condenado por la Iglesia. Pero, una vez más, más que descartar la tesis de Runeberg como disparate, podemos interpretarla hermenéuticamente: Borges está explorando un misterio. El misterio de cómo el mal coopera (involuntariamente, según la teología) al plan divino. La radicalidad de Runeberg es atribuir a Judas una *voluntad consciente* de cooperar mediante el mal. En esto hay un tinte gnóstico: ciertas herejías gnósticas efectivamente elogiaban a quienes transgredían todas las normas como agentes de un plan superior.

Adicionalmente, si recordamos la influencia protestante en Borges, esta segunda versión resuena con la noción calvinista de la predestinación y la total depravación humana. En un marco calvinista, incluso el mal está previsto por Dios para Sus fines inescrutables. Un lector protestante radical podría quizá aceptar (horrorizado) que Judas fue *predestinado* a la perdición para que otros fuesen salvados –aunque nunca se afirmarían que Judas “eligió” condenarse por piedad. Borges, al presentar esta idea en boca de un luterano, juega con la teología de la predestinación: lleva la idea al absurdo lógico de una auto-predestinación. Judas, cree Runeberg, *decidió ser réprobo* cumpliendo la voluntad divina. Nos enfrentamos así al choque entre libertad y predestinación, otro gran tema hermenéutico-teológico.

Finalmente, esta segunda versión, no es meramente un *capricho interpretativo* más, sino un espejo oscuro que refleja interrogantes profundas: la naturaleza del sacrificio absoluto, la unión inseparable de carne y espíritu en la culpa, la paradójica cooperación del mal en el bien, y los límites de la libertad ante el plan divino. Como fenómeno hermenéutico, esta interpretación de Judas nos interpela; nos lleva al

²⁵ *Suma Teológica*, I-II, q.18, a.4-6.

límite donde las categorías morales y teológicas se difuminan. A diferencia de una lectura postestructuralista que se detendría en la celebración de la inversión y la pluralidad, nuestra lectura hermenéutica busca la *verdad experiencial* que late en la paradoja. ¿Qué verdad? Tal vez la intuición de que el sentido de la redención involucra un componente de escándalo y exceso que desborda la mera lógica –exceso que Marion denominaría saturación y Merleau-Ponty insinuaría al hablar de una “visibilidad general” donde incluso la sombra (Judas) participa de la luz (Cristo). Borges, con su genio, hizo que esta intuición tomara forma literaria. Nuestra tarea hermenéutica es escuchar esa intuición, en lugar de ahogarla en el mero juego posmoderno.

3. Tercera versión: Judas como encarnación de Dios

La culminación de las especulaciones de Runeberg llega con la tercera versión expuesta en su obra final *Den hemlige Frälsaren* (El Salvador secreto, 1909). Aquí se plantea la tesis más estremecedora y “monstruosa” de todas: *Dios se encarnó no solo en Jesús, sino que eligió encarnarse en Judas*. Según Runeberg, era teológicamente necesario que Dios, al hacerse hombre, asumiera la condición humana hasta el límite de la abyección y el pecado. Un sacrificio limitado a unas horas en la cruz no bastaría; la dignidad infinita de Dios requería la infamia infinita para redimir a la humanidad. Así, Dios habría escogido un destino infame: fue Judas. Borges pone en boca de Runeberg las palabras definitivas: “*Dios se hizo totalmente hombre, un hombre hasta la infamia, un hombre hasta lo reprobable —hasta el abismo. Para salvarnos, pudo haber elegido cualquiera de los destinos que tejen la incierta trama de la historia; pudo ser Alejandro o Pitágoras o Rurik o Jesús; eligió un destino infame: fue Judas*”²⁶.

Esta formulación cierra el círculo de la herejía: en la primera versión Judas era un reflejo de Cristo (lo humano necesario frente a lo divino), en la segunda era un santo oscuro cuya acción complementaba la de Cristo; ahora, en la tercera, Judas es Cristo en su manifestación más radical. Se anula la distinción: el traidor y el redentor se identifican en la persona divina. Si las otras hipótesis escandalizaban, esta última raya en la blasfemia absoluta, subvirtiendo el núcleo de la fe cristológica (Cristo sin pecado). Para un lector superficial, esta tercera versión podría verse como el colmo del juego nihilista de Borges: nada es verdad, todo es permisible en el reino de la ficción, incluso trocar a Cristo por Judas. Sería la broma literaria definitiva, casi un guiño posmoderno antes de tiempo. El texto se convertiría en un laberinto donde, al final, el original (Jesús) y la copia (Judas) se confunden y no hay salida. Desde ese ángulo, Borges expresa la “muerte del Autor” (aquí literal: la muerte de la figura divina autoritaria) y la apoteosis de la re-escritura: la Biblia reescrita al revés, donde el centro se desplaza al margen más maldito.

Sin embargo, adoptar únicamente ese tono festivo sería traicionar la hondura especulativa que Borges vierte en estas páginas. La tercera versión resuena con cuestiones filosóficas y teológicas de primer orden: la naturaleza de la Encarnación, la presencia de lo absoluto en lo relativo, la dialéctica entre lo santo y lo maldito. Aquí movilizaremos especialmente la concepción de la carne y lo absoluto de Merleau-Ponty, la idea de la revelación saturada de Marion, y reflexiones teológicas sobre la *kénosis* (el

²⁶ BORGES, J. L., “Tres versiones de Judas”, op. cit., p. 517.

anonadamiento de Dios) que incluso Hans Urs von Balthasar o otros pensadores cristianos exploraron, aunque no hasta el punto de Borges.

Primero, observemos la lógica interna de la tesis de Runeberg: parte de un presupuesto ortodoxo – Dios se hizo hombre en Jesús, plenamente hombre sin dejar de ser Dios– pero añade una premisa heterodoxa –“plenamente hombre” significa también capaz de pecado. Si Dios no puede pecar, argumenta Runeberg, entonces no fue hombre del todo; para ser hombre en serio, tendría que haber podido ser tan bajo como el más bajo de los hombres. Esta exigencia casi dialéctica recuerda a ciertas tendencias del pensamiento moderno a insistir en la inmanencia radical: lo absoluto no puede quedar fuera de nada humano. Merleau-Ponty, con su idea de que nuestra existencia es *incorporada* en un mundo compartido, podría reinterpretar esta necesidad: si Dios ingresa en la *carne del mundo*, ¿podría quedarse al margen de la porción más oscura de la carne (la traición, la infamia)? En la ontología merleau-pontiana, la carne es un elemento neutro-positivo que conecta todo ser sensible; *lo absoluto (Dios o Ser)* no está separado, sino entretejido en las visibilidades y opacidades del mundo. Así, concebir a Dios “hasta la infamia” podría verse como un (extremo) intento de no dejar ningún fuera-de-lo-divino en la realidad.

Como ya lo hemos dicho, Merleau-Ponty escribe que la carne no ha de pensarse como dos sustancias pegadas (espíritu y materia), sino como una “visibilidad general” que nos constituye a todos. Si extendemos poéticamente esta ontología: en la Visibilidad general que es el mundo, Dios y el hombre se encuentran en continuidad (esto podría tener la apariencia de un panteísmo, sino aclaramos que para Merleau-Ponty ese continuum no supone la posibilidad de la diferencia). En este sentido, para Borges: *Dios elige situar su propia visibilidad en el punto más bajo*. Es un movimiento deliberado, no un panteísmo natural. La teología cristiana habla de *kénosis*, la auto-vaciación de la divinidad en la Encarnación (Filipenses 2:7: “se anonadó a sí mismo, tomando forma de siervo...”). Usualmente se entiende que Cristo, siendo sin pecado, se “hizo pecado por nosotros” en el sentido de cargar con los pecados ajenos (2 Cor 5:21), no de cometerlos. Runeberg lleva la *kénosis* a una literalidad escalofriante: Dios no solo carga pecados ajenos, sino que comete la infamia en persona. Es, en efecto, la Encarnación elevada a un nivel “saturado” –para usar el término de Marion–, un punto en que rompe cualquier marco comprensible.

Aquí la noción de fenómeno saturado de Marion conecta con la idea misma de *Revelación*. Marion sostiene que ciertos fenómenos (y cita explícitamente la Revelación divina como ejemplo) exceden toda anticipación y toda categoría, manifestándose con una sobreabundancia que ciega nuestro intento de objetivarlos²⁷. La Encarnación cristiana es ya en sí un fenómeno saturado: el infinito volviéndose finito, el eterno naciendo en el tiempo, etc., desafía la comprensión. Lo que hace Borges/Runeberg es empujar esa sobreabundancia al límite de lo *casi absurdo*: *¿Y si la Revelación (Dios hecho hombre) fue aún más excesiva de lo que creemos? ¿Y si realmente “no dejó nada afuera”, ni siquiera la experiencia del pecado? Esta especulación es peligrosa, pero subraya un punto: la verdad revelada para Borges no es apacible ni ordenada; es inquietante, excesiva, digna de asombro o de espanto. En la historia, la reacción natural (también del lector) es horrorizarse: Runeberg es tachado de blasfemo, y según Borges su descubrimiento*

²⁷ “...si privilegiamos como ejemplo preciso de un fenómeno de revelación la manifestación de Jesucristo, descrita según el Nuevo Testamento (y conforme a los paradigmas de las teofanías del Antiguo), no estamos procediendo en menor medida como fenomenólogo –describir una posibilidad fenomenológica dada–, ni como filósofo –confrontar el Cristo visible con su rol conceptual posible (tal y como lo hicieron Spinoza, Kant, Hegel o Schelling) para erigirlo eventualmente en paradigma”. MARION, J.-L., *Siendo dado...*, op. cit., p. 381.

le valió el ostracismo y quizás la locura. Es decir, la luz cegadora de su hallazgo lo destruye –otro rasgo típico de un fenómeno saturado: *el destinatario no puede sostenerlo*.

Vale la pena notar cómo Borges concluye el cuento: tras exponer la tercera tesis, menciona que Runeberg muere atropellado por un tranvía, “quizá por distraerse al salir de una biblioteca” (detalle irónico-trágico). La literatura de Borges frecuentemente castiga a aquellos que se acercan demasiado a ciertas verdades terribles (recordemos a Funes el Memorioso, a quienes la sobreabundancia de percepción arruina; o a Pierre Menard, cuya búsqueda imposible lo consume). Runeberg sería otro Ícaro: se acercó demasiado a un *misterio prohibido*. Desde la *economía narrativa*, Borges sugiere que esta última verdad –la identidad de Dios con Judas– es insostenible para la razón humana.

Consideramos que el sentido no se reduce a las conexiones gramaticales que ordenan las palabras; aunque parece desplazarse hacia otro lugar, distinto de la pura estructura lingüística, tampoco se encuentra más allá de la frase en algo completamente exterior. Lo que existe fuera de la frase no es un nuevo contenido revelado, sino aquello que queda en suspenso, lo que permanece callado y solo adquiere relieve en el juego mismo de lo dicho. De este modo, el significado se constituye en la tensión entre lo que se articula explícitamente y lo que queda implícito, como un horizonte que envuelve toda palabra.

Traduciendo esto al plano teológico-literario: el Sentido con mayúscula (el Logos, diría un teólogo) no está explícito en cada palabra de la Escritura o en cada dogma; se manifiesta muchas veces en lo no dicho, en el entrelíneas. Borges podría estar invitándonos a buscar el *lo impensado*²⁸ en el Evangelio: ese sentido podría ser, inquietantemente, que la redención abarca a su vez una traición necesaria. Judas es *lo impensado* en la historia sagrada, una figura que permanece en las sombras. Borges le da voz a ese silencio, y al hacerlo, revela un “sentido encarnado” inesperado: que la Encarnación divina tuvo, como contracara, una Encarnación inversa (Judas). Ambos –Cristo y Judas– serían, en esta conjetura, dos expresiones del Logos: uno en la luz, otro en la sombra. En lenguaje merleau-pontiano, podríamos decir que así como nuestra mano izquierda y derecha pueden volverse reversibles en la experiencia (tocante y tocada)²⁹, también en la *carne teológica* Cristo y Judas serían reverso y anverso de una misma realidad encarnada. Esta especulación vibra dentro del texto sin hacerse jamás explícita, pero la sugestión está ahí para quien la quiera percibir.

Llegados a este punto, cabe preguntar: *¿Qué pretende Borges con esta última versión?* Es claro que no busca fundar una nueva teología (Borges era literato, no creyente convencional), sino narrar el extravío sublime de una mente teológica. En cierto sentido, “Tres versiones de Judas” es el *retrato de un intérprete llevado por su lógica interna al abismo*. Es un caso extremo de hermenéutica *solipsista* –Runeberg dialoga consigo mismo y con sus libros, sin comunidad que lo ancle– que, sin embargo, roza verdades profundas: la relación entre Dios y el mal, entre la revelación y el escándalo. En cierto modo, Runeberg es como un colportor de ideas bíblicas radicales: lleva al extremo la libre interpretación, en solitario, y “vende”

²⁸ “Cuando se trata del pensar”, escribe poco más o menos Heidegger, “la obra llevada a cabo –que no coincide en absoluto con la extensión ni el número de escritos–, es tanto más grande cuanto más rico es, en esta obra, lo impensado, es decir lo que, a través de esta obra y sólo a través de ella, llega hasta nosotros como algo jamás pensado todavía”. MERLEAU-PONTY, M., *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1969, p. 196.

²⁹ “Hay un círculo del tocado y del tocante, el tocado aprehende al tocante; hay un círculo de lo visible y del vidente, el vidente no carece de existencia visible; hay incluso inscripción del tocante en lo visible, de lo vidente en lo tangible y, de manera recíproca, hay finalmente propagación de esos intercambios a todos los cuerpos del mismo tipo que yo veo y toco - y esto por la fundamental fisión o segregación del sintiente y de lo sensible que, lateralmente, hace comunicar los órganos de mi cuerpo y funda la transitividad de un cuerpo a otro.” MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 129.

(publica) sus descubrimientos. Borges sabía que en la Reforma Protestante anidaba un principio de proliferación interpretativa: por eso la Biblia protestante fue, para él, un objeto fascinante que aparece en varios relatos como libro peligroso (piénsese en “El Evangelio según Marcos” donde la lectura literal desencadena una tragedia, o en “El libro de arena” donde un ex-colportor intercambia un libro infinito). Así, la tercera versión de Judas puede ser vista también como una parábola sobre los riesgos de la interpretación ilimitada: Runeberg cree haber hallado la verdad definitiva, pero esa “verdad” lo destruye y es incomunicable (nadie la acepta).

Runeberg representa el peligro de una lectura aislada de toda tradición viva. Al prescindir de una instancia que custodie la integridad de la revelación, su interpretación se desliza hacia lo que Borges describe como *horrenda et varia monstra* teológicas. El relato parece sugerir que cuando el intérprete se emancipa completamente de un horizonte comunitario de sentido, lo que surge no es mayor libertad, sino el riesgo de engendrar monstruos conceptuales.

No es casual que Borges ubique a Runeberg en Lund, Suecia, un contexto luterano alejado de Roma, y que anote en un pie de página la figura de Antônio Conselheiro en Brasil: ambos casos muestran cómo la autonomía teológica o el fervor sin mediación pueden derivar en formas aberrantes de religiosidad. La ficción de Borges adquiere así un filo crítico: las ideas no son inocentes; tienen consecuencias históricas y, sin un principio de totalidad que las ordene, pueden conducir tanto a la tragedia como al absurdo.

En la tercera versión, la donación-revelación de la que habla Marion alcanza su paroxismo: Dios se revela *donándose* incluso como traidor. Esto pone en cuestión un punto crucial: la Revelación auténtica (por ejemplo, la figura de Cristo) es un fenómeno saturado que sin embargo nos dirige hacia el amor y la adoración, no a la confusión total. En Borges, la pseudo-revelación de Runeberg es de tal exceso que *colapsa en sí misma*: no engendra comunidad de creyentes, no suscita amor sino rechazo. Podríamos especular que Borges, escéptico último, sugiere con esta hipérbole que la *proliferación infinita de sentidos aplicada a lo sagrado conduce al vacío*. Si todo sentido es posible, incluso que Dios sea Judas, entonces la noción misma de sentido amenaza con disolverse. En la última línea del cuento, Borges señala con sorna que, una vez formulada la trina teoría de Runeberg, “*no le fue dado profundizarla*” porque murió. Es decir, llegó a un punto en el que no hay comprensión más honda posible, solo abismo. Desde Gadamer podríamos decir: sin un horizonte común con la tradición, *la fusión de horizontes* fracasa y se queda uno hablando en el vacío.

4. Conclusiones

La Encarnación, en cuanto acontecimiento y Revelación, no puede ser reducida a un indicio del nihilismo posmoderno. Consideramos que la tentación de leerla como mera proliferación del sentido es el efecto de una cosmovisión relativista que renuncia a la verdad inscrita en el acontecimiento y lo concibe como simple juego hermenéutico. El nihilismo radical, el tercer Judas, no nace de la Encarnación, sino de la decisión moderna de separar el texto de su densidad revelatoria y de convertirlo en superficie infinita de interpretaciones.

En contraste, el misterio de la revelación encarnada funda un horizonte de elevación y no de degradación; constituye la posibilidad de un vínculo, de un *religare* concreto que une, antes que un fluir disoluto de significados. Es el acontecimiento en el que lo divino se ofrece a la historia y, por tanto, impide su reducción a un mero pastiche cultural. Allí donde la hermenéutica relativista disuelve todo sentido en la pluralidad infinita, la Encarnación se levanta como núcleo irreductible de verdad, como punto de resistencia frente al anarquismo sofisticado del sentido.

Podemos decir, entonces, que Runeberg, en la lectura borgeana, representa la versión extrema de esta deriva. Su exégesis herética anticipa la tentación de una Reforma que, al liberar el texto de toda instancia comunitaria de interpretación, abrió la puerta a una lectura solitaria y, finalmente, a la intemperie del sentido. No se trata de identificar mecánicamente Reforma y relativismo posmoderno, sino de reconocer cómo en aquella fractura se insinuaba ya la posibilidad de un desvío complejo: el nacimiento del individuo moderno como lector sin brújula, emancipado de todo anclaje comunitario y dispuesto a reinventar la verdad sin referencia al acontecimiento fundante.

En Borges, esta figura no es una simple especulación estética, sino un gesto filosófico: mostrar, en el límite mismo de la interpretación, la diferencia entre el texto como proliferación vacía y el texto como testimonio de un acontecimiento. Runeberg lleva la hermenéutica hasta la monstruosidad, y en ello revela, por contraste, la necesidad de una encarnación entendida no como pretexto de nihilismo, sino como acontecimiento radical que resiste la disolución del sentido. La literatura, así, nos permite practicar otra escucha, una que recuerda que solo la verdad no es inmediata, pero puede ser un horizonte frente al vértigo de un individualismo que hace del desatino su gran épica.

Bibliografía

- ABC COLOR, "Borges y la Biblia protestante", *ABC Color - Suplemento Cultural*, 2 de julio de 2016, <https://www.abc.com.py/edicion-impresa/suplementos/cultural/borges-y-la-biblia-protestante-1495580.html>, acceso el 11 de noviembre de 2025.
- BALDERSTON, D., *Out of context: Historical reference and the representation of reality in Borges*, Duke, Duke University Press, 1993.
- BARTHES, R., *La muerte del autor*, en *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987.
-----, *Mitologías*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BORGES, J. L., "Tres versiones de Judas" en Borges, J. L., *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1944, pp. 514-519.
- DE SAINT AUBERT, E., "'L'Incarnation change tout' Merleau-Ponty critique de la 'théologie explicative'", *Archives de philosophie*, 71(3), 371-405, 2008, <https://doi.org/10.3917/aphi.713.0371>.
- DERRIDA, J., "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, 1978, pp. 423-442.
- GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- MARION, J.-L., *Étant donné, essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997.
- MARITAIN, J., 1994, *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*, Club de Lectores, Buenos Aires.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
-----, *Lo visible y lo invisible*, trad. J. Escudero, Barcelona, Paidós, 1964.
-----, *Signos*, trad. M. Jiménez Redondo, Barcelona, Seix Barral, 1964.
- REST, J., "Borges y la teología negativa", *Revista Iberoamericana*, 47(115-116), pp. 441-453, 1981.
<https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1981.3732>.
- SARLO, B., *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Ariel, 1995.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.