

Borges, intérprete de Zenón de Elea y de Platón

[Borges Interpreter of Zeno of Elea and Plato]

NÉSTOR-LUIS CORDERO

Resumen:

Es muy probable que, por razones distintas, a Borges le hubiese gustado dialogar con algunos de los primeros filósofos, en especial con Zenón de Elea y con Platón. En el caso de Zenón, refutador de la “realidad real” que se apoya en el espacio y en el tiempo, Borges encontró un verdadero “compañero de ruta” y dedicó dos artículos de *Discusión* a sus paradojas. El caso de Platón es diferente, ya que lo utilizó como un ejemplo de su propia “evolución” filosófica, pues pasó de una crítica despiadada de su teoría de las Ideas en *Historia de la eternidad*, donde se presentan como “piezas de museo”, a un verdadero elogio de su carácter dinámico y vital en la segunda edición de la misma obra, treinta años después.

Abstract:

It is very likely that Borges would have liked, for different reasons, to engage in conversation with some of the early philosophers, especially with Zeno of Elea and Plato. In the case of Zeno, the rebutter of “real reality” which relies on space and time, Borges found a true “fellow traveler”, and devoted two articles of *Discusión* to his paradoxes. The case of Plato is different, since he used him as an example of his own philosophical “evolution”, as he went from a merciless criticism of his theory of Ideas in *Historia de la eternidad*, where they are presented as “museum pieces”, to a true praise of their dynamic and vital character in the second edition of the same work, thirty years later.

Artículo:

Recibido: 21 de junio, 2024
Revisado: 7 de agosto, 2024
Aprobado: 27 de agosto, 2024

Palabras clave:

infinito, paradoja, Antístenes,
Sofista, *Parménides*

Keywords:

infinite, paradox, Antisthenes,
Sophist, *Parmenides*

Datos del autor:

Universidad de Rennes 1
Francia
nestor.luis.cordero@gmail.com
orcid.org/0000-0003-3198-7744

El carácter eminentemente personal del itinerario intelectual de Jorge Luis Borges no le impidió encontrar ciertas personalidades que, en alguna medida, actuaron como “compañeros de ruta” que lo secundaron a lo largo de su carrera. Estos acompañantes no fueron muy numerosos, pues Borges era extremadamente exigente en la elección de sus amigos, pero hay autores, la mayoría del pasado, con los cuales estableció auténticas “afinidades electivas” y con los cuales —estoy seguro— le hubiese gustado dialogar. No creo exagerar si afirmo que, entre dichos personajes, Zenón de Elea y Platón habrían ocupado un lugar de preferencia.

En efecto, la Grecia antigua representó siempre para Borges un terreno fértil, un ámbito germinal, donde todo había comenzado, y es muy probable que le hubiese gustado compartir dicha atmósfera. La certeza de que todo había comenzado en Grecia abunda en sus textos, y el bellísimo escrito “El principio”, que forma parte de *Atlas* (Borges y Kodama 1984), es un homenaje al nacimiento de la filosofía en Grecia, que Borges consideró “el hecho capital de la Historia”. Estos primeros filósofos confirieron a esta nueva manera de pensar los rasgos esenciales que la caracterizarán en el futuro: espíritu crítico, insatisfacción permanente, búsqueda apasionada, incluso erótica —en el sentido griego del *eros*: amor-pasión-deseo—, y, fundamentalmente, una curiosidad inagotable. Sobra decir que, en este ambiente, Borges se hubiese sentido como en casa, y por ello estos primeros filósofos fueron no sólo maestros inspiradores, sino auténticos cómplices, y hasta diría compinches, de nuestro escritor máximo.

Veinticinco siglos después, Borges no ocultaba su simpatía hacia estos pensadores, y la noción de “simpatía” debe interpretarse, según mi perspectiva, desde un punto de vista etimológico: se trata de un *páthos* compartido (*sym-pathía*), ya que Borges comparte el estado de ánimo, la situación espiritual, propia de los primeros filósofos. Este *páthos* es, como se sabe, el *asombro*, la perplejidad, el *thaumázein*. Así lo afirmaron dos auténticos conocedores: Platón en el *Teeteto* 155d3 y Aristóteles en la *Metafísica* 982b12. Y Borges concuerda con sus ilustres antepasados cuando define la filosofía en un artículo publicado en la revista *El Hogar* en 1936: “La filosofía no es otra cosa que la imperfecta discusión (cuando no el monólogo solitario) de algunos centenares, o millares, de hombres perplejos, distantes en el tiempo y en el idioma” (Borges 1986, p. 67). Borges forma parte de estos hombres perplejos, distantes en el tiempo y separados por el idioma, y que, tanto en sus trabajos de ficción como en sus poemas, ha creado un universo propio, eminentemente

personal, de la misma manera en que los primeros filósofos lo habían hecho dos milenios y medio antes. Por esta razón, afirmar hoy que Borges fue un filósofo es una auténtica perogrullada. Trabajos enteros han sido consagrados a la filosofía implícita o explícita que se encuentra en sus escritos, o bien a la influencia que ciertos sistemas filosóficos han ejercido sobre su pensamiento.

Comencemos por Zenón de Elea. Digamos ante todo que Borges no sólo se interesó en Zenón, sino en los presocráticos en general.¹ Es así como, por ejemplo, en 1936 se apresuró a publicar en *El Hogar* (Borges 1986, p. 232) una reseña del trabajo en alemán de Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, obra que acababa de aparecer y que sería una referencia obligatoria para la comprensión de estos filósofos. En ella puede leerse que “Zenón parece sobrevivir a los siglos”. El resultado concreto del interés del escritor por este presocrático siempre vigente fueron dos ensayos publicados en 1932 en *Discusión* (“La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga” y “Avatares de la tortuga”) y, más recientemente, en *Borges, oral* (Borges, 1979), que recoge una conferencia pronunciada en 1979, “El tiempo”; pero, lógicamente, Zenón figura en varios otros escritos, lo cual llevó a Roland Quillot a afirmar que este filósofo es “una referencia constante y casi un modelo” para Borges (Quillot 1991, p. 60). Esta familiaridad nos conduce desde luego a preguntarnos, en primer lugar, por qué el pensamiento de Zenón de Elea pudo interesar a Borges y, en segundo lugar, cómo interpreta el escritor la filosofía de Zenón.

Una presentación somera de la problemática y de la metodología de Zenón de Elea nos permitirá responder a ambas cuestiones. Ciudadano de Elea, colonia griega de la Italia del sur, Zenón ocupa un lugar muy especial entre los presocráticos: todos los testimonios antiguos lo presentan como un temible polemista, como un discutidor empedernido, y quizá por esta razón Aristóteles, en un texto citado por Diógenes Laercio (*Vit. phil.* VIII, 57), le atribuye la invención de la dialéctica. Pareciera que Zenón fue una especie de nihilista que ponía en duda todo aquello que nos parece evidente, todo lo que “se dice” sobre las cosas, y como el término griego para expresar lo que “se dice” es *doxa* —que se traduce comúnmente por “opinión”—, las afirmaciones de Zenón se consideraron “para-dojas”, es decir, opiniones contrarias a lo que se dice. Pero la fama de Zenón se sustentó fundamentalmente en la solidez de

¹ Las referencias a Pitágoras, Empédocles, Demócrito y, sobre todo, a Heráclito, son frecuentes en sus trabajos.

sus argumentaciones y en la dificultad para refutarlas, incluso cuando el sentido común o las sensaciones ponen en evidencia que lo que dice es falso. Como se sabe, Zenón refutó la existencia del espacio, del tiempo y, en consecuencia, del movimiento, pero, para hacerlo, respetó el presupuesto básico del pensamiento griego clásico —lo cual agrega un aire de tragedia a su argumentación— según el cual todo cuanto es real, todo lo que existe, es susceptible de una explicación racional, pues la realidad misma es racional. Fiel a este postulado, Zenón demostró que, como no hay una explicación racional del espacio y del tiempo, éstos no son reales. He aquí una muestra, en pequeña escala, de la filosofía de Zenón.

¿Qué pudo encontrar Borges de atrayente en esta filosofía? Todo. No sólo la sutileza —y, ¿por qué no?, el aspecto provocador— de las paradojas, sino también —y, quizá, en especial— la demostración de la imposibilidad de captar la realidad tal como es. Casi todos los eruditos que han estudiado la obra de Borges constatan la “irrealidad” del universo borgesiano.² No es ésta la ocasión para profundizar en el estudio de este problema, pero con el fin de subrayar la simpatía —en el sentido señalado de un *páthos* compartido— que Borges siente hacia Zenón baste señalar que lo que llamamos “realidad” se apoya en coordenadas espaciotemporales. Nuestra identidad y la del mundo son inseparables del espacio y del tiempo. *Somos* el espacio y el tiempo, y si estas nociones desaparecen, el ser humano se esfuma. Y bien, en uno de sus más bellos poemas, *Límites*, Borges dice: “espacio y tiempo y Borges ya me dejan”. Las tres nociones van juntas.

La consecuencia directa de la refutación del espacio y del tiempo es la negación de la realidad, o al menos de *cierto tipo* de realidad. Pero, al mismo tiempo, se sientan las bases para el surgimiento de un nuevo tipo de “realidad”, liberada del lastre del espacio y del tiempo y que, paradójicamente, podría calificarse de “ideal”. En efecto, una concepción idealista de la realidad prescinde del espacio y del tiempo, pues el sujeto *crea* la realidad. Todos los estudios consagrados a la visión del mundo de Borges han hecho hincapié en el idealismo —en sentido filosófico— del escritor, posición heredada sin duda alguna de su maestro, Macedonio Fernández —admirador de Berkeley, representante del “idealismo absoluto”— y, literariamente, de Schopenhauer, para quien la realidad no es sino la representación que el sujeto se hace de ella.

² Cfr. en especial diversos pasajes de Barrenechea 1954.

¿Cómo y cuándo se encontró Borges con Zenón y cómo interpretó su filosofía? El acercamiento se produjo a una edad muy temprana, y, sintomáticamente, marcó la iniciación filosófica de Borges. Leamos el relato del escritor tal como figura en su autobiografía (Borges y di Giovanni 1999, p. 20). Borges habla de su padre y escribe: “Fue él quien, sin que yo me diese cuenta, me dio mis primeras lecciones de filosofía. Cuando yo era aún muy pequeño, utilizando un damero, me explicó las paradojas de Zenón, Aquiles y la tortuga, el vuelo inmóvil de la flecha y la imposibilidad del movimiento. Más tarde, sin mencionar el nombre de Berkeley, hizo lo posible por enseñarme los rudimentos del idealismo”. Encontramos en este texto los dos pilares de la filosofía de Borges y que sustentan su cosmovisión a todo lo largo de su obra literaria. En efecto, en lo que concierne a nuestro autor, Zenón, esta fidelidad se perpetuó hasta en uno de sus últimos textos, “Los dones” —que forma parte de *Atlas* (Borges y Kodama 1984)—, donde, entre las reliquias que el paso de los años ha conservado, Borges incluye “de Elea, unas contadas paradojas, que el desgaste del tiempo no ha gastado” (p. 10).

La segunda pregunta que me planteo es ésta: ¿de qué manera interpretó Borges la filosofía de Zenón? Si nos permitimos utilizar la noción de “interpretar” es porque Borges, que es sin lugar a dudas un filósofo, no es un “historiador de la filosofía”. En primer lugar, no es un helenista en el sentido estricto del término, pues en un trabajo titulado “El libro” y recogido en *Borges, oral*, confiesa que ignora la lengua griega. Pero, sobre todo, no es un historiador de la filosofía porque tiene ideas muy claras sobre lo que distingue a un filósofo de un historiador de la filosofía. En un artículo en *El Hogar* de 1936 a propósito del libro de C.E.M. Joad, *Guide to Philosophy*, escribió: “La historia de la filosofía suele increíblemente entorpecer la especulación filosófica” (Borges 1986, p. 67). Como antídoto, suele proponer la situación que él cree encontrar en Oriente, donde se imaginan diálogos entre filósofos separados en el tiempo, como si en Occidente hiciéramos a Aristóteles conversar con Bergson (Borges 1980, p. 118). Fiel a este *desideratum*, Borges de Buenos Aires dialoga con Zenón de Elea. El escritor no pretende exponer de manera fiel, es decir, históricamente, las ideas del filósofo de Elea. Entre ambos autores existe, sobre todo —y ésta es mi hipótesis de trabajo— una especie de complicidad intelectual que invita a Borges a encontrar en el filósofo del pasado imágenes o intuiciones que él mismo ha creado o experimentado —y por eso he hablado de “sim-patía”— y que son fundamentales para la elaboración de su propio universo.

En este diálogo con Zenón, no son la negación del espacio, del tiempo y del movimiento los temas que llaman la atención del literato, sino la noción sobre la cual se apoyaba Zenón para negar la existencia de dichas realidades. Esta noción, que no sólo interesa, sino que fascina a Borges, es la noción de *infinito*. No temo afirmar que la filosofía de Borges —pues, como dijimos, se trata de un filósofo— es una reflexión sobre el concepto de infinito, y esta noción es el punto de encuentro entre el filósofo del pasado y nuestro escritor-filósofo. Todos quienes han frecuentado la obra de Borges han podido constatar la importancia decisiva del concepto de infinito en sus trabajos, y el mismo escritor confesó, en *Discusión*, que había pensado “compilar alguna vez su móvil historia” (Borges 1974a, p. 254).

Volvamos a Zenón. Es la noción de infinito la que lo lleva a sostener la irrealidad (o sea, la irracionalidad) del espacio y del tiempo. Zenón expuso su argumentación en cuatro paradojas, pero a Borges parece interesarle sólo una, la consagrada a Aquiles y la tortuga. De ella se ocupa en los dos textos de *Discusión* ya mencionados.

Veamos primero qué dice Zenón. Su argumento llegó hasta nosotros en forma indirecta gracias al testimonio de autores antiguos que conocieron el pensamiento del filósofo y que poseían sus escritos. La versión más completa del texto de Zenón se encuentra en Simplicio (siglo VI e.c.), pero es demasiado extensa para reproducirla en este artículo. Veamos un resumen de la idea central del argumento. Según Zenón, en una carrera, el móvil más veloz no podrá alcanzar al más lento si éste partió con una pequeña ventaja. ¿Por qué? Porque el perseguidor, Aquiles, deberá llegar primero al punto del cual partió el más lento, la tortuga, pero para entonces ésta habrá ya avanzado un trecho. Ambos corredores se acercan, pero no se alcanzarán jamás, porque el espacio que los separa es divisible hasta el *infinito*. Aquiles recorre el metro que lo separa de la tortuga, pero luego debe recorrer un centímetro, luego un milímetro, luego una milésima de milímetro, y así... Es la divisibilidad del espacio hasta el infinito la que impide que Aquiles alcance a la tortuga.

Afirmé que la noción de infinito era el punto de encuentro entre Borges y Zenón. En el primer trabajo consagrado a esta paradoja, “Los avatares de la tortuga”, Borges escribió, con su estilo inconfundible, que el concepto de infinito es “el corruptor y el desatinador de los otros” (Borges 1974a, p. 254). Y, dado que encara la realidad “simpatéticamente” como Zenón, se inspira en éste para aplicar a otros ámbitos este

carácter “corruptor” de la noción de infinito, y no duda en escribir: “El vertiginoso *regressus ad infinitum* es acaso aplicable a todos los temas” y, si la paradoja pudiese universalizarse, mostraría “el carácter alucinatorio del mundo” (p. 258).

En el segundo trabajo consagrado al tema, “La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga”, nuestro autor confiesa que, si hay un texto que puede ser calificado de “*joya* —valiosa pequeñez, delicadeza que no está sujeta a la fragilidad” (Borges 1974b, p. 244), es aquel que recoge el argumento en el que se relata esta carrera infinita, argumento que resiste con indiferencia los ataques que pretenden aniquilarlo desde hace 25 siglos. A pesar de este certificado de buena salud, Borges hace el inventario de estas pretendidas “refutaciones” y dice que no pasan de ser “finas ignorancias”. El argumento es eterno, nos dice, porque pone en estado de alerta “la existencia en un cuerpo físico, la permanencia inmóvil, la fluencia de una tarde en la vida”, y esto es así porque el mismo se apoya sobre la noción de infinito, y “la sola palabra *infinito* [...], una vez consentida en un pensamiento, estalla y lo mata” (p. 248).

Esta reflexión es una auténtica declaración de principios y nos muestra por qué Borges de Buenos Aires se interesó en Zenón de Elea. Vimos que los argumentos de Zenón se apoyaban sobre la división “hasta el infinito” del espacio y del tiempo, y que ello conducía a afirmar la inexistencia del espacio, del tiempo y del movimiento. Esto supone entonces una concepción negativa del infinito, capaz de contaminar lo que la posee al punto de condenarlo a la inexistencia. Ahora bien: ¿a qué obedece este papel destructor, negativo, del infinito? A riesgo de decir una banalidad, debemos recordar que cada pueblo, o que cada cultura, concibe los valores a su manera, y que en ciertos aspectos —y la noción de infinito sería un caso sintomático— la manera “griega” de concebir la realidad de las cosas y nuestros esquemas judeo-cristianos son esencialmente diferentes. En efecto, la noción de infinito nos permite obtener una verdadera radiografía de la mentalidad griega clásica, pues un griego asocia lo infinito a lo *imperfecto*, a lo que no está aún completamente elaborado; y lo que no presenta de manera clara y distinta sus “límites” (en latín *finis*, de donde viene nuestra palabra “in-finito”), no puede ser captado por la razón. En nuestro Occidente moderno o posmoderno, “infinito” es una jerarquía suprema: la bondad de Dios es infinita, se aspira a llegar a un amor infinito y, en un sentido más pragmático, se sueña con poseer bienes o territorios infinitos. Para un griego, lo perfecto es lo acabado: “per-fecto” significa hecho completamente, terminado, y algo terminado

puede ser “de-finido”, es decir, racionalizado. Esa noción deviene “lógica”, pues pudo ser captada por el *lógos*, que en griego significa, entre otras cosas, “razón”. Una realidad divisible hasta el infinito se diluye, no existe. Como Borges dice en el texto citado, “la sola palabra infinito, una vez consentida en un pensamiento, estalla y lo mata”.

¿Qué conclusión general extrae Borges de su análisis simpatético del pensamiento de Zenón? Cito al propio escritor: “Zenón es incontestable”. Pero, a continuación, agrega una frase que será el punto de partida de un pensamiento naciente: “salvo que confesemos la idealidad del espacio y del tiempo. Aceptemos el idealismo” (Borges 1974b, I.248). Pocas veces Borges el filósofo fue tan claro y distinto. Aceptar el idealismo es aceptar la irrealidad de la realidad. Las paradojas de Zenón son válidas si el espacio y el tiempo son divisibles hasta el infinito. Había una condición que, si no se concede, el argumento destructivo no se aplica. Si el espacio y el tiempo no son divisibles, todo vuelve a estar en orden. Pero, ¿pueden el espacio y el tiempo no ser divisibles? Borges parece haber encontrado la respuesta medio siglo después...

En efecto, casi 50 años después, en 1980, Zenón de Elea se cruza una vez más en el camino de Borges de Buenos Aires. El encuentro se produce en el relato “El tiempo”, recogido en *Borges, oral*. El pretexto es una discusión sobre la eternidad, y Borges escribe abruptamente que, “como estamos hablando del tiempo, tomemos un ejemplo aparentemente simple, las paradojas de Zenón. Él las aplicaba al espacio; nosotros las aplicaremos al tiempo”. Ya hemos visto que Borges no es un historiador de la filosofía, sino un filósofo, y de su diálogo con Zenón deduce que hay dos tipos de temporalidad: la “real”, que se puede subdividir en instantes, cada vez en unidades de unidades, y, por otra parte, la de la imaginación. Si pensamos que el mundo existe sólo en nuestra imaginación, dice Borges, ¿por qué no pensar que esas subdivisiones no existen, ya que no tenemos conciencia de ellas? “Esta subdivisión es imaginaria” (Borges 1979). Como vemos, 50 años después de haber presentado las paradojas de Zenón, Borges confirma que el antídoto contra las mismas consiste en sostener la idealidad del mundo.

Veamos ahora el caso de Platón. Aparte de referencias a los pasajes del *Fedro* en contra de la invención de la escritura, y de la referencia al *Cratilo*³ en “El gólem” (“Si, como dijo el griego en el *Cratilo*...”), Borges

³ Así se pronunciaba el nombre cuando éramos estudiantes. Nuestra modernidad prefere ahora *Crátilo*, que no permite la rima con “Nilo”.

no se ocupó de la ontología de Platón, pero su interpretación es no sólo pertinente y sutil, sino que demuestra un mejor conocimiento de la filosofía del gran ateniense que el que se encuentra en muchos “especialistas” en la materia, que son legión.

Resumir en dos palabras el núcleo de la filosofía de Platón sería irrisorio, pero tendré que correr el riesgo de intentarlo. Después del *tsunami* de la sofística, que comenzó a mediados del siglo V a.e.c., ningún filósofo digno de este nombre pudo negar la existencia del universo sensible (el único existente para los sofistas). Platón asume el desafío, pero agrega una “garantía” del mismo, garantía que justifica el valor *real* de lo sensible (como ciertos lingotes de oro garantizan que un trozo de papel que llamamos “cien pesos” *valga* cien pesos): las Ideas o Formas.⁴ Como dice Borges con razón, “los individuos y las cosas existen en cuanto participan de la especie que los incluye, que es su realidad permanente”. Esa especie es la Forma. Ahora bien: ¿en qué consiste la Forma platónica? Las posibles explicaciones extenderían este breve trabajo hasta el infinito. *Grosso modo*, aun a riesgo de devaluar el genio de Platón, se puede decir que hay dos interpretaciones posibles (hay muchas más, pero son variantes de las dos principales): hay quienes consideran que sólo tienen un valor *explicativo*, pues son “conceptos”, y hay quienes ven en ellas “realidades reales” que, como interpreta Borges, “participan” de lo sensible. Y bien: la sutileza de Borges consiste en haber captado la herencia parmenídea de la posición platónica: “Lo genérico puede ser más intenso que lo concreto”, dice en una nota al pie de página. El axioma de Parménides “si hay entes es porque hay ser” (fragmento 6.1) se aplica al pie de la letra a Platón: si hay mujeres bellas es porque existe La Belleza, que es La Forma de Lo Bello. Detrás de esta banalidad (?) se esconde una cuestión básica: ¿qué es “real” para un griego de la época de Platón? Hay que admitir, una vez más, que la respuesta superaría los límites de este trabajo (basta con decir que ni la palabra “real” ni “realidad” existen en griego; son de origen latino).

⁴ Cuando Platón utiliza un término específico —en general se vale de paráfrasis o analogías— recurre a *eídos* o a *idéa*. Ambos términos son sinónimos y, ya desde Homero, significan “figura” o “forma”. Dados los avatares que sufrió *idéa* en castellano, que se interiorizó como algo propio de la mente y llegó a ser equivalente a “concepción”, “proyecto” e incluso “fantasía”, prefiero el término “Forma”, que es algo que se “ve”, pero con los ojos del intelecto.

Volvamos a Borges. Su interpretación del papel que se espera que desempeñe una Forma —y que he intentado deducir de las escasas palabras que dedicó a la cuestión— nos permiten concluir que la noción de “participación” es esencial para Platón, como Borges dice, porque “las cosas *existen* en cuanto *participan* de la especie que las incluye”. El hecho de hablar de “existencia” coloca a Borges entre los partidarios del ser “real” de la Forma, y también su posición denota en este sentido un conocimiento perspicaz de los *problemas* que la noción de “participación” supone.

Hablamos de “problemas” respecto de la participación, pero, ¿por qué? Porque “participar” es tomar una parte de algo. Y ocurre que el mismo Platón es consciente de la dificultad que ello supone. ¿Acaso la Forma, que no es sensible, tiene partes? Y, si las tiene, una vez repartidas entre todo aquello que de ella participa, ¿la Forma queda vacía? Quien planteó por primera vez estas dificultades fue... el mismo Platón en el diálogo *Parménides*, en el cual, con una honestidad intelectual única en la historia de la filosofía, reconoció los defectos —que son varios— de su propia teoría. Veremos más adelante que me permitiré hablar de un Platón I (el criticado) y de un Platón II (el que critica). Cuanto vimos hasta este momento, acompañando a Borges, corresponde a Platón I, que culmina con la autocrítica del *Parménides*. Platón II comenzará en un diálogo posterior: el *Sofista*.

Borges captó a la perfección el problema del estatus de la Forma, que Platón cuestionará en el *Parménides* y, curiosamente, propuso una solución que Platón hubiese podido aceptar, de haber escuchado, ya no al mismo Borges —por razones de cronología—, sino al filósofo que, en vida, más lo criticó: Antístenes. Esta afirmación merece una explicación. Uno de los problemas que se abordan en el *Parménides* es: “¿de qué hay Formas?” Los interlocutores del diálogo, Parménides, ya muy anciano, y Sócrates, milagrosamente rejuvenecido, proponen una lista de ejemplos que corresponden a los casos que se encuentran en los diálogos anteriores (en mi esquema, en Platón I). Como cualquier lector de Platón sabe, el 99 % de los ejemplos se refieren a cualidades, propiedades, valores y estados: igualdad, desigualdad, bello, grande, movimiento, reposo, unidad, etc. Sólo en *tres* ocasiones Platón se refiere a la Forma de una sustancia: la cama (*R. X*), el huso (del tejido) (*Cra.* 388a5) y la abeja (*Men.* 72b1). En todos los otros casos recurre a nociones que, en una frase, son predicados, ya que ellas se “predican” de un sujeto (por ejemplo, el color blanco se predica de la leche, y la

Forma correspondiente es La Blancura, una propiedad). Una sustancia, como la cama, no se puede predicar salvo de otra cama, pero Platón no ama las tautologías. No cabe duda de que la necesaria —pero problemática— participación en las Formas de sustancias (necesaria porque, como vimos, asegura la existencia de cada cosa) desconcertó a Platón. ¿Cómo justificar la existencia de “este” caballo (o simplemente de “un” caballo) sin recurrir a la Forma de Caballo? A la pregunta “¿propones también una Forma del Hombre, o del Fuego (o sea, dos sustancias, no dos propiedades)?”, Sócrates responde en el *Parménides*: “Muchas veces me encontré en apuros [*en aporía*] sobre esa cuestión”, y en la réplica siguiente dice que de ningún modo hay Formas de la Basura, del Pelo, etc. (*Parménides* 130c), porque en todos los casos se trata de sustancias, no de cualidades.

Sin embargo, al mismo tiempo, Platón se interesa en demostrar que las Formas son Cualidades en Sí (de las cuales tendría que participar un pelo para existir como pelo, y ya no como canoso, para lo cual existe evidentemente la Forma-cualidad de La Canosidad). Este *desideratum* lleva a Platón incluso al extremo de *inventar* la palabra “cualidad” (*poiótes*) (Chantraine 1974, p. 921) para diferenciar aquello que posee una cualidad (en el caso de algo blanco) de la cualidad en sí (la blancura). La invención tiene lugar en el *Teeteto* (182a), diálogo que escribió después del *Parménides* y antes del *Sofista*.

Antes de considerar las novedades que Platón introduce en el *Sofista*, se impone decir dos palabras sobre un personaje extraño, el filósofo Antístenes, oyente también de Sócrates y famoso ya en la Antigüedad por su enemistad con Platón. En varias anécdotas que se le atribuyen, se dice que, quizá burlándose de Platón, Antístenes le habría sugerido “adjetivar los sustantivos” y, en vez de mencionar “la Forma del Caballo”, inventar, por ejemplo, la “propiedad” de *la caballidad* para justificar la existencia de un caballo, o de *la hominidad* en el caso de un hombre (Simplicio, *In Cat.* 8b25, p. 211; Amonio, *In Porph. Isag.* 47.14–9).

Platón no llegó a aceptar esta solución (si bien estos neologismos le hubiesen permitido generalizar su teoría, válida en ese caso para *todo*, incluso para los sustantivos, como el caballo o el hombre o la cama), pero en las anécdotas que se le atribuyen como respuesta a esta sugerencia (¿burlona?) de Antístenes, no sólo *admite* tener en cuenta la existencia de términos como “caballidad” y “hominidad”, sino que dice que para captarlos hay que tener los ojos con los que ellos se ven, es decir, el intelecto (con lo cual tachaba directamente de inculto a Antís-

tenes). Es decir, Platón no negaría que dichos neologismos pudiesen aplicarse a sus Formas, pero sólo la gente inteligente podría percibirlos. Por desgracia, no quedan ecos de esta posible interpretación en ningún diálogo.⁵ Lo poco que sabemos al respecto se reduce a intercambios tempestuosos de ideas entre los dos filósofos relatados por testigos de la Antigüedad.

No sabemos si Borges conocía las frases atribuidas a Antístenes (lo contrario sería inusual en él) pero, si bien dice que tomó el término de Schopenhauer, afirma que se podría llamar “Leonidad” a una suerte de león inmortal (como las Formas) y luego confiesa: “presumo que la eterna Leonidad puede ser aprobada por mi lector”, y que “Formas universales mucho más arduas nos propone Platón, por ejemplo, la Mesidad o mesa inteligible, arquetipo que persiguen todos los ebanistas del mundo” y, en el caso de un león, “¿cómo la Melenidad puede prescindir de la Zarpidad?” (Borges 1974c, p. 358). Borges es el único exégeta de Platón que, sin ser un “especialista”, pudo sugerir, como Antístenes, una solución para que Platón universalizara su teoría con la creación de adjetivos cualitativos (puesto que las Formas son cualidades) a partir de sustantivos. En ese caso, la participación de las cosas en las Formas no sería un obstáculo (como lo es para el Platón I del *Parménides*)⁶ pues, por definición, todo lo calificado participa de una cualidad, por ejemplo, la Igual-*dad*, la identi-*dad* (en griego, *isó-tes*; el sufijo *-tes*, como en *poió-tes*, alude a la cualidad de algo), en el caso de cosas iguales.

Hasta este momento, tanto la interpretación borgesiana de la filosofía de Platón como las “correcciones” o “complementos” que el filósofo argentino se permite hacer respecto del estatus de las Formas corresponden al periodo que me he permitido calificar de “Platón I”, es decir, de su producción hasta el *Parménides*.⁷ Que Borges haya captado el valor y la función que cumplen las Formas (y que lo haya hecho con más lucidez

⁵ El tema tratado en las “doctrinas no escritas” sería, según Aristóteles, el Bien.

⁶ En las obras completas de Platón hay alrededor de 350 pasajes que se refieren (con términos diferentes) a la noción de “participación”, de los cuales 120 se encuentran en el *Parménides*. El hecho de que en un solo diálogo (entre 28) haya un tercio de los pasajes que se ocupan de la participación demuestra estadísticamente que el tema principal del *Parménides* es la participación.

⁷ Con todas las variantes imaginables, suelen detectarse tres periodos en la producción de Platón. Primer periodo: *Hippias Mayor* [*Hippias Menor*], *Ion*, *Protágoras*, *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Alcibiades*, *Cármides*, *Laques*, *Lysis*, *Eutifrón*, *Menexeno*; segundo periodo: *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, *Cratilo*, *Banquete*, *Fedón*, *República*, *Fedro*; tercer periodo:

que la que se encuentra por lo general en tratados dedicados al tema) no significa que este tipo de filosofía lo entusiasme y, menos aún, que haya decidido adoptarla. La razón es simple. La concepción de la realidad de Borges es fundamentalmente dinámica, activa, cambiante. Recordemos esta auténtica confesión: “Somos el río que invocaste, Heráclito” (Borges 1981, p. 49). Es por ello que no duda en hablar del “inconcebible museo de los arquetipos platónicos” (Borges 1974d, p. 213) y de “las eternidades platónicas, cuyo riesgo mayor es la insipidez” (Borges 1974e, p. 363). Ese convencimiento lo lleva incluso a incurrir en el terreno de la militancia, en el que cae raramente: “Ignoro si mi lector precisa argumentos para descreer de la doctrina platónica. Puedo suministrarle muchos: uno, la incompatible agregación de voces genéricas y de voces abstractas, que cohabitan *sans gêne* en la dotación del mundo arquetipo;⁸ otro, la reserva de su inventor sobre el procedimiento que usan las cosas para participar de las formas universales;⁹ otro, la conjetura de que esos arquetipos asépticos adolecen de mezcla¹⁰ y de variedad” (Borges 1974e, p. 357). El diagnóstico es inapelable.

Después de este Platón I viene un Platón II, a partir del *Sofista*. Según mi hipótesis de trabajo, si Platón tuvo la valentía de exponer en el *Parménides* las fallas que encontró en su teoría es porque ya tenía por lo menos un esbozo de las soluciones que pensaba ofrecer. Ésta sería la misión del *Sofista*, como veremos. Pero entre el *Parménides* y el *Sofista* Platón escribió el *Teeteto*. El tema de este diálogo, “¿qué es el conocimiento?”, seguramente desconcertó a los alumnos de la Academia,¹¹ porque Platón ya se había ocupado del mismo en varios de sus diálogos anteriores, en especial en los libros VI y VII de la *República*. ¿Por qué decide retomar el tema? Porque el conocimiento se había explicado siempre como la visión intelectual (*nóesis*) de la Forma por parte del intelecto y, dadas las deficiencias de las Formas que Platón expuso en el *Parménides*, juzgó necesario buscar otra solución, y para ello escribió el

Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Critias, Timeo, Las leyes. Con la expresión “Platón I” aludo al primero y al segundo periodo.

⁸ Probablemente Borges se refiere a la cohabitación de Formas abstractas, como Lo Bello, y cosas concretas (hasta entonces) como la cama.

⁹ Alusión evidente a la noción de “participación”; *cfr.* la nota 6.

¹⁰ Las Formas, definidas siempre (hasta entonces) como “realidades en sí”, no pueden atribuirse (= mezclarse) unas a otras.

¹¹ La Academia, fundada en el año 386 a.e.c., tenía ya más de 20 años de existencia.

Teeteto. Pero, como es sabido, el *Teeteto* es un diálogo aporético pues, al dejar de lado las Formas, no consigue su objetivo y el conocimiento queda sin explicar: “Mañana nos ocuparemos de la cuestión”, dice Sócrates en la última frase del diálogo. Ese “mañana” corresponde al comienzo del diálogo siguiente, el *Sofista*, que, según mi hipótesis, inaugura un Platón II. Los estrechos límites de este trabajo me impiden tratar en detalle las numerosas modificaciones que Platón introduce en su teoría en el *Sofista* (y que van más allá del título. El subtítulo del diálogo es más pertinente: *Perì tou̓ óntos: Sobre el Ser*). Sólo veremos dos o tres novedades que Borges percibió con su agudeza habitual.

Aquí se impone una brevísima introducción. Para solucionar los problemas que se derivaban de asimilar las Formas al Ser (y las consecuencias que de ello se deducían respecto de su inalterabilidad, inmovilidad, etc.) Platón lleva a cabo una revolución copernicana: las Formas no son el Ser, sino que *tienen* Ser, y el Ser que poseen se los comunica una nueva Forma, superior a las otras, la Forma del Ser (*idéa tou̓ óntos*) (*Sof.* 254a). Este Ser se define como “posibilidad [o ‘poder’, o ‘capacidad’: *dúnamis*] de comunicar”, ya sea activamente, como agente, ya sea pasivamente, como “paciente” (o “susceptible de...”) Y cuando Platón resume la definición dice lo siguiente: “los seres no son sino *posibilidad* [*dúnamis*]” (*Sof.* 247e).

La noción de *dúnamis*, más amplia en griego que en las traducciones (de ahí viene tanto “dinámico” como “posible”) es, entonces, “el Ser de cada Forma”. *Ergo*, si ella no “comunica” (por ejemplo, si no participa de lo sensible) *no existe*. Ahora, a la inversa de los problemas planteados en el *Parménides*, habría que justificar por qué una Forma *no* participa, lo cual deviene imposible. Además, la definición del ser como capacidad de actuar o de padecer el efecto de una acción suprime la “separación” (*khōrismós*) entre “sensible” e “inteligible”, ya que tanto lo inteligible como lo sensible “comunican”, ya sea el uno con lo otro (Lo Bello, que es una Forma, con “algo” bello, que es sensible) como entre sí (por ejemplo, “Lo Justo es Bueno”). A esta participación mutua de las Formas Platón la llama “*sumploké tōn eidōn*”, “combinación de Formas”. Como puede apreciarse, los “argumentos que el lector [de Borges] precisaba para descreer de la doctrina platónica” (véase antes) ya no existen. Y, como consecuencia de la necesidad de retener como válida y auténtica la noción de “movimiento” en la jerarquía que Platón introduce entre las Formas en el *Sofista*, y como para que no queden dudas de que las Formas son ellas también capaces de “alterarse” (la alteración es

una manera de “moverse”), coloca el Movimiento entre las cinco Formas principales (junto al Ser, el Reposo, la Identidad y la Alteridad).

Es el mismo Borges quien lo dice. Sin duda cuando escribió *Historia de la eternidad*, en 1936, de donde he tomado la mayoría de sus referencias a Platón I, Borges conocía el *Sofista*, pues hace dos alusiones¹² a este diálogo. Pero, como si hubiera un Borges I y un Borges II, curiosamente, treinta años después, en 1966, cuando reedita *Historia de la eternidad*, en el prólogo no duda en confesar que “en un principio hablo de la filosofía platónica, en un trabajo [su *Historia de la eternidad*] en que aspiraba al rigor cronológico. Más razonable hubiera sido partir de los hexámetros de Parménides”. Como adelanté antes, Borges es consciente de que la posición platónica respecto del tiempo y de la eternidad, que es el tema de la obra, reconoce un antecedente, Parménides, pero como se trata de una frase aislada, no se puede deducir de ella hasta qué punto ve en Platón un continuador de Parménides.

No obstante, la frase siguiente, siempre en el prólogo de 1966, es no sólo inhabitual en el escritor, sino que, curiosamente —como veremos— coincide incluso en su estilo con una declaración de principios de Platón II. Escuchemos a Borges (a quien ya podemos considerar Borges II),¹³ en primer lugar: “No sé cómo pude comparar a ‘inmóviles piezas de museo’ las formas de Platón y cómo no entendí [...] que éstas son vivas, poderosas y orgánicas”.

¿Pretende, esta especie de grito, retomar 25 siglos después esta exclamación de Platón (ya Platón II)?: “Pero, ¡por Zeus!, ¿nos dejaremos convencer tan fácilmente de que el movimiento, la vida, el alma no están realmente presentes en el ser total, y que éste ni vive, ni piensa y que, solemne y sagrado, sin intelecto, se yergue inmóvil?”¹⁴ (*Sof.* 248e).

¹²En un momento dice: “[Platón] en un libro especial habla de los antiguos y sagrados filósofos” (Borges 1974e, p. 354) ¿Se trata de una alusión a *Sof.* 242c? Es curioso el adjetivo “especial”: ¿se refiere a que Platón se ocupa del tema especialmente en un libro o que el libro tiene un carácter “especial”? Soy partidario de esta segunda interpretación. La otra alusión concierne a “sus [de Platón] más antiguos arquetipos: la Diferencia, la Igualdad, la Moción, la Quietud y el Ser”. Platón propone estas Formas en *Sof.* 254c. La Forma que Borges traduce por “Igualdad” es en realidad la “Identidad” (*tò tautón*). “Moción” (*kínēsis*) suele traducirse directamente por “Movimiento”.

¹³Curiosamente, cuando Borges reeditó su libro tenía aproximadamente (año más, año menos) la misma edad que Platón cuando escribió el *Sofista* (poco más de sesenta años).

¹⁴Borges había escrito “inmóviles piezas de museo”.

El paralelismo es evidente. En ambos casos sus autores reservaron además a sendas confesiones un lugar de preferencia: Platón, como conclusión del razonamiento que atribuye una cierta *dúnamis* a las Formas, y Borges dedica al tema siete líneas de su prólogo, que consta apenas de unos treinta renglones.

No cabe duda de que Borges leyó el *Sofista*, pero que le llevó bastante tiempo asimilar sus novedades, lo cual no es de extrañar, ya que grandes especialistas del platonismo todavía no han llegado a descubrirlas. Hay incluso *clins d'œil* al lector: sin duda, con “poderosas” Borges quiere retomar el sentido de *dúnamis*, “tener el poder de...”, y con “vida” repite el mismo término de Platón.

¿Se apoyaron ambos en sus trabajos posteriores en el carácter dinámico y “viviente” —ya explicaré este término— de las Formas, sea para utilizarlo (Platón II), sea para comentarlo (Borges II)? En el caso de Platón II está claro: la cosmología del *Timeo* (diálogo posterior al *Sofista*) supone que nuestro universo es una copia sensible de un universo inteligible, en el cual —según la innovación del *Sofista*— las Formas están ya “combinadas”. Además, Platón no duda en llamar a ese universo “lo viviente en sí” (30e) con lo cual admite la presencia de la vida en el universo de las Formas.

El caso de Borges II es mucho menos evidente, y hasta puede decirse que del mismo no quedan casi vestigios en los trabajos posteriores a 1966 de sus *Obras completas*.¹⁵ En *Borges, oral* (que reúne cinco conferencias pronunciadas en 1978) retoma el tema de la eternidad y, en este caso, especialmente del tiempo. Pero, aparte de la emotiva descripción platónica del *Fedón* de los últimos momentos de Sócrates, y que Borges relata en la conferencia “La inmortalidad”, las únicas referencias a Platón son alusiones a la conocida definición del *Ti*. 37d6: “el tiempo es la imagen móvil de la eternidad”.

Llegados a este punto, corresponde al lector (tanto de Platón como de Borges) recurrir a analogías que, en caso de ser pertinentes, habrían creado cierta complicidad entre los dos filósofos, evidentemente a pesar de ellos mismos. De manera anacrónica, comencemos por Borges. He dicho líneas atrás que su concepción de la realidad (o sea, su filosofía)

¹⁵ El futuro, no obstante, puede reservarnos sorpresas. En el caso de Borges no se puede hablar de *Obras completas*, sino de *Obras completándose*, ya que de tanto en tanto suelen aparecer trabajos inéditos, como, recientemente, Borges 2019, que recoge sus cursos en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) a los cuales tuve el honor de asistir.

es eminentemente dinámica. Baste con recordar las numerosas analogías entre “lo que es” y la imagen del río de Heráclito. A los ejemplos ya enumerados podemos agregar el siguiente, en el cual Borges se refiere no sólo a la realidad exterior, sino a sí mismo:

En nuestra experiencia, el tiempo corresponde siempre al río de Heráclito, siempre seguimos con esa antigua parábola. Es como si no se hubiera adelantado en tantos siglos. Somos siempre Heráclito viéndose reflejado en el río, y pensando que el río no es el río, porque han cambiado las aguas, y pensando que él no es Heráclito porque él ha sido otras personas entre la última vez que vio el río y ésta. Es decir, somos algo cambiante y algo permanente.¹⁶

Borges no niega la realidad del cambio (muchos filósofos lo han hecho), sino que la reivindica como garantía de la identidad y, quizá sin saberlo (¿es posible?), parafrasea el fragmento 84a de Heráclito: “Cambiando, se permanece” (transmitido por Plotino, *En.* V.8.1). Es extraño que, para apoyar esta teoría, Borges no haya recurrido a Platón II, que coloca al Movimiento como una de las Formas principales.

Pero quien sostuvo con energía y convicción la cohabitación necesaria en toda filosofía, y, *al mismo tiempo*, de la permanencia (o la quietud) y del cambio (o la alteración, o el movimiento) fue... Platón. ¿Dónde? Una vez más, en el *Sofista*. En este diálogo (como vimos que observó Borges), Platón se refiere “a los antiguos y sagrados filósofos” y deduce que pueden agruparse en dos equipos: quienes creen que el ser de las cosas cambia, se altera, y quienes sostienen la existencia de principios inalterables e inmóviles. Pero, como el conocimiento supone a alguien que conoce (ergo, que actúa) y un objeto “cognosci-ble” (ergo, susceptible de “ser conocido”, ergo, de padecer, que es una manera de cambiar), la filosofía tiene necesidad de los dos equipos. Y Platón aplica esta moraleja a su propia filosofía, para lo cual tiene que flexibilizar, dinamizándolo, el estatus de la Forma, reconociendo la “existencia real” del movimiento, que antes había confinado al universo “sólo” sensible.

El diagnóstico que Platón emite para su propia filosofía es inapelable: “Hay que admitir que ‘lo que existe’ [las Formas] y el todo son a la vez inmóviles y están sujetos a cambio” (*Sof.* 249d3). O, como había dicho Heráclito y como dirá Borges: “Cambiando, se permanece”. Una vez más Platón II y Borges II coinciden, si bien Borges, en esta ocasión, no dice si se apoya en Platón.

¹⁶ *Borges, oral*, conferencia “El tiempo” (23/06/78).

Lo cierto es que, gracias a estas coincidencias, que a veces son el resultado de un auténtico diálogo filosófico, Borges tiene el lugar que merece entre quienes se atrevieron a incursionar en el ámbito de la metafísica que es, como dicen los habitantes de Tlön, “una rama de la literatura fantástica” (Borges 1974f, p. 436).

Referencias bibliográficas:

- Barrenechea, Ana María, 1954, *La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges*, El Colegio de México, México.
- Borges, Jorge Luis, 2019, *Borges profesor*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1986, *Textos cautivos*, Tusquets, Barcelona.
- Borges, Jorge Luis, 1981, *La cifra*, Emecé, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1980, *Siete noches*, Fondo de Cultura Económica, México/Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1979, *Borges, oral*, Emecé/Universidad de Belgrano, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1974a, “Avatares de la tortuga”, en *Discusión (1932), Obras completas*, Emecé, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1974b, “La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga”, en *Discusión (1932), Obras completas*, Emecé, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1974c, *Historia de la eternidad, Obras completas*, vol. I, Emecé, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1974d, “Una vindicación del falso Basílides”, en *Discusión (1932), Obras completas*, vol. I, Emecé, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1974e, *Historia de la eternidad (1936)*, en *Obras completas*, vol. I, Emecé, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis, 1974f, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, en *Ficciones (1944), Obras completas*, vol. I, Emecé, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis y Norman Thomas di Giovanni, 1999, *Autobiografía (1899–1970)*, trad. M. Souto y N.T. Di Giovanni, El Ateneo, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis y María Kodama, 1984, *Atlas*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Chantraine, Pierre, 1974, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vol. III, Klincksieck, París.
- Platón, *Sofista*, trad., introd. y notas N.L. Cordero, en *Platón. Diálogos*, vol. V, Gredos, Madrid, 1988.
- Quillot, Roland, 1991, *Borges et l'étrangeté du monde*, Presses Universitaires de Strasbourg, Estrasburgo.
- Simplicio, *Comentario a la Física de Aristóteles*.
- Zenón de Elea (siglo v a.e.c), en *Los filósofos presocráticos*, vol. II, trad., introd. y notas N.L. Cordero, Gredos, Madrid, 1979.