



metaxy  
JOURNAL

Filosofia, Arte, Riconoscimento

Annual peer-reviewed scholarly journal

**1, 2022**





FILOSOFIA, ARTE, RICONOSCIMENTO

Rivista annuale  
Numero Uno  
1/2022





«*Metaxy*: filosofia, arte e riconoscimento» è una rivista scientifica internazionale, edita online da Città Nuova e affiliata al centro studi International Human-being Research Center (IHRC).

La rivista ha periodicità annuale e pubblica articoli con il modello editoriale gold open access, selezionati con una double-blind peer review, inoltre, potrà pubblicare numeri speciali o quaderni su temi di ricerca specifici.

«*Metaxy*» pubblica contributi di ricerca filosofica, che indagano l'arte quale spazio privilegiato del dialogo tra i saperi in ogni epoca: orizzonte ermeneutico di una ontologia delle relazioni, attento al riconoscimento dell'umano.

«*Metaxy*» rispetta l'indipendenza della ricerca scientifica e delle scelte adottate dai comitati editoriali, a tal fine, in ogni fase del processo di pubblicazione adotta le linee guida del Committee on Publication Ethics.



### **Comitato Direttivo /Main Editorial Board**

Massimiliano Marianelli (Direttore), Filipe Campello, Giuseppe d'Anna, Gianluca Garelli, Marco Martino (Segretario), Chiara Pesaresi

### **Comitato Editoriale / Editorial Board**

Alvaro Abellán (UFV, Madrid); Luca Alici (Unipg, Perugia); Cecilia Avenatti de Palumbo (UCA, Buenos Aires); Nadia Barrella (UniCampania); Filipe Campello (UFPE, Recife); Alessandro Clemenzia (Ftic, Firenze); Giuseppe D'Anna (Unicatt, Milano); Emilio Delgado Martos (UFV, Madrid); Reynner Franco (USAL, Salamanca); Gianluca Garelli (Unifi, Firenze), Javier Roberto González (UCA, Buenos Aires); Guillermo Gómez-Ferrer Lozano (UCV, Valencia); Domingo Hernández (USAL, Salamanca); Aude Jeannerod (UCLy, Lyon); Fabio Marcelli (Unipg, Perugia); Giancarlo Marchetti (Unipg, Perugia); Catalina Martin Lloris (UCV, Valencia); Marco Martino (IUS Sophia, segretario); Serena Meattini (Unipg, Perugia); Giovanni Morrone (UniCampania); Marco Moschini (Unipg, Perugia); Chiara Pesaresi (UCLy, Lyon); Elena Rapetti (Unicatt, Milano); Riccardo Rezzesi (UCLy, Lyon); Orsola Rignani (Unipr, Parma); Elisa Rubino (Unisalento); Laura Sanò (Unipd, Padova); Ludovico Solima (UniCampania); Paolo Valore (UniMi, Milano); Dominique Vinay (UCLy, Lyon); Christine Zyka (Newman Institute for Catholic Studies, Uppsala); Silvia Pierosara (Unimc).

### **Redazione / Editorial Staff**

Giulia Brunetti, Andrès Calderon, Ivana Brigida D'Avanzo, Marco Martino, Serena Meattini (Coordinatore), Federica Porcheddu, Benedetta Sonaglia, Mary Elisabeth Trini, Rossella Saccoia

In copertina:

Orsola Rignani, *Il postransominescente 8*, tecnica mista e acrilico su tela, 2020



## SOMMARIO / SUMMARY

---

### SAGGI / ARTICLES

---

- 9 J. R. González, *Fides narranda, fides credenda. Leggere, vivere e credere nell'estetica di Jorge Luis Borges*
- 25 M. E. Trini, *Il ritmo dell'azione in "Le beau et le bien" di Simone Weil*
- 47 A. Corideo, *The Aesthetics of Self-Giving*
- 63 G. Brunetti, *Sul narrativo in Charles Taylor: tra ristrutturazione cognitivo-emozionale e riconoscimento del sé*
- 85 R. Cerciello, *Il farsesco plautino quale arte comica di mediazione. Il Poenulus di Plauto ed il (platonico) μεταξύ*
- 105 D. Cambria, *L'ombre, le sommeil et la veille de l'écrivain et du peintre*
- 121 F. Matti, *La inquietud como umbral en Silvia y Bruno de Lewis Carroll – una lectura deleuziana*
- 145 F. Porcheddu, *L'opera d'arte tra rarità e singolarità. NFT e Cryptoart alla luce (anche) del pensiero di Jean-Luc Nancy*

## NOTE E RECENSIONI / BOOK REVIEWS

---

- 167 G. Zaccaro, *Sonečka: parola esatta, parola nuova. Note su L. Gobbi, Nicodemo a San Pietroburgo: Dostoevskij, due donne e la laicità della grazia*

## SEGNALAZIONI / NOTICES

---

## SAGGI / ARTICLES

---





# ***Fides narranda, fides credenda.***

## **Leggere, vivere e credere nell'estetica di Jorge Luis Borges**

*Javier Roberto González*

**Abstract:** Il racconto di Jorge Luis Borges *Il Vangelo secondo Marco* narra il modo crudele e barbaro in cui un giovane studente, Baltasar Espinosa, viene crocifisso da una famiglia di contadini analfabeti, dopo aver letto e riletto per loro la storia di Gesù secondo il Vangelo di Marco. Istruiti da questa lettura, i contadini vedono nel giovane un benefattore, salvatore e redentore che devono sacrificare come un nuovo Cristo. Il testo è stato generalmente interpretato dalla critica come una manifestazione dello spirito anticlericale e persino antireligioso di Borges, poiché dimostrerebbe i terribili effetti di un tipo di fede ignorante e letteralista incapace di scoprire il significato spirituale degli eventi reali. Da parte nostra, capiamo che il senso della storia è un altro, radicalmente op-

<sup>1</sup> Javier Roberto González  
Universidad Católica Argentina – CONICET  
(Facultad de Filosofía y Letras – Centro de Estudios de Literatura Comparada)  
Academia Argentina de Letras  
javier\_gonzalez@uca.edu.ar  
Buenos Aires - Argentina

posto. Si tratta di postulare un tipo di *fede testuale*, che riconosca nel testo un principio generatore di realtà e di fatto in cui fidarsi, e che riconosca nel discorso narrativo una *struttura bio-onto-esistenziale* considerata un luogo di riconoscimento dell'umano e del sé.

**Keywords:** Jorge Luis Borges; narrazione; testo; riconoscimento; fede.

**Abstract:** Jorge Luis Borges' story *The Gospel According to Mark* deals with the cruel and barbaric way in which a young student, Baltasar Espinosa, is crucified by a family of illiterate peasants, whom he has instructed in the story of Jesus narrated by Mark. Instructed by this reading, the peasants see the young man as a benefactor, savior and redeemer whom they must sacrifice as a new Christ. The text has generally been interpreted by critics as a manifestation of Borges's anticlerical and even antireligious spirit, since it would demonstrate the terrible effects of a type of uneducated and literalist faith incapable of discovering the spiritual meaning of real events. For our part, we understand that the meaning of the story is another, radically opposite. It is a matter of postulating a type of *textual faith*, which recognizes in the text a principle that generates reality and facticity on which to trust, and which recognizes in the narrative discourse a *bio-onto-existential structure* considered a place of recognition of the human and of the self.

**Keywords:** Jorge Luis Borges; narrative; text; recognition; faith.

Jorge Luis Borges (Buenos Aires, 1899 – Ginevra, 1988) è forse il modello contemporaneo più notevole di *letterato puro*, di scrittore scettico e agnostico che nega la possibilità di raggiungere una conoscenza certa del mondo e di Dio per la ragione oppure per la fede, e che solo riesce ad avvicinarsene attraverso l'esperienza ineffabile del bello, della poesia e del complesso tessuto alternativo di mondi possibili che fornisce la finzione letteraria. Nella letteratura, infatti, Borges trova l'unica via d'intelligenza di una realtà che sfugge all'assedio del *logos* scientifico tanto quanto alla credente volontà del fedele. L'agnosticismo borgesiano, ciononostante, non è programmatico nè assoluto, e si permette talvolta fugaci momenti di dubbio in cui spuntano il sospetto e l'anelito di un nascosto e misterioso *sensu* delle cose del mondo e delle vicende umane<sup>1</sup>. Diffidente della ragione ma devoto sacerdote dell'intuizione poetica, sdegnoso miscredente ma assiduo lettore della Bibbia ed esperto frequentatore della teologia cattolica e protestante, Borges non afferma, Borges non crede, ma Borges non osa mai negare. Sospetta di no, ma forse... Questo atteggiamento fatto di dubbi e di oscillazioni non è soltanto un segno del suo pensiero, ma dell'intero suo carattere, della sua psiche più profonda, della sua stessa identità personale, nazionale e culturale, che si spiega addirittura per fatti biografici e genealogici. Figlio di una dama cattolica devotissima e di un padre libero pensatore di radici protestanti, Borges eredita dalla famiglia materna una lunghissima e illustre tradizione militare, popolata da guerrieri dell'indipendenza e duri uomini di fede chiara e di vita attiva e semplice; dalla paterna, costituita da ministri e intellettuali protestanti inglesi, gli viene invece quella tipica incredulità positivista dell'ultimo ottocento, capace nonostante di convivere con un grande amore verso il testo biblico, considerato peraltro come pura e perfetta letteratura. Da questa ossimoronica doppia tradizione familiare procede il nucleo più noto delle tensioni borgesiane tra mondo esteriore e mondo interiore –simboleggiato quest'ultimo dalla biblioteca–, tra vita e letteratura, tra esperienza e lettura<sup>2</sup>. La scelta di Borges è chiara, ma un inesauribile rimpianto, un persistente senso di vergogna e di rammarico per non aver scelto la strada delle armi e della vita attiva –e forse anche credente, possiamo domandarci?– lo perseguiterà sempre, e lui ne

<sup>1</sup> «El escepticismo borgiano no absolutiza ni la misma propensión a la duda: la punzante capacidad de descreer no lleva a invalidar perezosamente la propuesta de creencias tentativas, ni siquiera a rechazar la validez relativa –respecto a otras– de algunas de ellas» (F. Savater, *Borges, la ironía metafísica*, Ariel, Barcelona 2008, pp. 97-98).

<sup>2</sup> L'intimo conflitto tra le due stirpi del suo sangue è diventato un *locus communis* della critica borgesiana a partire dall'importante articolo di R. Piglia *Ideología y ficción en Borges*, in «Punto de vista», II, 5 (1979), pp. 3-6; cf. J. Woscoboinik, *El secreto de Borges. Indagación psicoanalítica de su obra*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires 1991, pp. 232-235; E. Williamson, *Borges. Una vida*, Seix Barral, Buenos Aires 2006, pp. 38-77.

fará aperta confessione, non solo nella sua *Autobiografía*<sup>3</sup>, ma in modo obliquo e poetico in tantissimi testi finzionali dove parla con nostalgia dei suoi nonni militari e di quel destino epico, coraggioso e semplice che gli fu negato, oppure dove immagina personaggi che, agendo da *alter ego* di sè stesso, affrontano con sincera gioia un'improvvisa morte epica che contraddice la loro vita sedentaria e contemplativa. Negli anni '40 e '50, testi narrativi quali *Il sud (Finzioni)* e lirici quali *Poesia congetturale (L'altro, lo stesso)* illustrano questa subita felicità di aver finalmente ritrovato e accettato quel perduto e negato *destino sudamericano* di coraggio, di armi e di vita rozza. Ma della fede, anch'essa perduta e negata, non se ne parla ancora in termini di possibile e voluto riacquisto. Se ne parlerà, ferocemente, sconvolgentemente, nel racconto di 1970 *Il Vangelo secondo Marco (Il manoscritto di Brodie)*, al quale verrà dedicata la nostra analisi.

*Il Vangelo secondo Marco* è il testo di Borges dove più schiettamente si identificano la vita attiva e avventata dei semplici con un tipo di fede autentica e radicale, secondo il modello –naturalmente, esageratissimo– dei parenti della famiglia materna, gli Acevedo, che Borges riteneva «di un'ignoranza inconcepibile» e strettamente legati a una cattolicità intellettualmente poco raffinata<sup>4</sup>. In questo racconto l'autore si nasconde dietro la figura del protagonista per confessare tacitamente due aspetti a lungo negati e repressi del suo io – la vita attiva e semplice, la fede–, che tragica ma volontariamente riacquista e rivendica a partire dall'aspetto del suo io sempre assunto e proclamato, cioè, quello intellettuale e letterario. È il solito paradosso borgesiano, la consueta *coincidentia oppositorum*: la fede elementare e viva solo gli è resa al personaggio *per e in* un libro, in una lettura *letteraria* dei testi evangelici. L'aspetto latente dell'io solo può emergere a partire dal suo aspetto patente, il nascosto si rivela solo nell'evidente, il torrente vitale scaturisce da fonti libresche, e tutto accade grazie alla forza del simbolo poetico, dell'*epos* evangelico, letto e vissuto come vera esperienza di riconoscimento. La lettura e l'intelligenza diventano l'origine di un atto di pura e barbarica vitalità che sembra smentire e capovolgere il senso stesso delle sue radici.

---

<sup>3</sup> «Como la mayoría de mis parientes habían sido soldados –hasta el hermano de mi padre fue oficial naval– y yo sabía que nunca lo sería, desde muy joven me avergonzó ser una persona destinada a los libros y no a la vida de acción» (J. L. Borges - N. T. Di Giovanni, *Autobiografía 1899-1970*, El Ateneo, Buenos Aires 1999, p. 24); e aggiunge poco dopo: «Siempre llegué a las cosas después de encontrarlas en los libros» (*Ivi*, p. 32).

<sup>4</sup> «Cuando se es de familia criolla, o puramente española, entonces, por lo general, no se es intelectual. Lo veo en la familia de mi madre, los Acevedos son de una ignorancia inconcebible. Por ejemplo, para ellos, provenientes de una antigua familia criolla, ser protestante es sinónimo de ser judío, es decir, ateo, libre pensador o hereje; en fin, todo entra en la misma bolsa» (J. L. Borges - J. de Milleret, *Entrevistas con Jorge Luis Borges*, Monte Ávila, Caracas 1970, p. 33).

Verso la Pasqua di 1928, uno studente di medicina di trentatré anni, Baltasar Espinosa, arriva alla fattoria del suo cugino Daniel per villeggiarvi. Il suo ritratto specchia evidentemente quello dello stesso Borges: «Suo padre, che era libero pensatore, come tutti i signori di quei tempi, l'aveva istruito nella dottrina di Herbert Spencer, ma sua madre, prima di partire per un viaggio a Montevideo, lo pregò di recitare tutte le sere il Padrenostro e di farsi il segno della croce»<sup>5</sup>. Due stirpi, due eredità in antitesi di miscredenza e di fede, di libri e di vita. Quando il cugino Daniel deve tornare a Buenos Aires per affari improrogabili, Baltasar resta in compagnia della famiglia del fattore, i Gutre, lontani discendenti da scozzesi, gente rozzissima e taciturna, e assolutamente analfabeta. Pochi giorni dopo, un'improvvisa piena del fiume Salado isola la casa e costringe Baltasar a rimanervi quasi imprigionato, sempre servito dai Gutre. Per passare il tempo, Baltasar decide di leggere ad alta voce alcuni dei libri della scarsa biblioteca della casa per divertire il fattore e la famiglia, e per farsi un legame di amicizia con loro. Insensibili alle storie del mandriano *Don Segundo Sombra*—romanzo oggi celeberrimo della letteratura argentina, che era apparso poco tempo prima—, perché «il fattore aveva fatto il mandriano, e non potevano importargli le avventure di un altro mandriano»<sup>6</sup>, i Gutre s'interessano moltissimo, invece, nelle vicende del Vangelo di Marco, che Espinosa traduce oralmente per loro da una vecchia Bibbia inglese. Ogni notte, i Gutre si ostinano a risentire una e cento volte il testo di Marco, rifiutando di passare agli altri Vangeli. Durante il giorno riconoscono Espinosa come padrone, lo seguono, lo obbediscono, lo riveriscono, gli domandano su diversi temi e lo ascoltano con rispetto e osservanza. Quando, grazie ai suoi studi di medicina, Espinosa riesce a guarire una piccola agnellina ferita alla quale la ragazza dei Gutre si era molto affezionata, questi cominciano a considerarlo non solo un maestro, ma un benefattore e autore di miracoli. Un giorno gli domandano se Gesù si era lasciato uccidere per salvare tutti gli uomini, anche i romani che lo avevano messo sulla croce, e la risposta affermativa di Espinosa segna definitivamente la sua sorte. Dopo una lunga siesta, i Gutre s'inginocchiano davanti a lui e gli chiedono la benedizione; poi all'improvviso lo maledicono, lo sputano addosso e lo spingono verso un capannone le cui travi di legno avevano già staccate per costruire la croce dove lo uccideranno.

La critica ha considerato questa storia una parodia del Vangelo, una prova dell'irriverenza di Borges verso la fede e le cose sacre, una bestemmia, un'accusa

---

<sup>5</sup> J. L. Borges, *Tutte le opere*, a cura di D. Porzio, Mondadori, Milano 1984-1985, vol. II, p. 432; cf. L. Adur Nobile, *Borges y el cristianismo. Posiciones, diálogos y polémicas*, Tesis de Doctorado en Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 2014, pp. 403-404.

<sup>6</sup> J. L. Borges, *Tutte le opere*, cit., vol. II, p. 434.

rivolta ai credenti, che vengono identificati con l'ignoranza e la letteralità più cruda e primaria<sup>7</sup>. Ma niente affatto. Si tratta in realtà dell'affermazione e la rivendicazione più radicale del Vangelo tramite la superazione paradossale dell'opposizione paulina *littera vs. spiritus*, operata dalla lettura *poetica* e allo stesso tempo rozza-mente *letterale* del testo di Marco. Più letteralmente si capisce la narrazione evangelica –come fanno i Gutre, e come fa finalmente Espinosa, che si lascia crocifiggere–, più profondamente si coglie il senso di quell'imitazione di Cristo a cui siamo chiamati<sup>8</sup>. Il vero discepolo di Cristo non accetta nè benedice solo le croci analogiche, metaforiche, parziali della vita quotidiana; il vero cristiano dev'essere disposto a inchiodarsi anche su una croce reale, materiale, letterale, a diventare lui stesso un altro Cristo nella sofferenza e nella speranza<sup>9</sup>. L'imitazione di Cristo non è simbolica, ma reale, non è solamente spirituale, ma brutalmente, barbaricamente fisica, e dev'essere un sacrificio concreto, un totale dono di sè<sup>10</sup>. In un testo

<sup>7</sup> La storia di questo povero studente, considerato redentore da un gruppo di persone ignoranti, esprimerebbe così l'intenzionalità di Borges di dichiarare ugualmente falsa e frutto di una simile ignoranza la fede nella redenzione di Cristo (cf. M. Rodríguez, *Tres versiones de Cristo según Borges*, in «Acta literaria», 12 (1987), pp. 5-19).

<sup>8</sup> «Si consideramos como válidas las asunciones metafísicas del autor, *El Evangelio según Marcos* es la más trascendental interpretación del pensamiento cristiano de nuestros días» (E. Méndez y Soto, *La misión mítico-cristiana de Borges*, in «Explicación de textos literarios», 7, 1 (1978), p. 104).

<sup>9</sup> Borges impara dal mistico tedesco Angelus Silesius che ogni cristiano non è semplicemente un discepolo di Cristo, ma Cristo stesso: «A metà del secolo XVII, l'epigrammista del panteismo Angelus Silesius disse che tutti i beati sono uno solo [...] e che ogni cristiano dev'essere Cristo» (*Il fiore di Coleridge, Altre inquisizioni, Tutte le opere*, cit., vol. I, pp. 917-918).

<sup>10</sup> Vorremmo qui accennare, a proposito di questa concezione letterale, concreta e fisica dell'imitazione del sacrificio di Gesù, un possibile influsso del racconto *Il suicida sostituto* di Giovanni Papini, appartenente al volume *Il pilota cieco*. Un Borges dodicenne fu precoce lettore dei primi libri di Papini, e nel prologo che scrisse per una scelta delle finzioni dell'autore italiano confessò il suo debito con lui: «Ahora, al releer aquellas páginas tan remotas, descubro en ellas, agradecido y atónito, fábulas que he creído inventar y que he reelaborado a mi modo en otros puntos del espacio y del tiempo. Más importante aún ha sido descubrir el idéntico ambiente de mis ficciones» (*La Biblioteca de Babel. Prólogos*, Emecé, Buenos Aires 2000, p. 106). I critici hanno segnalato che due acclamate storie borgesiane derivano chiaramente da due racconti del primo Papini: *L'altro* (*Il libro di sabbia, Tutte le opere*, cit., vol. II, pp. 563-571) segue da molto vicino la trama di *Due immagini in una vasca*, e *Le rovine circolari* (*Finzioni, Tutte le opere*, cit., vol. I, pp. 659-665) riprende il motivo dell'uomo sognato da un altro uomo di *L'ultima visita del gentiluomo malato* (cf. R. Paoli, *Borges e Papini*, in N. Bottiglieri - G. C. Marras, *A più voci. Omaggio a Dario Puccini*, All'insegna del pesce d'oro, Milano 1994, pp. 326-332; W. Chávez Vaca, *La confesión de Borges o el plagio de la memoria falible. Autoría e intertextualidad en «El otro»*, in «Variaciones Borges», 34 (2012), pp. 183-198; e C. Murru, *I racconti fantastici di Giovanni Papini e le finzioni di Jorge Luis Borges*, in «Gramma», 7, Anexo (2018), pp. 1-12). Ma nessuno ha riparato ancora nelle somiglianze teologiche tra *Il Vangelo secondo Marco* e *Il suicida sostituto*, ambedue dedicati a proporre un'imitazione di Cristo letteralista, violenta, mortale e in apparenza inutile.



precedente, Borges aveva già offerto un indizio ermeneutico a proposito della brutalità della vera imitazione di Gesù, quando scrisse in *Pierre Menard, autore del Chisciotte* che Menard aveva arricchito l'arte della lettura e delle attribuzioni erronee, invitandoci, ad es., a leggere *l'Imitazione di Cristo* come se fosse stata scritta da Louis Ferdinand Céline (*Finzioni*)<sup>11</sup>. Questo –solo apparente– scherzo del primo dei grandi testi narrativi di Borges, di 1939, trova la sua consumazione nel nostro racconto di 1970: la lettura del Vangelo fatta dai Gutre e da Espinosa non è altro che un'imitazione di Cristo formulata nei termini feroci e violenti, ma essenzialmente veri, di Céline. La ferocia, la violenza, la brutalità, la crudeltà, sembra dirci Borges, sono anch'esse le vie possibili della verità e della fede.

I Gutre, da persone semplici ed autentiche, concepiscono la fede come necessariamente operativa. Credere e agire non sono per loro che una sola cosa. Credono agendo, e agiscono credendo. La fede è per loro qualcosa di vivo, di animato. È appunto in questo –anche se avevano dimenticato il contenuto concettuale e la prassi liturgica della fede dei suoi maggiori, secondo informa il narratore–che li si scopre veri cristiani, veri discepoli di quel Cristo che è la verità vivente –e morente– e tangibile, e non certo la scarna verità proposizionale ed astratta dei filosofi. Non sanno che cosa credono, non sanno nemmeno se credono, ma ribolle in essi una fede inconscia e piena di potenzialità. Il povero Espinosa, però, sperduto com'è nelle reti testuali dei libri e dei concetti, rimarrebbe sempre all'infuori se alla correlazione del *credere* e dell'*agire* non vi si aggiungesse pure il *leggere*, perché il leggere ha preso in lui il posto del *vivere*. I Gutre, che sanno vivere ma non sanno leggere, insegnano a Espinosa come si vive appieno; Espinosa, che sa leggere ma non sa vivere, insegna a sua volta ai Gutre come intraprendere l'avventura del leggere. Separati, Espinosa e i Gutre sono persone fallite, mancate; uniti, diventano uomini veri. Il leggere di Espinosa, senza i Gutre, non è che un esercizio intellettuale e sterile; il vivere dei Gutre, senza Espinosa, non è che un vuoto trascorrere che non ha alcun senso; tutti insieme, invece, fecondati reciprocamente, fanno sì che la loro lettura diventi corale e vitale, e la vita sia carica di significato<sup>12</sup>. Sarebbe appunto la soluzione bramata da Borges per sè stesso, la soluzione che tre secoli prima aveva adoperato il più grande lettore e il più grande vivente della storia del-

---

<sup>11</sup> J. L. Borges, *Tutte le opere*, cit., vol. I, p. 658.

<sup>12</sup> Nella sua monografia su Borges John Sturrock considera l'influenza di Espinosa sui Gutre come un atto di vera persuasione: «I incline to read the sinister story [...] as, in part, a parable about the effects of persuasion: there the passive, golden-tongued Espinosa [...] persuades the degenerate family of *gauchos* with whom he is marooned in a flood so effectively with his readings to them from St. Mark's Gospel that in the end they set to and crucify him» (*Paper Tigers. The Ideal Fictions of Jorge Luis Borges*, Clarendon Press, Oxford 1977, p. 207). Sturrock non riesce a vedere che c'è un'altra persuasione di senso inverso, quella dei Gutre su Espinosa. Si tratta infatti di una misteriosissima persuasione reciproca.

la letteratura, don Chisciotte della Mancia, il vero inventore della lettura performativa, il primo lettore che decise di uscire al mondo per farsi una vita agendo ciò che aveva letto, il primo ermeneuta e postulatore del testo come produzione di fatti, come rappresentazione di una prassi vitale non già antecedente, ma conseguente, non già storica, ma profetica. Don Chisciotte raggiunge questa meta grazie alla scissione del suo io in due: l'*hidalgo* Alonso Quijano legge le vecchie storie cavalleresche, rinchiuso nella sua biblioteca, e mentre legge sogna di essere il cavaliere don Chisciotte e diventa il matto-saggio che prenderà le armi per agire sulla realtà. Borges, che si sa un Alonso Quijano che mai osò diventare don Chisciotte<sup>13</sup>, immagina in questo racconto una soluzione simile: Espinosa, il lettore, e i Gutre, i viventi, miserabili uomini divisi, quali forme inverse ma sostanzialmente identiche che si guardano a vicenda nello specchio senza mai ravvisarsi, si mettono d'accordo per partorire insieme l'unico corpo animato di don Chisciotte, il lettore-vivente. E come nel caso di don Chisciotte, la chiave di questa unione, di questa identificazione tra lettura e vita sarà appunto la fede. È solo per la fede che la lettura diventa vita, che leggere può essere anche agire sul mondo e su me stesso, per trasformarlo e trasformarmi; è la fede che rende pienamente efficaci i testi letti tornandoli vissuti, è la sola fede che opera, agisce e vive sia nei testi, sia nelle cose, sia in me, e vivendo fa vivere tutto e tutti. Solo quando si crede nel testo, quando si ha fiducia in ciò che vi si narra, il testo diventa realtà, agisce, produce, genera mondo. Si paga nonostante un prezzo altissimo, perché s'impara a vivere non solo leggendo e credendo in ciò che si legge, ma anche morendo. Espinosa non fa resistenza alla sua crocifissione perché finalmente si è riconosciuto credente, a dispetto dei suoi precedenti dubbi o della sua lunga indifferenza, perché quei rozzi contadini gli hanno mostrato la vera fede, la drammatica portata della totale e letterale imitazione di Cristo.

Ci troviamo di fronte a un atto di lettura molteplice e complesso, che comprende almeno tre letture singole. C'è innanzitutto la lettura immediata e visuale, razionale e non mimetica di Espinosa, consapevole del valore non letterale delle vicende narrate quando si tratta di prenderle come modelli d'imitazione. Poi, la lettura dei Gutre, che avviene a partire da quella di Espinosa, non è ormai immediata, visuale, razionale e non mimetica, bensì mediata, auditiva, credente –*ex auditu fides*– e pienamente mimetica, perché considera i fatti nella sua letteralità più schietta, e crede fermamente in essi come causa di un'azione efficace da loro stessi gestita. Finalmente, ci sarebbe una terza lettura, che non avviene che in modo differito, e che è quella che fa Espinosa dopo aver compreso la lezione dei Gu-

---

<sup>13</sup> Lo confessa nel poema *La fama*: «Essere Alonso Quijano e non osare di essere don Chisciotte» (*La cifra, Tutte le opere*, cit., vol. II, p. 127).

tre, quella interpretazione finale della sua previa lettura razionale e non mimetica, che diventa allora credente, mimetica e fattiva<sup>14</sup>. Se i Gutre leggono letteralmente grazie alla iniziale lettura ad alta voce, non letterale, di Espinosa, questo rilegge recapitolativamente il testo —e rilegge pure, nel testo, la propria vita— alla luce della lettura letterale e mimetica dei Gutre, adoperando anch'esso un'ermeneutica non solo della letteralità e dell'imitazione assoluta, ma soprattutto della fede. Tanto i Gutre quanto Espinosa, gli uomini barbari e l'uomo civile, avevano perso la fede religiosa, ma il recupero non accade in modo diretto, bensì tramite un esercizio di *lettura fedele*, di adesione assoluta alla lettera del narrato, di fiducia poetica, di pieno e personalissimo abbandono alla seduzione del testo, di coinvolgimento vitale e totale —e non solo concettuale— nell'*epos* del Vangelo. Espinosa si riconosce dunque credente, a un tempo poetico e religioso—religioso perchè poetico—, in questo *hermeneutic turn*, accettandone le conseguenze vitali non solo con rassegnazione ma, si direbbe, con serena compiacenza e intima fruizione. La conversione di Espinosa, la scoperta della sua fede nascosta e negata è stata l'opera di una lettura, e non certo di una lettura solitaria, ma *relazionale*, di una vera *co-lettura*, che appunto per questo può definirsi anche una lettura vitale e non puramente intellettuale. Come dicevamo sopra, Espinosa e i Gutre si rispecchiano l'uno negli altri e tutti nel testo, diventando essi stessi dei testi viventi grazie alla lettura che hanno concelebrata<sup>15</sup>. La vita, e anche la fede, come si sa, hanno pure le loro impurità, le loro violenze, le loro asprezze, le loro atrocità; non si vive, e non si crede, con la purezza degli angeli, ma con la crudeltà degli uomini: ed è questa crudeltà, inerente alla vita e alla fede, ciò che rappresentano i Gutre nell'economia della trama narrativa. *More barbarico*, infatti, i Gutre ci insegnano che il vero senso spirituale della lettera risiede talvolta nella lettera nuda, e che la nostra risposta alla chiamata del Signore non può nascondersi dietro falsi sensi figurati capaci di toglierci o almeno addolcirci le responsabilità più dure. I Gutre ci insegnano la fede *per viam martyrii*.

*Per viam martyrii*, sì. Ma anche *per viam pueritiae*. I Gutre avevano dimenticato, nel lungo processo della sua barbarizzazione americana, la fede religiosa dei suoi antenati scozzesi, ma avevano invece acquisito un altro modo di sapienza elementare, propria della cosiddetta *fanciullezza spirituale*. «Espinosa sentì che erano co-

---

<sup>14</sup> Per un altro disegno di questi giochi di letture incrociate, cf. L. Brintrup Hertlings, *Del azar a la necesidad, un quiasmo borgeano*, in «Acta literaria», 5 (1980), pp. 35-42.

<sup>15</sup> La critica borgesiana ha sottolineato da sempre che il simbolo dello specchio, così frequente nei testi del nostro autore, serve anche a designare i modelli narrativi delle sue finzioni, costituendone una pauta di struttura e di analisi psicologica davvero ossessiva. Cf. J. Alazraki, *Versiones, inversiones, reversiones. El espejo como modelo estructural del relato en los cuentos de Borges*, Gredos, Madrid 1977, *passim*.

me i bambini, che gradiscono più la ripetizione che non la variazione o la novità»<sup>16</sup>. La ripetizione, si sa, è uno dei fondamenti della fede, perché solo ci affidiamo a chi ci dimostra ripetutamente che non ci delude; la fede è fedeltà, e la fedeltà è un atto di natura iterativa. È appunto per questo che i bambini, che amano le cose ripetute, diventano modello di fede: «In verità vi dico: Chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non entrerà in esso» (*Mc* 10, 15; cf. *Mt* 19, 13-15; *Lc* 18, 15-17). Perché ripetono e chiedono ripetizioni, i bambini si fidano; perché si fidano, credono. E in questo caso, i Gutre credono da bambini e da lettori, uniscono la fede infantile alla fede lettrice; gli mancava quest'ultima, avevano soltanto la fiducia del bambino che si lascia vivere semplicemente nel mondo e dal mondo, ma quando Espinosa gli rivela la potenza creatrice della lettura, la loro fede e la loro vita diventano piene. Ecco la formula borgesiana: Vivere non è soltanto leggere –come si dice spesso negli approcci critici al nostro autore–; *vivere è leggere con fede*, perché solo la fede fa sì che il testo diventi azione e realtà. Come sosteneva Unamuno –e questa paronomasia può assaporarsi solo in spagnolo–, *crear es crear*. Credere è creare un mondo nuovo nel ricreare sé stessi, nel riconoscersi fedeli di un testo, svuotati da un testo, da una trama narrativa che uccide ogni trama anteriore ed illusoria per far nascere al suo posto la trama della vita vera e piena. Ogni lettore compiuto deve diventare ciò che legge, così come ogni cristiano è chiamato a diventare quel Cristo in cui crede, quel Cristo che è anch'egli divino e narrativo Testo, *Epos*, *Logos*, *Verbum*. Per Borges –per questo Borges giudeocristiano suo malgrado, studioso della Kabbalah e della teologia–, il testo e la parola sono l'unica realtà, l'unica fonte dell'essere, l'unica verità, l'unica consistenza. Il testo è assoluto, eterno, divino; solo chi vi partecipa può relativamente esistere. Il testo testualizza tutto ciò che tocca, così come il Verbo divino crea, ricrea e redime tutta la realtà. Solo è vero lettore chi si fa uno con il testo e nel testo. È necessaria dunque la morte del lettore extratestuale, di quel lettore solo intellettuale che oggettiva il testo quale un semplice *esso* da conoscere ed astrarre, di quel lettore che consideriamo razionale e ragionevole, affinché possa nascere un altro lettore pienamente testuale, volitivo, credente, che non sappia ormai oggettivare il testo che legge, ma che sia capace di leggerlo leggendosivi, trovandosivi come uno scisso *tu* con cui dialogare ed in cui riconoscersi, identificandosi con il testo vitalmente e raggiungendo così nel *testo-tu-io* una trascendenza di ogni distinzione tra oggetto e soggetto. Ogni lettura seria è un atto di fede, ogni lettura è un battesimo di fede, un affondare nelle acque assolute e divine del testo –il che ci rimanda al motivo dell'alluvione attorno alla fattoria, della piena del fiume Salado–, la morte dell'uomo vecchio e –in esso– del mondo vecchio, perché non testuali, e la nascita

---

<sup>16</sup> J. L. Borges, *Tutte le opere*, cit., vol. II, p. 436.

dell'uomo e del mondo nuovi e vivi, perchè testuali e narrativi. In questa maniera, nell'avvenimento della fede va implicita un'esperienza vitale e temporale che viene data dalla natura stessa di un testo evangelico che, essendo narrativo, è in quanto tale temporale e vitale, e solo comprensibile nella sua specificità concreta e nel suo dialogale rapporto *con me*. Borges concepisce dunque la fede –anzi, qualsiasi possibilità di conoscenza– come un evento estetico, poetico, nel quale ci si rivela empiricamente, fattivamente, la propria identità e l'identità dell'intero universo, ma nel quale ci si domanda pure una vera e personale *azione* di testimonianza. Molto prima di Paul Ricoeur, Borges sa che l'uomo deve *se comprendre devant le texte*, riconoscersi, capirsi di fronte al testo, per poter poi capire il mondo e agire sulla realtà. Ciò che fanno Espinosa e i Gutre non è altro che una ferocissima, ma verissima *mimesi III* ricoeuriana, in cui il senso ultimo del testo si compie nella azione e nella vita stessa dei lettori<sup>17</sup>. Naturalmente, dire che il senso ultimo di un testo, e soprattutto di un testo narrativo, si compie nella vita dei suoi lettori vuol dire che la vita di questi non è altro che un'estensione, un prolungamento ovvero una manifestazione esteriore delle potenzialità dello stesso testo, cioè, che le diverse realtà in apparenza extratestuali della vita umana sono di fatto testuali, che tutto è testuale, che l'unica possibilità di essere è testuale, e pertanto, che il lettore, se veramente lo è, appartiene anch'esso all'universo del testo, fa parte del testo, diventa testo nel suo leggere credente<sup>18</sup>. Portare il testo alla vita, e convertire la vita in un testo, diventano dunque azioni ed assiomi equivalenti, operati dalla lettura; nell'atto di leggere il testo viene reconfigurato come vita, e la vita come testo. Vita e testo si identificano in un'unica realtà onto-bio-testuale.

Orbene, tutte queste rivelazioni sono donate ad un tratto a Baltasar Espinosa nell'attimo in cui deve decidere se accetta oppure resiste la sua morte. La decisione di accettarla traduce la sua lucidissima consapevolezza che vita e morte non sono altro che due aspetti di un unico testo, il testo della sua umanità vivente e morente, che rispecchia ed adempie un altro testo, composto da Marco quasi due-

---

<sup>17</sup> P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, Siglo XXI, México 1995-1998, vol. I, pp. 139-161; vol. III, pp. 866-900; Id., *La vida: un relato en busca de narrador*, in *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Prometeo Libros-Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 2009, pp. 43-55.

<sup>18</sup> «Mi tesis en este punto es que el proceso de composición, de configuración, no se consuma en el texto, sino en el lector y, bajo esta condición, posibilita la reconfiguración de la vida por parte del relato. Más exactamente diría que el sentido o el significado de un relato brota en la intersección del mundo del texto con el mundo del lector. [...] De ello resulta que el lector pertenece imaginativamente, al mismo tiempo, al horizonte de experiencia de la obra y al de su acción real. [...] Por último, es el acto de lectura quien consuma la obra, quien la transforma en una guía de lectura, con sus zonas de indeterminación, su riqueza latente de interpretación, su posibilidad de ser reinterpretada de maneras siempre nuevas en contextos históricos siempre diferentes [...], pues la lectura misma es ya una forma de vivir en el universo ficticio de la obra» (Id., *La vida: un relato en busca de narrador*, cit., pp. 48-50).

mila anni fa, un testo del quale si sapeva lettore, ma del quale ha appena scoperto di essere, da bravo lettore, anche redattore e attore. Ricoeurianamente, Espinosa ha acquistato la sua *identità narrativa*, si ha *compreso di fronte al testo*<sup>19</sup>, o meglio ancora, *nel* testo, *dentro* il testo, perchè il suo orizzonte è ormai pienamente testuale, perchè si è ormai fuso con l'orizzonte del testo. Attraverso l'esperienza dell'*alterità* del testo, ha raggiunto la sua *medesmità*<sup>20</sup>, la sua vera identità a lungo negata, la sua rimandata *definizione vitale* tanto tempo sospesa tra il libero pensiero e l'agnosticismo del padre e la fede cristiana della madre. Borges, che trasferisce su Espinosa la sua propria identità cristiana nascosta e reticente, che non osa accettare e confessare apertamente quel Cristo che gli sfugge, che non può credere nella persona di Gesù, vuole credere invece nella sua storia, nel suo racconto, nella sua finzione, vuole sentirsi interpellato e sedotto non dal Cristo empirico, ma dal Cristo testuale. Non sarà il mondo, nemmeno saranno le persone più eccelse e sublimi —anzi, divine— del mondo, a muovere uomini come Espinosa e Borges, ma la letteratura e i suoi personaggi. Baltasar Espinosa solo riesce ad imitare Cristo imitando le azioni che si sono narrate su di lui, assimilando e agendo la trama del Gesù del Libro, e così finisce per imitare, naturalmente, anche le sue azioni empiriche. Accetta e fa sua la morte reale perchè prima ha accettato e fatto sua, da lettore, la morte raccontata. Vivere e morire non sono che uno sviluppo del leggere, e il reale un'eco del testuale. *Ad rem per verbum, ad mundum per librum*.

È alla luce di questo principio ontologico borgesiano appena citato che possiamo domandarci, per concludere: perchè il Vangelo di Marco? Perchè la scelta del più scarno, breve e conciso dei quattro Vangeli? Tra le varie ragioni possibili che potremmo addurre<sup>21</sup>, ci sarebbe una fondamentale, che dedurremo dal confronto tra i versetti che in ognuno dei Vangeli ci parlano dei doveri dei seguaci di Gesù:

---

<sup>19</sup> Id., *¿Qué es un texto?*, in *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2010, p. 191; Id., *La vida: un relato en busca de narrador*, cit., p. 55.

<sup>20</sup> «Este movimiento apuntaría al segundo efecto de la máscara: la recuperación de la identidad del individuo a través de un salir de sí (el enmascaramiento), en cuyo punto de máximo alejamiento del yo se efectuará la autognosis. La lectura del evangelio contendría tendencias profundas del yo de Baltasar, no asumidas conscientemente, pero sospechadas por la escritura del relato. Estas tendencias o pulsiones profundas nos revelarían que a partir del punto más extremo del efecto de alejamiento que produce el discurso, se efectúa un retorno mítico al yo originario» (M. Rodríguez, *Tres versiones de Cristo según Borges*, cit., p. 18). Questa visione critica dell'*alterità* come strada verso l'*identità* è più mitica che cristiana o evangelica, ma in questo caso la formulazione cristiana non contraddice quella mitica, bensì la conferma.

<sup>21</sup> La Bibbia che Borges legge e ama da bambino è quella anglicana della *King James Version*, e nella tradizione protestante il Vangelo di Marco viene considerato il primo ad essere redatto, la più pura e autentica testimonianza della dottrina di Gesù. Inoltre, si sa che Marco rivolse il suo Vangelo principalmente ai gentili e pagani di Roma; lo scrisse dunque non già per convincere gli ebrei che Cristo era il Messia profetizzato dall'Antica Legge, come fece Matteo, ma per convertire coloro che non avevano —come Espi-

Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà (Mt 16, 24-25).

Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce ogni giorno e mi segua. Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà, ma chi perderà la propria vita per me, la salverà (Lc 9, 23-24).

Chi ama la sua vita la perde e chi odia la sua vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna. Se uno mi vuol servire mi segua, e dove sono io, là sarà anche il mio servo. Se uno mi serve, il Padre lo onorerà (Gv 12, 25-26)

Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà (Mc 8, 34-34; corsivo nostro).

In tre Vangeli, Gesù afferma che per ottenere la vita eterna bisogna essere disposti a perdere quella terrena *per causa sua* –Matteo–, *per lui* –Luca–, oppure *per servirlo* –Giovanni–; nei tre casi si richiede ai discepoli un’azione. Anche Marco prevede un’azione, ma fornisce un elemento lessicale che permette interpretare quest’azione come una *lettura*: solo nel Vangelo di Marco il buon discepolo deve dare la vita non già per causa di Gesù, ma per causa di Gesù *e del vangelo*. È evidente che Cristo non adopera qui il termine *vangelo* –εὐαγγέλιον – per far riferimento al prodotto generico-testuale a cui oggi si dà questo nome, e che non era certamente ancora scritto quando lui pronunciava queste parole, bensì per esprimere ciò che il termine significa in greco, ‘buona notizia’, vale a dire, il contenuto

---

nosa e come i Gutre al momento della loro rivelazione testuale e vitale– nessuna legge da seguire. Infatti i romani furono i responsabili materiali della crocifissione, e i Gutre, prima di uccidere il loro salvatore Espinosa, vogliono avere la certezza che anche gli uccisori di Cristo si siano salvati; nella loro primarietà mentale, i Gutre non vedono la colpa degli uccisori intellettuali di Cristo, ma solo la materialità del delitto compiuta dai romani. Il Vangelo di Marco rivolto ai romani sarebbe dunque una testimonianza della volontà divina di salvare i suoi carnefici. Una terza ragione della scelta di Marco è di natura formale. Matteo comincia la sua narrazione con la genealogia di Gesù, Luca con un esordio dedicato a un certo Teofilo e il tardo concepimento di Giovanni Battista, e Giovanni con lo splendido prologo sull’eterna generazione del Verbo e sulla sua missione nella terra; Marco, invece, preferisce cominciare ricordando una profezia d’Isaia che annuncia la venuta del Battista, precursore di Cristo: «Inizio del vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio. Come è scritto nel profeta Isaia: “Ecco, io mando il mio messaggero davanti a te, egli ti preparerà la strada. Voce di uno che grida nel deserto: preparate la strada del Signore, raddrizzate i suoi sentieri”» (Mc 1, 1-3). Con questa menzione della profezia d’Isaia sul Battista, precursore di quel Messia la cui vita si narrerà tra poco, il Vangelo di Marco presenta l’intera missione di Cristo che sta per narrare come la realizzazione o consumazione di un testo previo, vale a dire come l’effetto storico e fattuale di una causa testuale, discorsiva, le parole d’Isaia. La scelta di Marco obbedisce dunque a l’ossessiva idea di Borges di un testo che non solo precede le cose, ma le genera, le determina, le contiene, le manifesta e le spiega. I fatti non precedono, ma seguono la storia che li narra: *in principio erat fabula*.



salvifico della sua dottrina, e non la forma verbale-narrativa che un giorno raccoglierà per scritto questo contenuto dottrinale. Ma qui non interessa il senso intenzionale delle parole di Gesù tanto quanto quello percepito e voluto da Borges<sup>22</sup>, a chi evidentemente non è passato inosservato che Marco è l'unico dei quattro biografisti di Cristo ad adoperare una parola la cui felicissima polisemia consente la sua decodificazione futura come *mise en abyme*, come ciò che in narratologia si chiama una *metalessi narrativa*, cioè, quel tipo di artificio per cui si verifica un'intrusione del narratore o del narratario extradiegetico nell'universo diegetico, oppure di personaggi diegetici in un universo metadiegetico<sup>23</sup>: in questo caso si tratta del diegetico Cristo, personaggio del prodotto testuale chiamato *vangelo*, che si pone al di là di questo per parlarne, per farne esplicito riferimento. Cristo menziona la stessa narrazione alla quale appartiene come *narratum*, dalla quale ci parla e della quale è a un tempo attore e commentatore<sup>24</sup>, e così facendo — e sempre nella plausibile interpretazione borgesiana — si testualizza, si *letteraturizza*, identifica la sua realtà personale ed empirica con il testo che la narra. Poteva, d'altronde, fare altrimenti chi è in se stesso il *Logos*, il *Verbum*? Poteva non proclamare la sua testualità chi viene definito come Parola vivente, cioè, narrante? Obbediente a questo modello, Baltasar Espinosa si testualizza anch'esso, agendo una vera *metalessi di lettore*, assimilandosi al testo che ha letto fino a condividere la sorte del suo protagonista, Gesù, cui imita non già nella sua storicità empirica, ma nella sua funzione diegetica, nella sua esemplarità testuale, grazie a un tipo di lettura credente e *desidera-*

---

<sup>22</sup> Nella *King James Version* del Vangelo di Marco frequentata da Borges il versetto 8, 35 dice: «For whosoever will save his life shall lose it; but whosoever shall lose his life for my sake *and the gospel's*, the same shall save it» (<http://www.earlychristianwritings.com/text/mark-kjv.html>) (31/09/2020).

<sup>23</sup> «[...] toute intrusion du narrateur ou du narrataire extradiegetiques dans l'univers diegetique (ou de personnages diegetiques dans un univers metadiegetique, etc.), ou inversement, comme chez Cortazar, produit un effet de bizarrerie soit bouffonne [...] soit fantastique. Nous étendrons à toutes ces transgressions le terme de *metalepse narrative*» (G. Genette, *Discours du récit. Essai de méthode*, in *Figures III*, Éditions Du Seuil, Paris 1972, p. 244; cf. Id., *Metalepsis. De la figura a la ficción*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2004, *passim*).

<sup>24</sup> Borges amava moltissimo questi giochi di scatole cinesi e di trasgressioni dei limiti tra testo ed extra-testo, tra finzione e realtà, tra sogno e vigilia. Nel saggio *Magie parziali del Don Chisciotte*, osserva: «Perché ci inquieta il fatto che la mappa sia compresa nella mappa e le mille e una notte nel libro delle *Mille e una notte*? Perché ci inquieta che don Chisciotte sia lettore di *Don Chisciotte*, e Amleto spettatore dell'*Amleto*? Credo di aver trovato la causa: tali inversioni suggeriscono che se i caratteri di una finzione possono essere lettori o spettatori, noi, loro lettori o spettatori, possiamo essere fittizi. Nel 1833, Carlyle osservò che la storia universale è un infinito libro sacro che tutti gli uomini scrivono e leggono e cercano di capire, e nel quale sono scritti anch'essi» (J. L. Borges, *Altre inquisizioni, Tutte le opere*, cit., vol. I, p. 952).

*tiva*, ferocemente mistica –può darsi una mistica che non sia feroce?–<sup>25</sup>, che fa della sua morte una trasfigurazione in cui l'io vero viene finalmente riconosciuto e riacquistato<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Il raffronto tra lettura desiderativa e misticismo è di Roland Barthes: «Ainsi, la lecture désirante apparaît, marquée de deux traits fondateurs. En s'enfermant pour lire, en faisant de la lecture un état absolument séparé, clandestin, en quoi le monde entier s'abolit, le lecteur –le lisant– s'identifie à deux autres sujets humains –à vrai dire bien proches l'un de l'autre– dont l'état requiert également une separation violente: le sujet amoureux et le sujet mystique» (*Sur la lecture*, in *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Éditions Du Seuil, Paris 1984, p. 43). L'identificazione *innamorato-mistico* si basa appunto sull'idea chiave della nostra analisi del racconto, la fede. L'innamorato quanto il mistico aderiscono ai loro oggetti con passione credente.

<sup>26</sup> Occorrerebbe dire una parola sul perché del nome Baltasar Espinosa. Chiaramente il cognome Espinosa ci rimanda al sostantivo spagnolo *espina*, il quale a sua volta fa riferimento alla corona di spine di Gesù, simbolo della sua regalità insieme alla sua sofferenza. L'identificazione funzionale ed imitativa di Espinosa e di Cristo viene così sottolineata dalla connotazione del cognome. Il senso di Baltasar, invece, sembra meno chiaro. Non credo che Borges abbia voluto ricordare il re mago, come sostiene R. Borello (*El Evangelio según Borges*, in «Revista Iberoamericana», XLIII, 100-101 (1977), p. 504), perché i nomi dei re magi non appaiono nei Vangeli, ma provengono da tradizioni folcloristiche posteriori. Sembra molto più pertinente collegare questo nome al re di Babilonia che interviene nella storia del profeta Daniele, nell'Antico Testamento, dove si narra che nel trascorso di un banchetto il re Baldassar vede una mano misteriosa che scrive sulla parete delle lettere indecifrabili, che Daniele finalmente interpreta come un annuncio delle già prossime detronizzazione e morte del re, a cui rimprovera per la sua condotta arrogante e idolatrica (*Dan 5*, 1-31). Il re Baldassar affronta, dunque, un testo il cui senso gli sfugge, che non può comprendere nella sua portata ultima, che non sa leggere; Daniele gli insegna a leggere, e gli fa vedere come in quel testo si racchiude il suo destino. Il testo, profetico, è causa degli eventi che annuncia, è fattitivo, è performativo, come lo sarà pure nel racconto di Borges il Vangelo di Marco. Se Daniele rivela al re il modo adeguato di leggere ed agire il testo del suo destino di morte, i Gutre rivelano al nuovo Baldassar il *fatum christianum* offertosi a lui nel testo evangelico, e il modo feroce di assumerlo e compierlo nel suo senso imitativo e produttivo più radicale. I Gutre non si chiamano certo Daniele, ma sono servitori del cugino Daniel, il padrone della fattoria che aveva invitato Espinosa a venire in campagna: non è dunque un Daniele chi insegna a leggere nel racconto di Borges, ma chi conduce verso coloro che insegneranno a leggere, chi possiede e comanda quella scuola di lettura e di epifania testuale. La funzionalità è analoga.