

BORGES Y LOS DOS PLATONES

BORGES AND THE TWO PLATOS

NESTOR-LUIS CORDERO*

Resumen: Hay especialistas que consideran la filosofía de Platón como un sistema estático y rígido mientras que otros – una minoría, pero con argumentos irrefutables – la interpretan como un proceso dinámico que permite separar un “primer Platón” de un “segundo Platón”. En sus primeras referencias al filósofo, Borges es partidario del primer grupo, y no duda en calificar de “rígidos arquetipos” a las Formas platónicas. Pero en la reedición de ciertos textos, una treintena de años después, descubre – como un auténtico especialista – la existencia de un “segundo Platón” y exclama: “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”.

Palabras clave: Zenón; Heráclito; Formas; cualidad.

Abstract: Some specialists consider Plato's philosophy to be a static and rigid system, while others – a minority, yet with irrefutable arguments – interpret it as a dynamic process that allows us to separate a “first Plato” from a “second Plato.” In his early references to the philosopher, Borges sides with the first group and does not hesitate to describe Platonic Forms as “rigid archetypes.” However in the reissue of certain texts some thirty years later, he discovers – like a true specialist – the existence of a “second Plato” and exclaims: “I don't know how I could compare Plato's forms to ‘immobile museum pieces’ and how I failed to understand [...] that they are alive, powerful, and organic.”

Keywords: Zeno; Heraclitus; Forms; quality.

* Professor emérito da Universidade de Rennes 1, França. <https://orcid.org/0000-0003-3198-7744>. E-mail: nestor.luis.cordero@gmail.com

Si J. L. Borges hubiera podido elegir vivir en otra época, no caben dudas de que hubiese preferido compartir la vida de aquellos sabios que, gente curiosa y siempre dispuesta a asombrarse, como él, comenzaron a inventar en Grecia algo que luego se llamó “filosofía”. En un brevísimo texto (veintiuna líneas) de uno de sus últimos trabajos, *Atlas*, titulado “El principio”, Borges evoca un diálogo entre dos griegos de entonces, y lo califica como “el hecho capital de la Historia”. Es por ello que en la obra de Borges abundan las alusiones, directas o indirectas, al origen de la filosofía (también, lógicamente, a su desarrollo posterior), y en más de una ocasión el lector tiene la impresión de que el gran filósofo argentino dialoga (la filosofía es diálogo, dice Platón en el *Sofista* 259e) con sus colegas del pasado¹. Y, claro está, Borges tiene sus preferencias, encabezada primero por dos Presocráticos muy diferentes pero que “colaboraron” (anacrónicamente) en su manera de encarar la realidad, o sea, en su filosofía: Heráclito de Éfeso (alrededor 544-481 a.C.) y Zenón de Elea (alrededor 490-430 a.C.). Un tercer autor es Platón, que será el objeto de este breve trabajo.

Heráclito es citado en abundancia – hay en Borges al menos una veintena de referencias al mismo – y dos poemas llevan su nombre, pero su filosofía no merece un análisis detallado. Borges se limita en general a citar un texto que se atribuye al filósofo de Éfeso, el que contiene la imagen del río. No obstante, la complicidad existente entre Heráclito y Borges es tan evidente que el escritor suele burlarse irónicamente de esta preferencia. En efecto, en *Siete Noches* Borges hace alusión a “mi cita predilecta, el río de Heráclito”². En dos pasajes de *Borges oral*, el autor confirma esta fidelidad: “Heráclito dijo, y yo lo he repetido ‘demasiado’ a menudo, que uno no se baña dos veces en el mismo río”³, y más adelante agrega, “Somos siempre Heráclito viéndose reflejado en el río”⁴. Finalmente, y siempre refiriéndose a la imagen del río, afirmó: “este ejemplo, al cual yo recurro ‘siempre’...”⁵.

Su admiración por Zenón obedece a razones diferentes. Como es sabido, el filósofo griego demostró racionalmente (!) la “irracionalidad” del espacio y del tiempo, *ergo*, del movimiento, que los supone, *ergo*, de la realidad

¹ Ver CORDERO, N. L., “Borges y la filosofía griega”, en *Veinte siglos no es nada*, Buenos Aires, Biblos, 2011, 141-151.

² *Siete Noches*, capítulo “La Poesía”, FCE, 1980, p. 102

³ *Borges oral*, conferencia “El Libro” (24/05/78). En las *Oeuvres Complètes* (París Gallimard, 1999) este libro fue publicado con el título de *En marge de “Sept Nuits”* (tomo II, pp. 735-780).

⁴ *Op.cit.*, conferencia “El tiempo” (23/06/78).

⁵ *Loc. cit.*

entera que es inconcebible sin el movimiento. Y ocurre que la concepción de la realidad que surge de los relatos de Borges sostiene “la irrealidad de la realidad”⁶, si bien reivindica el movimiento (aunque no su “racionalidad”). O sea que puede decirse que entre los dos autores hubo un diálogo e incluso una verdadera “simpatía”, en el sentido etimológico de la palabra: un “*páthos* (= estado de ánimo, emoción) compartido”⁷.

El tercer filósofo griego con el cual seguramente le hubiese apasionado dialogar a Borges es Platón. La relación de Borges con Platón es muy curiosa, y de ella vamos a ocuparnos. Aparte de referencias a los pasajes del *Fedro* en contra de la invención de la escritura, y de la mención al *Cratilo*⁸ en “El gólem” (“Si, como dijo el griego en el *Cratilo*...”) Borges se ocupa de la ontología de Platón, pero su enfoque es no sólo pertinente y sutil, sino que demuestra un mejor conocimiento de la filosofía del gran Ateniese 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 debemos correr el riesgo de intentarlo. Después del *tsunami* de la Sofística, que comenzó a mediados del siglo V a.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 eventuales lingotes de oro garantizan que un trozo de papel que llamamos “cien pesos” valgan cien pesos): las Ideas o Formas⁹. 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

⁶ Ver BARRENECHEA, A. M., *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1984.

⁷ Ver en “Academia”, CORDERO, N.L. “Una amistad más allá del espacio y del tiempo: Borges y Zenón de Elea (A propósito de dos ensayos de *Ficciones*)”, artículo inédito: https://www.academia.edu/42928857/Una_amistad_m%C3%A1s_all%C3%A1_del_espacio_y_del_tiempo_Borges_y_Zen%C3%B3n_de_Elea_A_prop%C3%B3sito_de_dos_ensayos_de_Ficciones_

⁸ Así se pronunciaba el nombre cuando éramos estudiantes. Nuestra modernidad prefiere ahora *Crátilo*, que no permite la rima con “Nilo”.

⁹ 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 significan “figura”, “forma”, ya desde Homero. 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”, preferimos el término “Forma”, que es algo que se “ve”, pero con los ojos del intelecto.

de superficializar 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 ellas 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” (fr. 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? Debemos 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).

Volvamos a Borges. Su interpretación del papel que se espera que juegue una Forma – y que hemos intentado deducir de las escasas palabras que Borges dedica 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 en este sentido su posición denota 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 abajo que nos permitiremos 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 *status* 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 tratados 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 nuestro esquema, en Platón I). Como cualquier lector de Platón sabe, 99% de los ejemplos se refieren a cualidades, propiedades, valores, estados: igualdad, desigualdad, bello, grande, movimiento, reposo, unidad, etc. Sólo en “tres” ocasiones (en veintiocho diálogos!) Platón se refiere a la Forma de una sustancia: la cama (*República*, Libro X), el huso (del tejido) (*Cratilo*, 388a5) y la abeja (*Menón*, 72b1). En todos los otros casos Platón 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 caben dudas de que la necesaria – pero problemática – participación en Formas de sustancias (necesaria porque, como vimos, ella 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?”, Sócrates, en el *Parménides*, responde: “Muchas veces me encontré en apuros (*en aporíaí*) sobre esa cuestión”, y en la réplica siguiente dice que de ningún modo hay Formas de la Basura, del Pelo, etc. (*Parm.* 130c). En todos los casos se trata de sustancias, no de cualidades.

Pero, al mismo tiempo, Platón tiene interés en demostrar que las Formas son Cualidades en Si (de las cuales tendría que participar un pelo para existir como pelo, y ya no como pelo 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*)¹⁰ 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*. En nuestro artículo “L’interprétation antisthénienne de la notion platonicienne de ‘Forme’ (*eîdos*, *idéa*)”¹¹ hemos sugerido que, quizá burlándose de Platón (si bien éste parece

¹⁰ Así opina CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, 1974, vol. III, p. 921.

¹¹ En *La philosophie de Platon*, tomo I, M. Fattal (ed.), París, 2001, 323-344.

haber adoptado la sugerencia) Antístenes, otro oyente de Sócrates – como Platón – que llegó a ser su enemigo declarado, le habría sugerido de “adjetivar los sustantivos” y en vez de mencionar “la Forma del Caballo”, utilizar la “cualidad” de ‘caballidad’, y de ‘hominidad’ en el caso del “hombre” (Simplicio, *In Cat.* 8b25, p. 211; Amonio, *In Porpb. 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 sustantivos), pero en las anécdotas que se le atribuyen como respuesta a la sugerencia (¿burlona?) de Antístenes, Platón no sólo “admite” 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 trataba directamente de inculco a Antístenes). O sea que Platón no negaría que dichos neologismos pudiesen aplicarse a sus Formas, pero que sólo gente inteligente podría percibirlos. Lamentablemente, no quedan ecos de esta eventual interpretación en ningún diálogo¹². Lo poco que sabemos al respecto se reduce a diálogos 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 haber tomado 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 mas 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, “¿como la Melenidad puede prescindir de la Zarpidad?”¹³. Borges es el único exegeta de Platón que, sin ser un “especialista”, pudo sugerir, como Antístenes, una solución para que Platón universalizara su teoría, creando 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 en el Platón I del *Parménides*¹⁴), pues, por definición, todo lo calificado participa de una cualidad, por ejemplo, la Igual-*dad*

¹² El tema tratado en las eventuales “doctrinas no escritas” sería, según Aristóteles, el Bien.

¹³ *Historia de la eternidad*, I, *Obras completas*, Emecé, 1974, p. 358

¹⁴ En las obras completas de Platón hay alrededor de trescientos cincuenta pasajes que hacen referencia (con términos diferentes) a la noción de “participación”, de los cuales ciento veinte se encuentran en el *Parménides*. El hecho de que en *un solo* diálogo (entre veintiocho) haya *un tercio* de los pasajes que se ocupan de la participación demuestra estadísticamente que el tema principal del *Parménides* es la participación.

(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 *status* de las Formas, corresponden al período que nos hemos permitido calificar de “Platón I”, es decir, de su producción hasta el *Parménides*¹⁵. Que Borges haya captado el valor y la función que las Formas cumplen (y que lo haya hecho con más lucidez que la que se encuentra habitualmente 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”¹⁶. Es por ello que no duda en hablar del “inconcebible museo de los arquetipos platónicos”¹⁷ y de “las eternidades platónicas, cuyo riesgo mayor es la insipidez”¹⁸. 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 gène* en la dotación del mundo arquetipo”¹⁹; otro, la reserva de su inventor sobre el procedimiento que usan las cosas para participar de las formas universales²⁰; otro, la conjetura de que esos arquetipos asépticos adolecen de mezcla²¹ y de variedad”²². El diagnóstico es inapalable.

¹⁵ Con todas las variantes imaginables, suelen detectarse tres períodos en la producción de Platón: Primer período: *Hippias Mayor* [*Hippias Menor*], *Ion*, *Protágoras*, *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Alcibiades*, *Cármides*, *Laques*, *Lysis*, *Eutifrón*, *Menexeno*; Segundo período: *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, *Cratilo*, *Banquete*, *Fedón*, *República*, *Fedro*; Tercer período: *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Critias*, *Timeo*, *Las leyes*. Con la expresión “Platón I” aludimos al primero y segundo períodos.

¹⁶ “El Hacedor”, en *La Cifra*, Emecé, 1981, p. 49.

¹⁷ *Una vindicación del falso Basílides*, *Obras Completas*, Emecé, 1974, p. 213.

¹⁸ *Historia de la eternidad*, *Obras Completas*, Emecé, 1974, p. 363.

¹⁹ Probablemente Borges alude a la cohabitación de Formas abstractas, como Lo Bello, y cosas concretas (hasta entonces) como la cama.

²⁰ Alusión evidente a la noción de “participación”. Cf. Nota 14.

²¹ Las Formas, definidas siempre (hasta entonces) como “realidades en sí”, no pueden atribuirse (= mezclarse) unas a otras.

²² *Historia de la eternidad*, *Obras completas*, Emecé, 1974, p. 357.

Pero después de este Platón I viene un Platón II, a partir del *Sofista*²³. Según nuestra 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 Academia²⁴, porque Platón ya se había ocupado del mismo en varios de sus diálogos anteriores, especialmente 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, en el *Teeteto*, buscar otra solución. Pero, como es sabido, el *Teeteto* es un diálogo aporético, pues, al dejar de lado las Formas, fracasa en su intento y el conocimiento queda sin explicar: “Mañana nos ocuparemos de la cuestión”, dice Sócrates en la última frase del diálogo. Ese “mañana” corresponde al diálogo siguiente, el *Sofista*, que, según nuestra hipótesis, inaugura un Platón II. Los estrechos límites de este trabajo nos 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: *Peri tou óntos*, *Sobre el Ser*). Sólo veremos dos o tres novedades que Borges percibió con su agudeza habitual.

Una brevísima introducción se impone. Para solucionar los problemas que 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 tou óntos*) (254a). Este Ser es definido como “posibilidad (o “poder”, o “capacidad”: *dúnamis*) de comunicar”, ya sea una acción, ya sea pasivamente. Y cuando Platón resume la definición dice lo siguiente: “los seres no son sino ‘posibilidad’ (*dúnamis*)” (247e).

La noción de *dúnamis*, mas amplia en griego que en 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

²³ Ver CORDERO, N. L., *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, Buenos Aires, Biblos, 2016.

²⁴ La Academia, fundada en 386 a.C., tiene ya más de veinte años de existencia.

Parménides, habría que justificar por qué una Forma “no” participa. Además, la definición del ser como capacidad de actuar o de padecer el efecto de una acción suprime la “separación” (*khorismós*) 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 tôn eidôn*”, “combinación de Formas”. Como puede apreciarse, los “argumentos que el lector [de Borges] precisaba para descreer de la doctrina platónica” (cf. *supra*) 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*, 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).

Y es el mismo Borges quien lo dice. No caben dudas de que cuando escribió *Historia de la eternidad*, en 1936, de donde hemos tomado la mayoría de sus referencias a Platón I, Borges conocía el *Sofista*, pues hace dos alusiones concretas²⁵ a este diálogo (aunque sin nombrarlo). 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 [= *Historia de la eternidad*] en que aspiraba al rigor cronológico. Más razonable hubiera sido partir de los hexámetros de Parménides”. Como adelantamos *supra*, 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 podemos deducir de ella hasta qué punto Borges ve en Platón un continuador de Parménides.

Paro la frase siguiente, siempre en el Prólogo de 1966, es no sólo inusual en Borges, sino que, curiosamente –como veremos– coincide, incluso

²⁵ En un momento dado dice: “[Platón] En un libro especial habla de los antiguos y sagrados filósofos” (*Obras completas*, Emecé, 1974, 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”? Nosotros somos partidarios de esta segunda interpretación. La otra alusión concierne “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”.

en su estilo, con una declaración de principios de Platón II. Escuchemos a Borges (a quien ya podemos considerar Borges II²⁶), 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 veinticinco 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 inmóvil²⁷?” (248e). El paralelismo es evidente. En ambos casos sus autores, además, reservaron a sendas confesiones un lugar de preferencia: Platón, como conclusión del razonamiento que atribuye una cierta *dúnamis* a las Formas, y Borges en su Prólogo, que consta apenas de unos treinta renglones, siete líneas.

No caben dudas de que Borges, como dijimos en la Nota 25, leyó el *Sofista*, pero que le llevó bastante tiempo asimilar sus novedades, lo cual no es de extrañar, ya que grandes especialistas en el platonismo todavía no han llegado a descubrirlas. Hay incluso *clins d’oeils* 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.

En sus trabajos posteriores ¿se apoyaron ambos autores en el carácter dinámico y “viviente” – ya explicaremos este término – de las Formas, sea para utilizarlo (Platón II), sea para comentarlo (Borges II)? En el caso de Platón II, no caben dudas: 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 podemos decir que del mismo no quedan casi vestigios en los trabajos posteriores a 1966 de sus *Obras Completas*²⁸. En *Borges oral* (que reúne cinco conferencias pronunciadas en 1978) Borges retoma el tema de la eternidad, y, en este

²⁶ Curiosamente, cuando Borges reedita su libro tiene aproximadamente (año más, año menos) la misma edad que Platón cuando escribe el *Sofista* (poco más de sesenta años).

²⁷ Borges había escrito “inmóviles piezas de museo”.

²⁸ 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 Profesor* (Ed. Sudamericana, 2019), que recoge sus cursos en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

caso, especialmente del tiempo. Pero, aparte la emotiva descripción platónica del *Fedón* de los últimos momentos de Sócrates, que Borges relata en la conferencia “La inmortalidad”, las únicas referencias a Platón son alusiones a la conocida definición del *Timeo*: “el tiempo es la imagen móvil de la eternidad” (37d6).

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 ellos mismos. Anacrónicamente, comencemos por Borges. Hemos dicho *supra* que su concepción de la realidad (o sea, su filosofía) es eminentemente dinámica. Ilustramos esta interpretación con 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”²⁹. Borges no niega la realidad del cambio (muchos filósofos lo han hecho), sino que la reivindica como garantía de la identidad, y, quizá si saberlo (¿es posible?) parafrasea el fragmento 84a de Heráclito: “Cambiando, se permanece” (transmitido por Plotino, *Enéada* 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 el cambio (o la alteración, o el movimiento) fue...Platón. ¿Dónde? Una vez más, en el *Sofista*. En este diálogo, en un momento dado (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 alguien que conoce (*ergo*, alguien que actúa) y un objeto “cognoscible” (*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

²⁹ *Borges oral*, conferencia “El tiempo” (23/06/78).

a su propia filosofía, para lo cual tiene que flexibilizar, dinamizándolo, el *status* de la Forma, reconociendo la “existencia real” del movimiento, que antes había confinado al universo “sólo” sensible.

El diagnóstico que Platón aplica a 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” (249d3). O, como había dicho Heráclito y como dirá Borges: “Cambiano, se permanece”. Una vez más Platón II y Borges II coinciden, si bien Borges, en esta ocasión, no dice apoyarse en Platón

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”³⁰.

[Recebido em novembro/2025; Aceito em novembro/2025]

BIBLIOGRAFÍA

- BARRENECHEA, A. M. *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1984.
- BORGES, J.L. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974
- BORGES, J.L. *Oeuvres Complètes*. París: Gallimard, 1999.
- BORGES, J.L. *Siete Noches*. Buenos Aires: FCE, 1980, p. 102
- CORDERO, N. L., “Borges y la filosofía griega”. In: *Veinte siglos no es nada*, Buenos Aires, Biblos, 2011, p; 141-151.
- CORDERO, N. L. *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, Buenos Aires, Biblos, 2016.
- CORDERO, N.L. “Una amistad más allá del espacio y del tiempo: Borges y Zenón de Elea (A propósito de dos ensayos de *Ficciones*)”, artículo inédito: https://www.academia.edu/42928857/Una_amistad_m%C3%A1s_all%C3%A1_del_espacio_y_del_tiempo_Borges_y_Zen%C3%B3n_de_Elea_A_prop%C3%B3sito_de_dos_ensayos_de_Ficciones.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. París: Klincksieck, 1974.
- FATTAL, M. (ed.) *La philosophie de Platon*. París: L'Harmattan, 2001.

³⁰ “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, en “Ficciones”, *Obras Completas*, Emecé, 1974, p. 436.