

# Neoplatonismo medieval en Borges

## *Medieval Neoplatonism in Borges*

Silvia MAGNAVACCA

Universidad de Buenos Aires

Recibido: 26-11-2006

Aceptado: 23-01-2007

### **Resumen**

Este artículo se divide en tres partes. En la primera, la Autora describe las razones del particular interés que Borges, en cuanto lector, mostró por la filosofía medieval. En la segunda parte, la más extensa, señala notas fundamentales del neoplatonismo medieval y muestra cómo el escritor argentino aplicó resonancias de esas notas en la construcción de su propio trabajo literario. En este sentido, son especialmente rastreadas tesis de Escoto Erígena y Nicolás de Cusa. Por último, la Autora sugiere que, a pesar del uso funcional del neoplatonismo medieval que hace en sus poemas y ensayos, Borges fue escéptico acerca de esa perspectiva filosófica.

*Palabras clave:* Neoplatonismo, Edad Media, Literatura, Metafísica.

### **Abstract**

This paper is divided into three parts. In the first part, the A. describes Borges' particular concern about medieval philosophy as a reader. In the second and larger part, she refers to medieval neoplatonism main notes and claims that the Argentine writer applied echoes of those notes to the development of his own literature. In this sense, Scotus Erigena and Nicholas Cusanus' thesis are specially quoted. Lastly, the

A. suggests that, in spite of the use of medieval neoplatonism in his poems and essays, Borges was skeptical about it as a philosophical point of view.

*Keywords:* Neoplatonism, Middle Ages, Literature, Metaphysics.

## I

Alguna vez Borges precisó, en conversaciones sostenidas con María Esther Vázquez: “No soy filósofo ni metafísico; lo que he hecho es explotar, o explorar –es una palabra más noble–, las posibilidades literarias de la filosofía”.<sup>1</sup>

Él mismo advierte, en el Epílogo a “Otras inquisiciones”, su tendencia “a estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y maravilloso. Esto es, quizás –admite ahora explícitamente– indicio de un escepticismo esencial”<sup>2</sup>, cuestión sobre la que volveremos al final de estas páginas.

¿Dónde abreva Borges en busca de ideas filosóficas de valor estético, casi se diría, “sinfónico”? En el Prólogo a *Biblioteca personal*, su antología de autores preferidos, declara: “Que otros se jacten de los libros que les ha sido dado escribir; yo me jacto de aquellos que me fue dado leer [...] No sé si soy un buen escritor; creo ser un excelente lector o, en todo caso, un sensible y agradecido lector”.<sup>3</sup> Para comprender al Borges lector, y apreciar la profundidad de su lectura, es necesario apelar al resto de su obra, a sus textos personales, ya que él completa y reescribe, a partir de los propios intereses, el sentido más universal y atemporal de lo que lee. Procede, pues, a la manera de un pez espada: se sumerge en la profundidad de lo escrito, bucea en ella a la búsqueda de la idea matriz, advierte las proyecciones de ésta, es decir, su riqueza; y emerge finalmente para nutrir su propia literatura con dichas proyecciones. Tratándose de Borges, poco importa, pues, que éstas asuman la forma de lo poético o de sus páginas de prosa.

Así, no se ha de buscar en él la erudición propia del técnico en una especialidad determinada y esto explica las imprecisiones que alguna vez registran sus páginas. Su abordaje de los textos es siempre original y autónomo, lo que ocurre particularmente en el caso de las obras filosóficas y teológicas de la Edad Media que tanta atracción ejercieron sobre él y a las que se acerca –cabe subrayarlo enseguida– en busca de una clave que le permita descifrar el universo, lo cual, en él implica, antes bien, conferirle un sentido. Sucede que de las muchas corrientes de pensamiento

<sup>1</sup> Vázquez, M.E., *Borges. Imágenes, memorias, diálogos*, Caracas, Monte Ávila, 1977, p. 10.

<sup>2</sup> *Obras completas*, vol II, p. 163. Se utiliza la edición, en cuatro volúmenes, de Emecé, Buenos Aires, 2005. Todas las citas siguientes remiten a esta edición.

<sup>3</sup> Vol. IV, p. 477.

que se entrecruzan para tejer la cosmovisión medieval, una de las más recurrentes a lo largo de su dilatada historia es la del neoplatonismo.

Bajo tales premisas, la hipótesis de la que aquí se parte es la de que el neoplatonismo medieval ha tenido un peso decisivo en líneas fundamentales de la obra borgeana.

En más de una ocasión se trataron con diversos enfoques las posiciones “nominalistas” de Borges.<sup>4</sup> Sin embargo, no es seguro que ésta sea la veta más promisoría de la cantera medieval a la que el poeta ha acudido motivado por las preocupaciones contemporáneas. En tal sentido, baste recordar su observación acerca de que “hoy [...] nadie se declara nominalista porque no hay quien sea otra cosa [...] Tratemos de entender, sin embargo, que para los hombres de la Edad Media, lo sustantivo no eran los hombres sino la humanidad, no los individuos sino la especie...”<sup>5</sup> Si hubieran de señalarse las notas más importantes del neoplatonismo, la del ultrarealismo, que atribuye mayor peso metafísico a lo más universal, sería indudablemente una de ellas. Pero el pasaje continúa con una observación borgeana, esencial para nuestro tema, puesto que adjudica al realismo neoplatónico nada menos que el impulso de la literatura alegórica. Ésta se funda en arquetipos y se maneja con ellos, mientras que la novelística se apoya principalmente sobre personajes, esto es, sobre individuos, no sobre esencias. Por eso, nuestro autor contrapone a la escritura alegórica el género de la novela. Y cabe recordar aquí que Borges nunca ha escrito una novela. De hecho, el texto recién citado culmina recordando que “el pasaje de la alegoría a la novela, de especies a individuos, de realismo a nominalismo, requirió algunos siglos...” Por eso, el platonismo –y, por razones que se examinarán, *a fortiori*, el neoplatonismo– se muestra en principio más promisorio o funcional a su literatura.

La atracción del escritor argentino por la filosofía medieval y específicamente por la línea neoplatónica en ella parte ciertamente de muchas lecturas. Nos consta, al menos, su frecuentación de algunas: *Die Philosophie des Mittelalters* de Paul Deussen, *Passages Illustrating Neoplatonism* traducidos por Dodds, *La philosophie au Moyen Âge* de Gilson, y la *Histoire de la Philosophie Médiévale* de M. de Wulf.<sup>6</sup> A esto debe añadirse sus consultas eventuales a la *Patrologia latina* de Migne, mencionada en “Los teólogos”, así como las muchas referencias a obras puntuales de la Edad Media.

Caracteres sobresalientes del neoplatonismo medieval detectados en estas lec-

<sup>4</sup> Cf., por ejemplo, Rest, J., *El laberinto del universo. Borges y el pensamiento nominalista*, Buenos Aires, 1976. En cambio, muy diferente es el punto de vista de Bernardi Guardí, M., *L'io plurale*, Milano, 1979.

<sup>5</sup> “De las alegorías a las novelas”, en *Otras inquisiciones*, vol. II, p. 131.

<sup>6</sup> Cita las dos primeras obras, entre otras, en la nota final de *Historia de la eternidad*; la tercera, en el Epílogo a *Otras inquisiciones*; la cuarta en un breve ensayo perteneciente a este último texto.

turas aparecen en los textos borgeanos como resultado de una interpretación no historiográfica, por cierto, es decir que van más allá de la contextualización a la que el investigador en este campo está obligado y más allá de un rastreo lineal y continuo. Con todo, este emerger fragmentario de tesis neoplatónicas registra, de un lado, la percepción que un lector contemporáneo no profesional puede tener de ellas, cosa que se advierte cuando Borges las menciona explícitamente; de otro, da cuenta de la riqueza que les atribuyó cuando, de hecho e implícitamente, las incorpora a sus propios escritos. Desde luego, las que se mencionan a continuación no pretenden proponer un elenco exhaustivo.

## II

1. Retomemos, en primer lugar, lo que se acaba de señalar sobre la *preeminencia metafísica de lo universal sobre lo particular*. Como no podía ser de otra manera, en la perspectiva medieval, esta jerarquía estaba presidida por Dios. Y, efectivamente, el texto borgeano recién citado, al subrayar que para los hombres de la Edad Media reales no eran los individuos sino la especie y no las especies sino el género, culmina diciendo que ni siquiera eran reales los géneros sino Dios. En el mismo pasaje, Borges considera que la más clara manifestación de este esquema es “el cuádruple sistema de Escoto Erígena”. En este sentido, la tradición que respalda a Escoto remite a la perspectiva de Filón y, sobre todo, del Pseudo Dionisio, es decir, a toda esa corriente que encuentra su primer antecedente en Platón. El hecho de tener presente esta tradición es lo que quizás lleva a Borges a hablar de “arquetipos” y no de “prototipos”, término típicamente erigeniano: “Juan Escoto Erígena, maestro palatino de Carlos el Calvo [...] predicó un Dios indeterminable; enseñó un orbe de arquetipos platónicos...”, se lee en *Historia de la eternidad*.<sup>7</sup> Con esta acotación, estamos ya no ante el neoplatonismo sin más sino ante el neoplatonismo específicamente medieval. Desde luego, se refiere al Dios *natura creans* de Escoto, o sea, al que, como primer movimiento, crea las causas primordiales, las que derivan de la Causa de todo. Esto nos conduce a otro postulado neoplatónico en la Edad Media.

2. Si bien la emanación neoplatónica cobra aquí el nombre de “creación”, por razones escriturarias, lo cierto es que *la creación es concebida como “processio”*. Es sabido que las causas primordiales, creadas, crean a su vez en un segundo movimiento –segundo orden en la *processio* neoplatónica– todo lo que de ellas depende, como la materia informe y las potencialidades<sup>8</sup>. Estas causas son “prototipos” –los arquetipos borgeanos– que permanecen en Dios, eternos, inmutables e inaccesibles como Él mismo; son universales y trascienden toda finitud, confirmando el ultra-realismo neoplatónico.

<sup>7</sup> Vol. I, p. 386.

<sup>8</sup> Cf. *De div. nat.* II, 2.

Borges confiesa haber compilado alguna vez una antología de la literatura fantástica y se reprocha precisamente no haber incluido en ella a “los insospechados y mayores maestros del género”. Repárese en la significativa sucesión de los nombres que menciona: “Parménides, Platón, Juan Escoto Erígena, Alberto Magno, Spinoza...”. La línea de continuidad que Borges traza entre estos nombres está dada, sobre todo, por el hecho de que todos han diseñado arduas teorías sobre un Ser que perdura fuera del tiempo, colaborando en la gradual “invención de Dios”.<sup>9</sup>

No huelga insistir en la estimación que Borges muestra por la literatura fantástica en cuanto herramienta del pensamiento. Así pues, no se ha de leer en esta declaración ironía ni detracción alguna. Dado que el poeta nunca ocultó su escepticismo acerca de la consistencia de lo que en el Medioevo se entendió como “real”, es completamente indiferente a las eventuales pruebas de realidad que ese Dios puede ofrecer a la frágil capacidad de argumentación de los hombres. Aparecer como resultado de lo que llaman “ficción” no modifica su carácter divino, especialmente si ese Dios puede constituir –como ocurre en neoplatónicos medievales al estilo de Erígena– la clave de comprensión del mundo<sup>10</sup>.

Pero volvamos al segundo momento de la procesión neoplatónica. Fecundadas por Dios, las causas primordiales, abriéndose en un tercer movimiento al tiempo y al espacio, dan lugar a la generación de todas las cosas creadas, como las conocemos.

3. Desde el punto de vista de lo creado, la metafísica neoplatónica de un autor como Escoto –y esto es quizás lo que más atrae a Borges– subraya también *la inconsistencia del ser propia del ente finito*, es decir, la inconsistencia de toda particularidad y toda individualidad *per se*: el pasaje de la creación es así “*omnium existentium substitutio*”.

Para decirlo brevemente, en la lectura borgeana de un neoplatónico como el filósofo irlandés, el ser de las cosas –y aun de los hombres– pierde peso ontológico, adquiriendo en cambio la condición de manifestación de un Dios que es “la única realidad”. La *processio*, que desciende hasta el mundo de lo finito y particular, parte de la actualidad infinita de la nada divina, entendiendo por esta “nada” precisamente el “no ente”. Es también en *Otras inquisiciones* donde Borges cita con gran admiración a Bernard Shaw que confesaba comprender a todos y no ser nada ni nadie: “De esa nada (tan comparable a la de Dios antes de crear el mundo, tan

<sup>9</sup> *Discusión*, vol. I, p. 296.

<sup>10</sup> Según Raphaël Lellouch, “Borges esquisse une conception nouvelle de la métaphysique [...] Ce serait une métaphysique qui n’aurait plus peur de la fiction, mais qui, animée par le sens du possible et l’esprit d’hypothèse, tirerait toutes les conséquences du fait que nous sommes engagés, impliqués dans des histoires, prisonniers de récites, de fictions [...] et que c’est précisément cela qui est important, et peut-être décisif, pour comprendre la *réalité*”. *Borges ou l’hypothèse de l’auteur*, Paris, 1989, p. 14.

comparable a la divinidad primordial que otro irlandés, Juan Escoto Erígena, llamó *Nihil*), Bernard Shaw dedujo innumerables personas, o *dramatis personae*: la más efímera es, sospecho, aquel G.B.S. que lo representó ante la gente...”, sigue un Borges que se identifica o quiere identificarse en esto con Shaw.<sup>11</sup> Justamente para poder contener todas las individualidades, este Dios neoplatónico ha de ser, como el poeta lee, “indeterminable”, puesto que la determinación implicaría de alguna manera circunscripción, esto es, negación de la infinitud; de ahí el postulado siguiente.

4. Es también una nota neoplatónica el poner el *acento sobre la infinitud actual de Dios que le permite ser esa nada que coincide con el todo*. Ésta podría ser una formulación muy general del neoplatonismo medieval, así como en Plotino lo Uno está en todo sin estar en nada. Esta nota clave se refleja, como otras, no sólo en la prosa borgeana, en sus páginas de reflexión filosófica, sino aun directamente en su poesía.

En efecto, *El Hacedor* registra, por ejemplo, un poema de los años sesenta, “*In memoriam A. R.*”. Borges lo escribe como homenaje a un amigo, el poeta y ensayista Alfonso Reyes<sup>12</sup>. La amistad entre ambos se inició cuando Reyes era diplomático en Buenos Aires. Borges acostumbraba visitarlo cada semana en la embajada de Méjico. Por lo demás, lo consideraba uno de sus maestros en materia estilística. Agradecido al destino que le concedió aligerar su peso con la amistad del mejicano, Borges escribe:

Reyes, la indescifrable providencia  
que administra lo pródigo y lo parco  
nos dio a los unos el sector o el arco,  
pero a ti la total circunferencia.

Y agrega:

Como el Dios del Erígena quisiste  
ser nadie para ser todos los hombres.<sup>13</sup>

Vuelve a asomar aquí una de las obsesiones borgeanas: la aniquilación de lo que es específico, de alguna manera parcial, de lo que es particular con toda su limita-

<sup>11</sup> “Nota sobre (hacia) Bernard Shaw”, en *Otras inquisiciones*, vol. II, p. 135

<sup>12</sup> Alfonso Reyes, nacido en 1888, murió en 1959. *El Hacedor* se publicó al año siguiente, lo que hace suponer que Borges escribió esta poesía cuando el dolor por la muerte del amigo era aún muy vivo. De las obras más conocidas de Reyes, *La experiencia literaria*, *El suicida* y *Cuestiones gongorinas*, el argentino eligió, como epígrafe para su *Discusión*, una línea famosa de la última, que expresa un lugar común: “Esto es lo malo de no hacer imprimir las obras: que se va la vida en rehacerlas”.

<sup>13</sup> Vol. II, p. 221.

ción y negatividad, para afirmar, en cambio, su recuperación en una totalidad deificada. En realidad, Borges declara admirar en Alfonso Reyes lo que ambiciona para sí mismo y para el universo.

La recuperación de elementos disímiles, contrarios y hasta contradictorios, su asunción en lo absoluto es uno de los *tópoi* en Borges, rastreable, además, como ha notado Ricardo Piglia, también en el aspecto formal de su literatura<sup>14</sup>.

Lo que Borges busca es, pues, un Dios que en su absorto carácter de absoluto contenga toda la realidad, cancelando en ella las contradicciones y resolviendo en sí mismo la multiplicidad que, en cambio, desgarró el corazón y la mente de los hombres.

¿Implica esto una posición panteísta? La respuesta es: no. Sin embargo, surge de este aspecto otra nota frecuente en el neoplatonismo medieval que, en cierta medida, Borse acoge.

5. *Muchos textos neoplatónicos medievales –y los erigenianos en particular– parecen plantear un pan-en-teísmo.* Sin embargo, en una página de *Otras inquisiciones*, se lee que Erígena “formula una doctrina de índole panteísta: las cosas particulares son teofanías (revelaciones o apariciones de lo divino) y detrás está Dios, que es lo único real, ‘pero que no sabe qué es porque no es un qué, y es incomprendible a sí mismo y a toda inteligencia. No es sapiente, es más que sapiente; no es bueno, es más que bueno; inescrutablemente excede y rechaza todos los atributos. Juan el Irlandés, para definirlo, acude a la palabra *nihilum*, que es la nada; Dios es la nada primordial de la *creatio ex nihilo*, el abismo en que se engendraron los arquetipos y luego los seres concretos. Es Nada y Nadie; quienes lo concibieron así obraron con el sentimiento de que ello es más que ser un Quién o un Qué”.<sup>15</sup>

Hace mucho tiempo, en un clásico sobre Erígena, Mario del Pra contrapuso las lecturas que sobre el pensamiento del filósofo irlandés han hecho Gilson y Cappuyns. Observa que el primero acentúa los aspectos inmanentistas de los textos erigenianos; en cambio, Cappuyns, aun dando la debida relevancia a dichos aspectos, concluye que Escoto, “a pesar de las apariencias muy desfavorables, y celosamente mantenidas a lo largo de todo su *De divisione naturae*, no da pie al reproche de panteísmo”.<sup>16</sup> Según esta conclusión, además del hecho de que el verdadero ser de las cosas reside en el conocimiento de Dios, donde todo es uno, las criaturas poseen en cierto modo otra realidad: todo está en Dios y Dios está en todo sin estar

<sup>14</sup> Primero, el poeta determina “el contenido de las contradicciones en juego, [después busca] el modo como la literatura construye una forma para intentar resolverlas”. “Ideología y ficción en Borges”, en Barrenechea, A.M., Rest, J., Updike, J. y otros, *Borges y la crítica*, Buenos Aires, 1992, p. 94.

<sup>15</sup> “De alguien a nadie”, vol. II, pp. 121-122. El mismo título de estas páginas confirma, una vez más, la atracción que sobre el escritor argentino ejerce la *assumptio* de lo particular en un *nihil* universalizante.

<sup>16</sup> Dal Pra, M., *Scoto Eriugena*, Milano, 1952, pp. 142-143.

en nada en particular, pero, sea de ello lo que fuere, no se confunde con la totalidad; de ahí que se haya hablado de pan-en-teísmo erigeniano. Si, como creemos, Borges ha consultado la obra de Cappuyns, se explicaría el hecho de que haya escrito “*de índole panteísta*” y no “*panteísta tout court*”<sup>17</sup>. De todos modos, es evidente que el poeta ha comprendido la idea erigeniana del mundo como espejo que Dios despliega ante sí para conocerse, puesto que en el *Atlas* le atribuye el concepto de que toda nuestra historia es un largo sueño de Dios que al final volverá a Él. En realidad, éste, el retorno a Dios, es el cuarto y último movimiento del cuádruple sistema al que Borges aludía, y también una constante del neoplatonismo.

Volviendo ahora al último pasaje transcrito, es necesario notar que nuestro autor subraya el hecho de que esta idea de Dios lo concibe como algo superior a “un Qué o un Quién”, lo cual remite a la siguiente nota, típicamente neoplatónica.

6. En efecto, *el neoplatonismo medieval hace suya la teología negativa*. Desde el punto de vista borgeano, la teología negativa de origen neoplatónico resulta opuesta y, al mismo tiempo, supera la de la vía eminential. Lo hace en dos sentidos. En lo que concierne a Dios, lo pone más allá hasta del grado infinito de lo que es *eminenter*.

La teología negativa evita –sigue diciendo el pasaje citado– esa acumulación de adjetivos como *omnipotente, omnipresente, omnisciente*, “que hacen de Dios un respetable caos de superlativos inimaginables. Esta nomenclatura, como las otras, parece limitar la divinidad”, agrega Borges en la misma página, intuyendo quizás que los teólogos no neoplatónicos, al elegir la vía eminential, no hacen sino potenciar al infinito atributos de las substancias, por lo que no logran cancelar en su noción de Dios todo rastro de sustancialidad<sup>18</sup>. Al preferir, en todo caso, el prefijo *hiper-*, el neoplatonismo sugiere, al menos, que Dios está absolutamente más allá de lo indicado por el nombre que le sigue.

Al menos en la perspectiva erigeniana, es el acento en la infinitud actual de Dios lo que le permite ser esa Nada que coincide con el todo. La *processio* propia de la creatio así concebida termina en las cosas finitas y particulares, las cuales, por lo demás, según veíamos, no son sino teofanías, manifestaciones de Dios “*in aliquo*”. Con este despliegue, de algún modo, Dios se crea en lo creado; de ahí la mencionada imagen del espejo que Él pone ante sí para conocerse.<sup>19</sup>

La fascinación de Borges por la teología negativa del neoplatonismo medieval se explica también por la gran fecundidad literaria que en él ha tenido el conocerla.

<sup>17</sup> No obstante, una página de *Siete Noches, La Poesía*, comienza así: “El panteísta irlandés Escoto Erígena...”. Con todo, hay que tener presente lo dicho acerca del carácter no técnico de las lecturas y las reelaboraciones borgeanas.

<sup>18</sup> En otras palabras, lo que nuestro autor rechaza es lo que Heidegger llamaba “la constitución ontoteológica della metafísica”.

<sup>19</sup> Cf. *De div. nat.* III, 4.



Se ha dicho que la indeterminación en el *Nihil* de Dios se funda en su condición de no ente, ni siquiera de *ens summum*; obedece, pues, al hecho de no ser un Qué. En cierto modo, en el autor, y en el hombre, vistos por Borges, esa indeterminación indica, en nuestra opinión, la negación de la propia individualidad. Pero esta circunstancia abre en el escritor una enorme posibilidad: la disponibilidad a asumir destinos ajenos. Por eso, en una reflexión dirigida sin duda a sí mismo, cuyo título es “Tú”, el poeta declara ser los otros, todos los otros, desde Caín a Sócrates, del jardinero de Voltaire al judío en la cámara letal. Y la página culmina diciendo: “Hablo del único [hombre], del uno, del que siempre está solo”<sup>20</sup>.

El hecho primordial sigue siendo que sobre esta idea neoplatónica de Dios, Borges construye su concepción del escritor. Esto se reitera en otro pasaje de *El Hacedor*, que es uno de los más célebres momentos borgeanos. Shakespeare se encuentra ante Dios, “y le dijo: ‘Yo, que tantos hombres he sido en vano, quiero ser uno y yo’. La voz de Dios le contestó desde un torbellino: ‘Yo tampoco soy; yo soñé el mundo como tú soñaste tu obra, mi Shakespeare, y entre las formas de mi sueño estás tú, que como yo eres muchos y nadie’”<sup>21</sup>.

Para que Shakespeare o cualquier otro gran poeta pueda construir ese sueño, es necesario que se dé –y esto es lo que el último pasaje subraya– el olvido de sí mismo, una suerte de anulación de la propia individualidad; más aún, de la propia substancia: es necesario que el autor-creador se convierta en esa Nada que el neoplatónico Erígena predica de Dios. De ese *Nihil* surgen las causas primordiales, los arquetipos que son la materia de la literatura alegórica: todos los enfermos de celos en Otelio o todas las mujeres traspasadas de ambición en Lady Macbeth; el Hombre, que siempre está solo. Es en este sentido, creemos, que Borges ha entrado en sintonía, funcional y teórica, con el ultrarrealismo del primer Medioevo. El poeta, sobre todo en la acepción clásica del término, es visto pues como alguien que, sin peso substancial, diseña el sueño infinito del universo. Y así como Dios se conoce en el mundo creado, el poeta conoce a Dios en el mundo que él mismo crea. Esto conduce a otra nota neoplatónica:

7. *Es necesario descifrar las leyes que rigen la estructura del universo, determinado por una economía absoluta en la que las cosas son como deben ser.* El desciframiento del universo explica ya sea el particular interés que Borges ha nutrido siempre por la matemática y, especialmente, su fascinación por la metafísica. Y es evidente que estima sobre toda otra forma de metafísica aquella que está entretejida de teología, como se encuentra precisamente en los neoplatónicos medievales. Aún considerándola un audaz juego de espejos, la metafísica para Borges nos entre-

<sup>20</sup> “Tu”, *El oro de los tigres*, vol. II, p. 522.

<sup>21</sup> “Everything and Nothing”, *El Hacedor*, vol. II, p. 193 Al mismo tiempo, así como todas las cosas y todos los hombres son en el Dios de Erígena, “todos los hombres que repiten un verso de Shakespeare son William Shakespeare”. “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” en *Ficciones*, vol. I, p. 468.

ga una imagen del universo regulado *in se*; lo convierte, entonces, en un sueño extraño, puesto que es coherente.

Por ello, en la poesía citada al comienzo en memoria de Alfonso Reyes, dice que éste, después de haberse demorado en los jardines de Marino,

Prefirió, mejor dicho, los jardines  
de la meditación, donde Porfirio  
erigió entre las sombras y el delirio  
el Árbol del Principio y de los Fines

En el homenaje a Reyes se inscribe así la lógica porfiriana, que crea la ilusión del conocimiento despejando las tinieblas y oponiéndose al delirio. Esta lógica es, pues, un intento de descifrar las leyes que se supone presiden la estructura de lo real. Este momento del poema no hace sino indicar que el amigo prefirió a la visión barroca, abigarrada de particularidades, cierta forma lineal de claridad: la de la articulación vertical de géneros y especies que dibuja el árbol del Porfirio. Justamente por su condición de neoplatónico –y pese a la “neutralidad” formal de la apertura de su *Isagogé*– Porfirio ha pensado los géneros y especies como esencias o arquetipos subsistentes en sí mismos, es decir, como aquellas causas primordiales de las que hablaba Escoto Erígena o, en última instancia, Platón.

En el Epílogo a *El Hacedor*, el escritor argentino declara: “Un hombre se propone la tarea de dibujar el mundo. A lo largo de los años puebla un espacio con imágenes de provincias, de reinos, de montañas, de bahías, de naves, de islas, de peces, de habitaciones, de instrumentos, de astros, de caballos y de personas. Poco antes de morir, descubre que ese paciente laberinto de líneas traza la imagen de su cara”.<sup>22</sup> Así pues, concebir la literatura en términos del neoplatonismo medieval es, como se sugería, funcional a la creación poética, la que se maneja ejemplarmente con esencias.

Al respecto, más de una vez insiste nuestro autor sobre la vieja idea de Coleridge: los hombres nacen platónicos o aristotélicos. Los platónicos –escribe– sienten que las clases, los órdenes y los géneros son realidades; [los aristotélicos] que son generalizaciones; “para éstos, el lenguaje no es otra cosa que un aproximativo juego de símbolos; para aquéllos es el mapa del universo. El platónico sabe que el universo es de algún modo un cosmos, un orden; ese orden, para el aristotélico, puede ser un error o una ficción de nuestro conocimiento *parcial* [...] En las arduas escuelas de la Edad Media, todos invocan a Aristóteles [...] pero los nominalistas son Aristóteles; los realistas, Platón”<sup>23</sup>. Retomaremos la cuestión del conocimiento “parcial”. Por ahora, baste recordar que es propio, además, de la tradición neopla-

<sup>22</sup> Vol. II, p. 248.

<sup>23</sup> “El ruiseñor de Keats”, *Otras inquisiciones*, vol. II, p. 101-102; subrayado nuestro.

tónica poner énfasis en la potencia creadora de las esencias, así como en su eternidad, otra de sus notas principales.

8. Es, en efecto, una *constante del neoplatonismo medieval subrayar la eternidad en cuanto absolutamente heterogénea y opuesta a lo sucesivo y temporal que se ve, además, como lo que disuelve el ser*. De hecho, Borges vive dramáticamente la asimilación de lo múltiple con lo sucesivo, puesto que ambiciona la unidad de lo eterno. Tampoco en este sentido puede sorprender, entonces, que el neoplatonismo haya nutrido su escritura.

Justamente en el Prólogo a una edición de 1953 a *Historia de la eternidad*, escrita casi dos décadas antes, se lee esta retractación que concierne a un juicio anterior sobre el platonismo: “En el principio hablo de la filosofía platónica [...] No sé cómo pude comparar a ‘inmóviles piezas de museo’ las formas de Platón y cómo no entendí, leyendo a Schopenhauer y al Erígena, que éstas son vivas, poderosas y orgánicas [...] ¿Cómo pude no sentir que la eternidad, anhelada con amor por tantos poetas, es un artificio espléndido que nos libera, siquiera de manera fugaz, de la intolerable opresión de lo sucesivo?” Son precisamente esos “arquetipos platónicos, o causas primordiales o ideas, los que pueblan y componen la eternidad”, dice después, en el texto mismo.<sup>24</sup>

Pero decíamos que no sólo la metafísica ha constituido un polo de interés para Borges; también lo fue la matemática. Hace poco tiempo, la editorial Emecé publicó *Textos recobrados* de Borges, de la época 1931 a 1955. En esta colección hay un breve ensayo borgeano sobre la cuarta dimensión, artículo bastante técnico que permite apreciar que Borges leía con profundidad textos de matemática y, en particular, de geometría. De esta manera, seguramente quedó atrapado por un recurso del que se valió varias veces:

9. *No es infrecuente que autores medievales de fuerte influencia neoplatónica apelen a la matemática, inclusive, a imágenes geométricas*. En el autor argentino, tales imágenes constituyen un procedimiento más para abordar el problema de la estructura del universo –o, lo que es igual, del conocimiento de Dios– cuestión que, desde cualquiera de estas dos formulaciones, es central en otro célebre cuento borgeano: “La Biblioteca de Babel”, perteneciente a *Ficciones*.<sup>25</sup> En él, la Biblioteca es, como se declara desde el inicio, metáfora del universo. Y se trata de un universo imaginado según las categorías de otro gran nombre de la tardía Edad Media: Nicolás de Cusa.

El que “la línea curva coincida con la recta cuando disminuimos su inflexión al infinito”<sup>26</sup>, por ejemplo, seguramente constituyó el comienzo del entusiasmo de

<sup>24</sup> *Historia de la eternidad.*, vol. I, pp. 373 y 378, respectivamente.

<sup>25</sup> Cf. vol. II, pp. 499-505.

<sup>26</sup> Cf. Wulff, M. de, *Historia de la Filosofía Medieval*, t. III, México, Jus, 1949, p. 187. Una mención explícita de Nicolás de Cusa se encuentra al comienzo de *Abenjacán Il Bojarí, muerto en su laberinto*.

Borges por esta clase de proposiciones cusanas. La suposición se afianza cuando se asume la Biblioteca del lado humano (desde la perspectiva del bibliotecario, diríamos), es decir, como universo a explorar: entonces, comienza a percibirse la clave cusana de suponer la verdad que perseguimos como una circunferencia y los intentos humanos por alcanzarla como una sucesión de polígonos inscritos que se aproximan en el límite a la forma circular. Pero también se confirma desde la perspectiva ya no del bibliotecario sino de la Biblioteca misma. En efecto, como otro clásico, Maurice de Gandillac, ha anotado, en el *Complementum theologicum*, Nicolás, sobre las huellas de Erígena, pone el acento en la fecundidad del acto por el cual el Creador, en cuanto “principio complicativo”, contemplándose a sí mismo, produce fuera de Él lo que en cierto modo ya se encontraba en Él. Y siguiendo con las imágenes matemáticas del *Complementum*, el Cardenal acota que el punto es “casi nada” –el *Nihil* erigeniano–, pero que de él deriva, por medio de la *eductio-explicatio*, la serie de figuras poligonales hasta llegar extensivamente a la circularidad, que es la imagen más simple y más perfecta del Creador<sup>27</sup>.

¿Por qué Borges elige –también ahora desde el lado de la metáfora de la Biblioteca como imagen del universo real–, entre los polígonos, los hexágonos? Lo hace, en primera instancia, por una razón banal: en la construcción de toda metáfora, hay que tener presente también las características materiales de aquello que se asume como imagen o soporte de lo que se pretende significar; esa verosimilitud contribuye a conferir fuerza significativa a la metáfora. Desde este punto de vista, el hexágono es un polígono cuya forma evoca ya suficientemente la circunferencia. Por lo demás, “chocaría con la realidad concreta como la conocemos pensar en estantes que sean curvos, ya que los libros son rectangulares”<sup>28</sup>. Pero, por otra parte, la elección del hexágono entre los polígonos es justamente la elección de Nicolás: al aproximarse a una conjetura sobre la *absoluta unitas* del universo, el Cusano remite a las seis cuerdas semidiametrales del hexágono inscrito en la circunferencia. Con ello, se sitúa más allá de las imágenes de la sucesión –tanto de la aritmética como de la de las cosas contingentes– sugiriendo un movimiento circular que se da precisamente en seis momentos: de la unidad absoluta a la intelectual; de ésta, a la racional; de ella, a la sensible, en un camino de descenso. A éste sucede una vía ascendente en la que se invierte el orden de los momentos. Se da así el completo retorno circular al punto eterno originario<sup>29</sup>, otra de las constantes neoplatónicas.

<sup>27</sup> Cf. Gandillac, M. de, “*Explicatio-complicatio*”, en *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l’Umanesimo europeo offerti a G. Santinello*. Padova, Antenore, 1993, p. 94. Se citan allí pasajes de los capítulos 6 y 9 del *Complementum*.

<sup>28</sup> Así se expresa G. Martínez en *Borges y la matemática*, Buenos Aires, Eudeba, 2003, p. 41. Con todo, Martínez no menciona lo que queremos destacar acá: los ecos cusanos en el relato. Véase también la antología de AAVV, *Borges y la ciencia*, Buenos Aires, Colección Cea, Eudeba, 1999.

<sup>29</sup> Cf. *De Possess* II, 7.

10. Forma parte de ellas aún *el principio de que el mundo existe ab aeterno*. También deberá serlo, pues, el universo-Biblioteca cuyo plano, sobre la dimensión más neoplatónica del pensamiento cusano, Borges pergeña. En efecto, escribe que “la Biblioteca existe *ab aeterno*. De esa verdad cuyo corolario inmediato es la eternidad futura del mundo, ninguna mente [...] puede dudar [...] El universo, con su elegante dotación de anaqueles, de tomos enigmáticos, de infatigables escaleras para el viajero y de letrinas para el bibliotecario sentado [notemos el desprecio que conlleva esta expresión referida a quienes pretenden sólo asentarse sobre el universo, poseer una porción de él, en lugar de recorrerlo en busca de su significado. El universo,] sólo puede ser obra de un dios”, concluye el pasaje.

Notemos que Borges no dice que su Biblioteca-universo sea eterna, sino que existe *ab aeterno*; en cambio, en su texto, “eterno” es una palabra aplicada al futuro. No otra cosa se lee –y aun con la misma precisión en los términos– en las obras de Nicolás, especialmente, en el capítulo XXIII del *De Dato Patris luminum*, además del sermón *Ubi est* y el *De Genesi*. Escribe en esas páginas el Cardenal, en primer lugar, y recogiendo por lo demás una distinción escolástica del siglo XIII, que es *posible* –posible, no necesario– decir que el mundo ha existido siempre, porque “siempre” quiere decir “todo el tiempo” y todo el tiempo de la duración comenzó con lo creado. Así, no se puede plantear la cuestión –similar a la que Agustín reprochaba a los maniqueos– de si Dios pudo haber hecho la Creación antes de lo que la hizo. En efecto, “antes” implica la dimensión temporal, propia justamente de la criatura: tal planteo supone, pues, que antes de la Creación podía existir una criatura, lo cual es absurdo. Por otra parte, un planteo semejante dejaría abierta también la posibilidad de que Dios no puede todo lo que quiere, es decir que no es Dios. Así pues, el mundo discurre en la sucesión temporal.

Ahora bien, ¿es el universo infinito? El desconocido que describe la Biblioteca en primera persona, esa suerte de coro unipersonal del propio Borges, es acuciado una y otra vez por este interrogante que volverá aun en el final del relato. La sospecha (o acaso su esperanza) de que la Biblioteca sea infinita se ve, no obstante, ensombrecida: “... hay un espejo, que *fielmente* duplica las apariencias. Los hombres suelen inferir de ese espejo que la Biblioteca no es infinita (si lo fuera realmente, ¿a qué esa duplicación ilusoria?); yo prefiero *soñar* que las superficies bruñidas figuran y prometen el infinito...” Imposible pasar por alto la alusión al espejo, por lo demás, casi insoslayable en un texto borgeano como éste. Sea lo que fuere lo que los hombres infieren de él, más allá de la última sombra de duda sobre la ausencia de confín en la Biblioteca, lo cierto es que el espejo forma parte de ella, y –nótese– es un espejo que “fielmente duplica las (¿platónicas?) apariencias”. Forma parte de la Biblioteca a la manera como forma también parte del universo cusano la *humana mens*, según se lee en *De Beryllo*: en tanto espejo, la *mens* hombre crea *similitudes* de las *similitudes* de la mente divina<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Cf. *De Beryllo*, 7.

Borges sueña, además, con lo que es estructural en la construcción de la Biblioteca y, en dimensión metalingüística, en la de su relato: nos referimos a esa superposición de hexágonos cada vez mayores que prometen y van acercándose a la circularidad infinita del Cusano. También el universo de Nicolás presenta, como sabemos, cierta ambigüedad en lo que toca a la cuestión de la infinitud: él mismo dice que, en primera instancia, no es ni finito ni infinito. En realidad, no tiene infinitud sino “in-finidad”, en el sentido de carecer de confín. Recordemos que en el libro segundo del *De docta ignorantia*<sup>31</sup> se insiste en este tema, concluyendo que el universo, que abraza todo lo que no es Dios, no puede ser infinito en sentido negativo sino privativo, lo que equivale a decir que es in-terminado o sin término: “... ahora que mis ojos casi no pueden descifrar lo que escribo –sigue Borges– me preparo a morir a unas pocas leguas del hexágono en que nací. Muerto, no faltarán manos piadosas que me arrojen por la baranda; mi sepultura será el aire insondable: mi cuerpo se hundirá largamente y se corromperá y disolverá en el viento engendrado por la caída que es infinita [Y se reitera ahora lo que sugeríamos:] Yo afirmo que la Biblioteca es *interminable*”.

11. Decíamos que *lo Uno, absoluto principio divino para el neoplatónico, está en todo sin estar en nada*. Para una mente finita se impone una clave para comprenderlo, puesto que si comprender el mundo es comprender a Dios también rige lo contrario. En el contexto literario de la Biblioteca borgeana esa clave es la de un libro “contrato”. Así, el relator anónimo de *La biblioteca de Babel* siente próximo el final de sus días, y confiesa: “Como todos los hombres de la Biblioteca, he viajado en mi juventud; he peregrinado en busca de *un* libro, acaso del *catálogo de los catálogos...*” Se insinúa de este modo otra línea fundamental, tal vez la esencial, en la metáfora borgeana: la de la Biblioteca-universo como búsqueda de la clave y cifra de Dios. Los libros que la pueblan son los entes individuales del universo cusano. Pero, en Nicolás, los individuos no están simplemente yuxtapuestos al azar. Esto, que en principio desconcierta hasta lo insoportable al desconocido del relato de Borges, queda explicado en el Cardenal de Cusa: hay entre ellos una armonía oculta y misteriosa y ése es el misterio que se busca en el único libro, en “el catálogo de los catálogos”. En Nicolás, el lazo misterioso que los une resulta de su participación en un mismo Ser. En el Ser divino los individuos son uno, están vinculados entre sí y todos lo imitan más o menos, de manera que en el mundo la perfección va creciendo a medida que los individuos reflejan mejor la unidad divina. En estos términos se formula el pensamiento cusano en la vieja tesis de Vansteenberghe que sospechamos pudo haber sido otra de las fuentes de Borges<sup>32</sup>. Más adelante en

<sup>31</sup> Cf. *De docta ign.* II, 1, 97.

<sup>32</sup> Cf. Vansteenberghe, E., *Le Cardinal Nicolas de Cues. L'action. La pensée*, Lille, Lefebvre-Ducrocq, 1920, p. 321.

su relato, el escritor argentino volverá sobre la idea del libro que es “la cifra y el compendio perfecto *de todos los demás*”, añadiendo<sup>33</sup>:

“No me parece inverosímil que en algún anaquel del universo haya un libro total”. Es el libro único, el libro, como decíamos, “contracto”. Él explicará a Dios y al mundo, la Biblioteca cuya estructura responde, en el relato borgeano, a otro lugar común neoplatónico, la de

12. *Dios como esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ningún lugar*. En efecto, en “La Biblioteca de Babel” se menciona a quienes creen haber dado con la clave, los místicos. Éstos:

... pretenden que el éxtasis les revela una cámara circular con un gran libro circular de lomo continuo, que da toda la vuelta de las paredes; pero su testimonio es sospechoso; sus palabras, oscuras. Ese libro cíclico es Dios. Básteme, por ahora repetir el dictamen clásico [Borges transcribe lo que sigue en bastardilla]: *La Biblioteca es una esfera cuyo centro cabal es cualquier hexágono, cuya circunferencia es inaccesible*.

No estamos ante un místico. El poeta ha declarado (quizá, lamentado) hasta el cansancio que esa vía le fue negada; de ahí la reserva ante el testimonio de los místicos. No obstante, subsisten algunas notas cusamente neoplatónicas en este pasaje, como la reiteración de lo circular, y, sobre todo, esta otra nota señalada, también fundamental: la formulación que hace Nicolás de la vieja noción, recogida como proposición II en el *Libro de los veinticuatro filósofos*, sobre Dios como esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ningún lugar. Nicolás había afirmado que el universo no tiene circunferencia, ya que si se tuviese un centro y una circunferencia, tendría un comienzo y un fin en sí mismo y fuera del mundo habría algo más, cosas que reputa falsas. No olvidemos esto último, puesto que implica que, como la Biblioteca borgeana, el universo es total<sup>34</sup>. Ahora bien, puesto que es imposible encerrar el mundo entre un centro corpóreo y una circunferencia, resulta imposible una comprensión plena de Dios que es centro y circunferencia del universo. Así pues, se vuelve ahora evidente la índole de la perplejidad que suscitaba la cuestión de su infinitud: aunque el universo no es infinito, no se puede concebir como finito, ya que carece de límites entre los que se halle confinado<sup>35</sup>.

La famosa idea de la esfera con centro en cualquier lugar y circunferencia en ninguno es cara a Borges, quien la retoma precisamente en “La esfera de Pascal” y

<sup>33</sup> Subrayado del autor.

<sup>34</sup> Con sutil sagacidad, Jean Pierre Mourey anota que “Borges n’emploie jamais d’adjectif démonstratif pour parler d’elle, seulement l’article ‘la’ [...] La Bibliothèque qui est Tout, Absolut en peut qu’échaper à ce mode de désignation, sauf sacrilège”. *Jorge Luis Borges. Verité et univers fictionnels*, Liege-Bruxelles, Mardaga, 1988, pp. 25-26.

<sup>35</sup> Cf. *De docta ign.* II, 2.

la menciona en “El Aleph”, recordando allí la versión que de ella ofrece Alain de Lille.

### III

Se podría aún mencionar, por ejemplo, el modo como Borges contrapone –en nuestra opinión, del modo más neoplatónico– su “*Argumentum Ornithologicum*” a la célebre página anselmiana de *Proslogion II*. Pero esto implicaría un tratamiento excesivamente extenso.

Borges construye su concepción acerca de qué es un poeta justamente sobre la base de la antigua tradición cristiana de la creación como un largo poema escrito por Dios<sup>36</sup>. Pero, puesto que, al trazar el esbozo del universo, este poeta diseña su propio rostro, se trata inequívocamente de un poeta que escribe neoplatónicamente. Y, como ese Dios, también Borges, a la manera de su Shakespeare, quiere ser nadie para ser todos, quiere ser todos para no ser ninguno. Concebir la literatura en términos del neoplatonismo medieval es, pues, funcional a la creación poética<sup>37</sup>.

Con todo, sería un error suponer que es sólo instrumental la atracción que en Borges ejerce la neoplatónica unidad que se despliega en totalidad, la neoplatónica economía absoluta de un universo en el que el azar está excluido, la neoplatónica convicción de una palabra pronunciada por la divinidad, en la que está la plenitud, el neoplatónico afán de descifrar el universo para descifrar a Dios; sobre todo, la neoplatónica tendencia a la aniquilación de lo particular o, por lo menos, a su desvalorización, así como a la de lo temporal.

Como otros poetas, Borges ensaya una comprensión del mundo en su literatura nutrida de modo eminente, entre otras concepciones, de la visión propia del neoplatonismo medieval. Se trata, sin embargo, de un intento desesperado que acaba en decepción, en la certeza de que esos textos neoplatónicos forman parte de lo fantástico, de aquello en lo que se quisiera creer, sin conseguirlo. Pero es la fantástica metafísica de los neoplatónicos la que no sólo nutre su literatura sino también su intento de comprensión del universo, un *intelligere* que lo defiende de los asaltos de la *ratio* con que nos movemos en el mundo.

Cuando se suspende ese sueño exegético, cuando se suspenden el vuelo osado del *intellectus* y la *ratio* se impone, Borges, como cualquier otro hombre, es asediado por la sospecha del puro azar, reconoce el poder aniquilador de lo sucesivo y, sobre todo, los confines y la condena de la propia individualidad.

<sup>36</sup> Respecto de la importancia de esta idea –desarrollada por lo demás por Curtius– en Borges, véase Steiner, G., *Extraterritorial*, Barcelona, 1973, p. 44.

<sup>37</sup> En su *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt, Klostermann, 1994, 327-330, Beierwaltes no menciona este punto, en nuestra opinión muy importante, en las páginas que dedica a la interpretación borgeana del filósofo irlandés.



Cuando no puede asumir la mirada del Dios de Escoto o del Cusano, se le vuelve esquiva una visión integradora de la realidad. Y surge, entonces, una profunda nostalgia ante la imposibilidad de compartir simple, en cada instante de la vida, el credo neoplatónico. Filosóficamente hablando, el drama de Borges consiste, pues, en la conciencia de una soledad radical que termina en disolución. Es éste, creemos, el significado de una breve y lacerante página: “No eres los otros”. Allí Borges se asume sin piedad como individuo abandonado a sí mismo:

No te habrá de salvar lo que dejaron  
escrito aquellos que tu miedo implora;  
no eres los otros y te ves ahora  
centro del laberinto que tramaron  
tus pasos...  
Polvo es también la palabra escrita  
Por tu mano o el verbo pronunciado  
Por tu boca. No hay lástima en el Hado  
Y la noche de Dios es infinita.  
Tu materia es el tiempo, el incesante  
Tiempo. Eres cada solitario instante.<sup>38</sup>

Ha sido sin duda en un instante similar cuando Borges admitió que nuestro destino es trágico porque somos, irreparablemente, individuos, prisioneros del tiempo y del espacio; nada puede ser, pues, más fascinante que una fe que elimina las circunstancias, que declara que cada hombre es todos los hombres y que non hay nadie que no sea el universo. Y añade: “Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos. Nuestro destino [...] no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho [...] el mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges”.<sup>39</sup>

Como se ve, el evidente escepticismo borgeano acerca del neoplatonismo medieval no está exento de melancolía. No obstante, o quizás por ello mismo, ese “artificio espléndido” le ha dictado y nos ha procurado memorables páginas. El escepticismo sobre una filosofía ha mutado en fe literaria.

---

<sup>38</sup> “No eres los otros”, *La moneda de hierro*, vol. III, p. 174.

<sup>39</sup> “Nueva refutación del tiempo”, *Otras inquisiciones*, vol. II, p. 158.