

Las conferencias y la noche: Juan Escoto Erígena (1954)

Daniel Fitzgerald

I

El programa para 1954 del Institute of Higher Studies de la Asociación Argentina de Cultura Inglesa (AACI) nos informa que “los días miércoles a las 18:15 horas a partir del 15 de septiembre, el señor Borges explicará la evolución de la filosofía inglesa desde Johannes Scotus Erigena hasta Bertrand Russell” (10). Serían seis clases en total, y avisos en *La Nación* y *La Prensa* y el índice en la contratapa del Cuaderno Avon verde que contiene esta conferencia, alojado en el Harry Ransom Center de la Universidad de Texas, coinciden en completar la nómina de las figuras con Francis Bacon, Locke & Berkeley, David Hume, y F. H. Bradley. Este itinerario seguiría, de manera abreviada, el de *The English Philosophers* (1953), de Leslie Paul, que a su vez empezó como una serie de conferencias emitidas por el European Service del BBC en 1950-51.

A pesar de tratar a celtas, italianos, irlandeses y escoceses, y de que no todos escriben en inglés, Paul, nacido en Dublín, considera que “English”

es el adjetivo cultural más apropiado (17). Según Paul, el temple de la filosofía inglesa estaría caracterizado por un empirismo amplio, cierta independencia de espíritu, y “a proneness to the rejection rather than the making of doctrine”, que se remonta a los tiempos de Pelagio (22). Considerando que tanto Hume como Berkeley ya habían sido tratados en cursos sobre el siglo XVIII de 1951 en la AACI y el Colegio Libre de Estudios Superiores (CLES) respectivamente, pareciera que la cohesión interna del curso provenga de, en la frase de Paul Deussen, “la amplitud de visión y la libertad intelectual” (371) de las especulaciones de cada figura: Escoto, cuyo punto de partida no es la escritura sino la naturaleza entera y que afirma que la razón ha de prevalecer sobre la revelación; Bacon, quien, saturado de la Antigüedad, se empeña en rechazarla y en festejar los artificios de la ciencia incipiente; Russell, no contento con la negación del sujeto de Hume, que alguna vez fue la “última aventura del pensamiento”, quiere edificar sobre ella la ciencia. Borges dice en una página sobre Locke y el nominalismo que el “rasgo más admirable” de la filosofía inglesa sería “el individualismo”. Aun así, en la misma hoja cita la denuncia que emprende Wells en su *Essay in Autobiography* sobre el “peligro de imaginar la historia universal como una novela personajes son los mythical beings (seres míticos) llamados Inglaterra, Alemania, Irlanda, etcétera”. Sería menos una historia de la filosofía inglesa, entonces, con sus cadenas de causa y efecto, que una suerte de filiación discontinua anclada en una concepción amplia e ideal de una tradición “inglesa”.

Juan Escoto Erígena ya había sido abordado en 1949 en la cuarta conferencia del curso “Grandes pensadores místicos”. Esto explicaría, en parte, por qué este manuscrito parece una copia en limpio. Sus cuatro hojas presentan apenas dos tachaduras y no evidencia dudas respecto del orden de los temas. El manuscrito para la conferencia de 1949, en el Cuaderno Avon rojo, de Michigan State University, en cambio, consta de un temario. Otra diferencia principal es que el manuscrito de 1949 consigna dos fuentes en el margen superior, el segundo tomo de *Filosofía del cristianesimo* (1920), de Guido de Ruggiero, e *Historia de la filosofía medieval* (1945), de Maurice de Wulf, mientras que el manuscrito de 1954 referencia a casi cuarenta obras distintas. En general, los manuscritos más tentativos y escuetos son los más tempranos. Además de apuntes sueltos y abundantes citas, figuran instrucciones para leer páginas enteras de textos editados. Así, en

el manuscrito para la conferencia sobre Plotino (17 junio 1949), Borges anota: “Lectura de Historia de la eternidad páginas 12 y 13”. Para la segunda mitad de 1949, sin embargo, como vemos en el manuscrito sobre “La cábala”, se aboca a narrar las vidas y las ideas que trata; y en 1950 las notas para los cursos “Antiguas literaturas germánicas” e “Introducción al estudio del budismo” ya son proyectos de libro. En efecto, se caracterizan por una proliferación de referencias marginales que, con un rigor que no teme la redundancia, indica el número de página y el autor para cada idea o frase a la que alude, recuerda o cita el cuerpo del texto. Como nos dice *How Borges Wrote*, a partir de los años 50 este procedimiento también se empieza a notar en los manuscritos de los cuentos y los poemas, quizás porque Borges perdía la vista ya y se preocupaba por recordar las fuentes que consultaba (26-27). Como corolario, se podría agregar que las primeras clases parecen haberse escrito del mismo modo que los cuentos y los ensayos; luego, es posible que el caudal de clases –tres por semana ya en la segunda mitad de 1949, más los viajes– haya precisado otra metodología, que se hiciera extensiva a las ficciones. El manuscrito de 1954 sobre Escoto Erígena, entonces, sería uno de los más completos y, al parecer, uno de los últimos que Borges logró preparar por su cuenta antes de que Dios le diera “los libros y la noche” (*Hacedor* 53). En tanto, sería una muestra fiel de un método de trabajo que quedó interrumpido cerca del final de su primera década como conferencista.

No obstante, tanto el manuscrito de 1949 como el de 1954 siguen un orden parecido. Como la mayoría de los autores citados en los márgenes, ambos se detienen primero en el nombre de Escoto Erígena, antes de pasar a su llegada a la corte de Carlos el Calvo y su traducción del Pseudo-Dioniso; luego, comentan su intervención en contra del monje Godescalco en la polémica sobre la predestinación; finalmente, exponen la cuádruple división de la naturaleza contenida en su largo diálogo *De divisione naturae*. Sin embargo, el manuscrito de 1954 desarrolla cada punto con más detalle y se nutre de algunos de los debates contemporáneos en el campo. Además de los tomos de de Wulf (1945) y Ruggiero (1920), las obras más citadas son *Scoto Eriugena* (1951), de Mario Dal Pra; *Die Philosophie des Mittelalters* (1915), de Paul Deussen; *La philosophie au moyen âge* (1947), de Étienne Gilson; *Geschichte der Philosophie* (1943), de Kurt Schilling; y *A History of Western Philosophy* (1945), de Bertrand Russell. Casi todas estas

fuentes coinciden en destacar cuanto Erígena sobrepasa a su siglo desde las primeras líneas. Así el manuscrito de 1954 empieza con una cita: “Al historiar la filosofía del siglo IX, Guido de Ruggiero dice que en los albores de la escolástica nos sale al encuentro, “gigantesco en la soledad (gigantesca nella solitudine), la figura de Juan Escoto Erígena” (186). Asimismo, para Gilson y Deussen respectivamente, la personalidad de Escoto “domina” (201) y “supera vastamente” (371) su época.

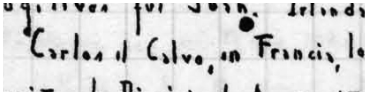
Aunque en la forma y la extensión de la exposición el manuscrito se parece más al capítulo de Russell, el contexto de Erígena recibe un tratamiento más extenso en la narración de Borges que en los autores que consulta –con la excepción de Dal Pra, el único de estos autores que le dedicó un libro entero a Erígena. Russell se pierde en ironías respecto del origen de San Patricio y el nacionalismo irlandés (401); el rápido resumen sintético de Deussen solo se detiene para indicar el nombre pleonástico (“Juan el Irlandés de Irlanda”) y procede al análisis de la obra (371), al igual que Ruggiero, que resume en dos párrafos los pocos datos biográficos y los temas de sus obras principales (188-89). Gilson, al final del apartado anterior sobre Alcuino, se había referido brevemente a la influencia que ejerció Irlanda en la vida intelectual del continente gracias a la emigración de “sa troupe de philosophes” (199), o “su turba de filósofos”, como traduce Borges; en el capítulo sobre Erígena se enfoca más en el contexto del corte de Carlos el Calvo, especulando respecto de cómo este *vir barbarus* (222) aprendió el griego (201). Bréhier salta el contexto directamente para emprender el argumento respecto de las *bona fides* de Erígena como teólogo (48). Borges, en cambio, prefiere consultar las entradas sobre “The Early Irish Church” (761) y “Armorica” (617) de la *Encyclopaedia Britannica* (1911) para precisar detalles. Por ejemplo, destaca que Irlanda quedó a salvo de “las invasiones germánicas” del siglo V que vieron los “britanos” huir a Armónica, ahora Bretaña. Escribe que

el régimen monástico cundió por toda Irlanda y que misioneros irlandeses evangelizaron a los sajones de Inglaterra y dejaron sus huellas –libros, campanas, fundaciones piadosas– en la remota Islandia, en las Hébridas, en las Orcadas, en Italia, en Suiza, en Francia y en Alemania. Los monasterios eran como campamentos, rodeados por un foso y llenos de chozas individuales de barro o de celdas de piedra y con su propia granja. En alguna hubo no menos de tres mil alumnos a un tiempo.

Con los saqueos de “los vikingos de Noruega y de Dinamarca”, sin embargo, vendría otra serie de emigraciones desde Irlanda al continente en el siglo IX: “Los clérigos huyeron y uno de los fugitivos fue Juan.” El principio del relato está caracterizado por una serie de fugas, entonces. En este sentido, recuerda a “Destino de Ulfilas” (1952), donde los godos cruzan y vuelven a cruzar el Danubio, y a “Destino escandinavo”, donde los viajes de los vikingos incendian el mundo desde Dublín hasta Constantinopla.

Solo hay conjeturas respecto de cómo Escoto llegó a Francia, pero

Carlos el Calvo, en Francia ^{Galia}, lo nombró director de su Escuela Palatina, en París y le encargó la traducción latina de los escritos de Dionisio el Areopagita que había mandado del Oriente el emperador bizantino. Nadie, en Galia, dominaba entonces el griego [...]



La inserción de “Galia” por “Francia” muestra que Borges se cuida de alejar la historia que tiene en

manos. También destaca que, en la época de Escoto, Irlanda se conocía como *major Scottia*, y Bretaña, como Armórica. Solo con el tiempo las cosas “arbitrarias, casuales y en cualquier orden” se volverán “invariables, necesarias y familiares”, como dice “La espera” (OC 608). Acá, más bien, los nombres operan como adjetivos para evocar una época, de modo que resulte menos familiar pero más sugestiva. Son como dobles temporales que, como dice Balderston, “socava[n] la aparente autonomía del personaje de ficción” (*Precursor* cap. 4).

El final del párrafo también es notable en este sentido:

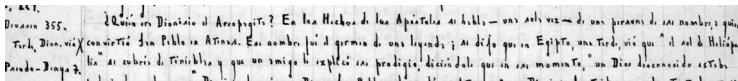
Nadie, en Galia, dominaba entonces el griego; el propio Erígena partió de un conocimiento rudimentario y en la dedicatoria de su traducción al emperador se declara (con humildad tal vez convencional) escaso conocedor de la literatura y menos q. escaso de la griega. Casi el “small Latin and less Greek” de Shakespeare.

Los datos históricos acá salen de Deussen (371) y Dal Pra (36, 37, 39); más llamativa es la referencia a “Viaje intelectual I, 269”, de Paul Grousac. Allí, critica que la bibliografía de Hazlitt de los materiales “*employed by Shakespeare*” haya omitido *Cíclope* de Eurípides, y señala la curiosidad de que la solución correcta, “inútilmente buscada por los críticos profesionales y universitarios europeos”, haya sido encontrada “por un simple

aficionado de Sud América...” (269). Groussac destaca que el juicio de Ben Jonson que Shakespeare tuviera “small Latin and les Greek” peca de soberbio porque Jonson era “uno de los primeros *scholars* de aquel siglo de humanistas” (269). Está claro que Shakespeare conocía a los clásicos, sostiene, porque “el genio es una perpetua adivinación; un pedante no sospecha con qué rapidez instantánea un artista original logra asimilarse el conjunto por el detalle, y un libro entero por una página” (270). La referencia no se desarrolla en el cuerpo del texto y en este sentido guarda cierta autonomía. A la vez, redondea el tema de la posibilidad de renovación desde la periferia que se viene desarrollando desde la primera invocación de la soledad de Erígena en el siglo IX. Pareciera, además, que el detalle, o una lectura, permitiría volver a trazar los límites de esa periferia. Por último, traza una serie de viajes intelectuales paralelos, de Shakespeare con los clásicos, de Groussac con Eurípides, de Borges con Groussac, y de Erígena con el Pseudo-Dionisio. Este procedimiento se observará en los retratos del Pseudo-Dionisio y el monje Godescalco en los siguientes párrafos, donde Erígena es enfocado de modo oblicuo.

II

“¿Quién era Dionisio el Areopagita?” comienza el primero. Un autor anónimo del siglo V, en sus tratados se hizo pasar por uno de los conversos de San Pablo en Atenas mencionados al pasar en Hechos 17:34. Borges cita a Deussen, quien niega que las ficciones de Dionisio sean falsificaciones; más bien seguía “una tradición oriental, la de atribuir lo propio a un maestro o a un famoso varón, como quien de algún modo se lo dedica” (355-56). Como dice l’abbé Dulac en el prólogo a los *Oeuvres de Saint-Denys* (1865), Dionisio alegaba, además, que presenció el eclipse solar cuando Jesucristo fue crucificado y que supo que anunciaba “une révolution dans les choses divines” (8):



se dijo que en Egipto, una tarde, ^{Dion.} vió que “el sol de Heliópolis” se cubrió de tiniebla y que un amigo le explicó ese prodigio, diciéndole que en ese momento, “un Dios desconocido estaba padeciendo en la carne”. Dionisio buscó a ese Dios; San Pablo se lo reveló en Atenas.

Como “con Galia” antes, la inserción de “Dionisio” sugiere el cuidado que se toma para precisar los protagonistas y la atención al ritmo de la oración. Más notable todavía, sin embargo, es que la conversión en dos tiempos de Dionisio, que ya era el doble del Areopagita de los Hechos, se sustituye por y prefigura el encuentro de Erígena con sus escritos tres siglos más tarde.

La relación entre Erígena y Godescalco es igualmente curiosa, pero esta vez está basada en la antítesis. Este apartado es motivado por el papel bochornoso que jugó Erígena en la polémica por la doctrina de doble predestinación predicada por Godescalco. Borges sigue las versiones de la historia que dan Dal Pra, Ruggiero y la *Encyclopaedia Britannica*, y en el cuerpo del texto figuran citas de Mateo 22:14 (“muchos son los llamados, pero pocos son los elegidos”) y Boecio, “donde se lee que para Dios, que es eterno, el porvenir ya está presente y dios lo ve como nosotros vemos el vuelo de un pájaro, que no vuela de distinta manera porque lo ven...”. Cabe destacar la comparación con su propia reseña de *The Free Will Controversy* (1942), de Martin Davidson, publicada en *Sur* 116 en junio de 1944. Es significativo porque lo que le reprocha allí es justamente un error de método. La manera de hacer historia de Davidson, dice, “se limita a exponer los diversos sistemas filosóficos y a fijar la doctrina de cada uno en lo referente al problema” (86), pero este afán sistemático y cronológico viene a expensas de un tratamiento sintético de “las mejores páginas sobre el tema”, que luego procede a enumerar (87). Aparentemente, tratar las mejores páginas sobre un tema se extiende a, en este caso, citar un pasaje de Boecio sobre la diferencia entre la presciencia y la predestinación sin mencionar que Escoto escribió un comentario del texto, como consta en Bréhier (48). No obstante, veremos que el método de Borges es refractario sin desatender el contexto histórico y sus proyecciones.

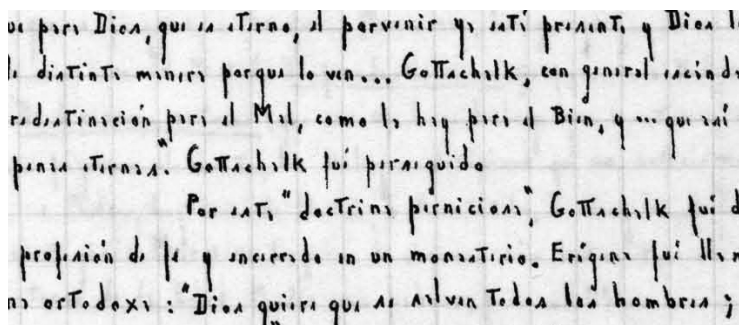
Como en el libro de Dal Pra, quien lo llama un “sventurato frate” (25), en el debate sobre la predestinación las simpatías están claramente con Godescalco. La doctrina de la iglesia decía, con San Agustín, que Dios solo predestina a algunos pocos hombres a la gloria y que los demás “pecan por su culpa y se pierden”. No obstante, como dicen Dal Pra (24) y la *Encyclopaedia* (XII 279), el estudio de San Agustín llevó a Godescalco a sostener la tesis de la doble predestinación:

según Hrabano Mauro, “hay una predestinación para el Mal, como lo hay para el Bien, y... que así hay hombres incorregibles, predestinados desde un

principio a las penas eternas.” Gottshalk fue perseguido ^{Por esta “doctrina perniciosa”,} Gottshalk fue degradado, azotado, obligado a quemar con sus propias manos su profesión de fe y encerrado en un monasterio.

12

Daniel Fitzgerald



Había entrenado en el monasterio de Fulda bajo Hrabano Mauro; entonces, que Borges cite la doctrina de Godescalco en las palabras de su enemigo tiene esa amarga intimidad que caracteriza el duelo secreto de Aureliano con Juan de Panonia en “Los teólogos” (1947). Allí también las palabras de uno solo nos llegan por el “escarnio” de otro (“Los teólogos” 51). Y en efecto, cuando por fin se vuelve a enfocar a Erígena, llamado como árbitro en la disputa, lo vitupera a Godescalco en el estilo de Aureliano: “En el tratado *De praedestinatione*, Erígena calificó de diabólico la doble predestinación de Gottshalk y acusó a éste de demencia, locura, fraude y perfidia”. La referencia a “Russell 403” nos da otro eco con el cuento:

John supported the archbishop in a treatise *On Divine Predestination*, but his support went too far for prudence. The subject was a thorny one; Augustine had dealt with it in his writings against Pelagius, but it was dangerous to agree with Augustine and still more dangerous to disagree with him explicitly. (403)

La repetición de “peligro” y “cautela” acá, además del paralelo con *Civitas Dei*, recuerdan la reflexión de Aureliano que “en materia teológica, no hay novedad sin riesgo” (“Los teólogos” 50); y, efectivamente, el contraataque de Erígena lindó con la herejía. Siguiendo muy de cerca a Russell, Borges escribe que Erígena

Defendió el libre albedrío, pero no con argumentos de autoridad sino con argumentos abstractos. Peligrosamente, afirmó que la razón y la revela-

ción (la Sagrada Escritura) son las dos fuentes de la verdad y no pueden, por consiguiente, chocar; si parece que chocan, debemos guiarnos por la razón.

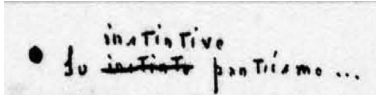
No ha de sorprendernos, entonces, que dos concilios hayan condenado la posición de Erígena, calificando su libro de “Pultes Scotorum (mazamorra escocesa, Scots porridge)”, tal como Borges deja asentado en estas notas a través de una referencia a la *Encyclopaedia* (IX: 743). Borges no relata el fin de Godescalco, quien murió en la cárcel, no en la hoguera como Juan de Pannonia. No obstante, es llamativo que los tratados de Godescalco y Erígena hayan terminado compartiendo el mismo destino. La historia de Dionisio hace de espejo del encuentro de Erígena con sus escritos; a su vez, la historia de Godescalco sugiere que, a pesar de hacer de árbitro en el asunto, Erígena bien podría haber tenido la misma suerte. En la segunda, son contemporáneos; en la primera, median siglos. En este sentido, cabe destacar que es en Hibernia (Irlanda) que Aureliano es alcanzado por los rayos, en exilio, tal vez, por las mismas devastaciones que hicieron de *major Scottia* el centro de estudios grecolatinos que formaría a Escoto Erígena, quien a su vez sería exiliado a la corte de Carlos el Calvo.

A la polémica sobre la predestinación, Borges suma otra respecto del panteísmo en el mundo de los estudios sobre Erígena. La referencia a “Bréhier 65” nos lleva a una fuerte defensa de la ortodoxia de Erígena: “S’il y a un mouvement panthéiste au IXe siècle, ce n’est pas chez Jean Scot qu’on le trouvera”. Una segunda referencia marginal consigna “Dal Pra 142”, donde el autor italiano ironiza que

di Gilson, mentre dà scarsissimo rilievo a tutti i passi in cui l'immanenza del finito in Dio viene da Scoto ripetutamente dichiarata (ed in ciò dà a vedere di avere meno scrupolo di fronte ai testi, di quanto ne abbia il Cap-puyns), mette in primo piano i testi che paiono contrastare efficacemente ogni soluzione di tipo immanentistico. (142)

Ruggiero no se deja desviar por la cuestión, anotando simplemente que la novedad de las especulaciones de Erígena es tal que por momentos Escoto incurre en inconsistencias. Aun entonces, no obstante, se esfuerza por encontrar “il primitivo significato dei termini platonici e cristiani, dando ad essi una vivace accentuazione panteistica” (197). En esta disputa Borges toma el lado de Dal Pra y Ruggiero; censura el partidismo de “los historia-

dores católicos de la filosofía” que “propenden a negar el panteísmo de Escoto Erígena, para ganarlo para su causa, y atenúan su singularidad para conformarlo a las doctrinas ortodoxas”. En la oración siguiente, sin embargo, primero empieza a escribir “Este panteísmo se advierte”; después, inserta un círculo negro que remite al margen superior, donde, al revés, lo atenúa con “Su ~~instinto~~ instintivo panteísmo se advierte”. Tal vez tomara en cuenta los argumentos de Dal Pra y Ruggiero al respecto. Al primero le interesa menos definir si Escoto era panteísta o no que señalar que no se



puede definir la posición de Escoto según el racionalismo moderno o la ortodoxia católica (101).

De hecho, el propio Dal Pra modificó radicalmente su lectura de Escoto entre la primera edición, *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale* (1941) y la segunda, titulada *Scoto Eriugena* (1951) a secas. En la primera edición se buscó un tema central que uniera y resolviera las contradicciones; en la segunda, la que consulta Borges, se asumen las tensiones y se las indaga para comprender qué nos puede decir hoy la sutil dialéctica de Erígena (Parodi 227). Allí Dal Pra considera –y Borges lo referencia– que la tesis de Erígena que despertó tanto escándalo entre los teólogos en el debate sobre la predestinación, que la verdadera filosofía es la verdadera religión, tiene “un’origine pragmática” (70). Como dice Ruggiero, ambas se fundan en la sabiduría divina; la diferencia es que si bien la revelación, es decir, la autoridad, es anterior, la razón goza de una dignidad ideal porque comprueba la libertad humana (191). Además, la razón sabe justificar la autoridad, pero la autoridad no puede imponerse sobre la razón (191). Así, el libro de Dal Pra concluye que “Si tratta per noi di proseguire nell’applicazione radicale di quella logica pratica che spinse Scoto a salvare l’autonomia del finito ed a sottolineare la concreta possibilità della sua tensione verso l’infinito” (263).

Esta lógica pragmática es la que informa su frase célebre que cada versículo de la escritura “permite un número infinito de interpretaciones exactas, ‘como los tornasoles de un pavo real’”, citada tantas veces por Borges desde “Una vindicación de la cábala” (1931) hasta *Siete noches* (1980). En el manuscrito explica que “Esta infinitud de sentidos es verosímil y tal vez necesaria si pensamos que el texto de la Biblia ^{texto bíblico} es obra de una inteligencia infinita”, y establece un vínculo con los “7 ó 70 ó 700 sentidos

superpuestos [que] atribuyen los místicos musulmanes al Alcorán” y los cuatro sentidos que Dante “reclamó” para su Comedia. Luego, remite al estudio de la cábala de Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941), en una asociación que se hará de rigor en los años siguientes: “El cabalista de Jerusalén, Isaac Loria, enseñó que había en la Torah 600,000 ‘caras’ o sentidos, tantas como el número de habitantes de Israel en la época de la Revelación”. Como dice Scholem,

The Torah is conceived as a vast *corpus symbolicum* representative of that hidden life in God which the theory of the Sefiroth attempts to describe. For the mystic who starts out with this assumption, every word is capable of becoming a symbol [...] This meant that, in principle, everybody in Israel has his own way of reading and interpreting the Torah according to the “root of his soul”, or his own lights. The hackneyed phrase acquires here a very precise meaning: the divine word sends out to every man another ray of light which is indeed all his own. (209-10)

Llama la atención la intimidad de la metáfora de las “caras”. La conferencia abunda en frases como “análogamente”, “es análogo el caso”, “Ya Filón de Alejandría dijo”, pero, como en los retratos refractarios, las yuxtaposiciones y las aparentes digresiones sirven para elaborar esa “hidden life”.

De ahí, tal vez, que este párrafo cierre con una referencia a Samuel Butler: “Análogamente, (pero con ironía) Samuel Butler escribió que las ^{inconsistencias} y discrepancias del texto bíblico eran deliberadas y que el divino autor las había intercalado para estimular la inteligencia y la imaginación de los hombres”. La referencia es a “Fair Haven 19-21”, donde la crisis de fe de “the late John Pickford Owen”, el sujeto ficticio de esta biografía, lo lleva a sospechar que “the ideal presented by the life and death of our Saviour could never have been accepted by Jews at all, if its whole purport had been made intelligible during the Redeemer’s lifetime”, y que “the corruptions inseparable from *viva voce* communication and imperfect education were the means adopted by the Creator to blur the details of the ideal” porque “all ideals gain by a certain amount of vagueness, which allows the beholder to fill in the details according to his own spiritual needs” (20). La inserción de “instintivo” toma otro tinte si consideramos que para Butler –contra Darwin– un instinto es producto de un hábito, es decir, el deseo concentrado de los esfuerzos de las criaturas de atender a sus necesidades físicas y emocionales. Como dice el prefacio de *Back to Methuselah* (1921),

de George Bernard Shaw, ferviente admirador de Butler, “If you like eating the tender tops of trees enough to make you concentrate all your energies on the stretching of your neck, you will finally get a long neck, like the giraffe” (xxi); y así el misterioso rito de “La secta del Fénix” (1952), que ironiza: “Alguien no ha vacilado en afirmar que ya es instintivo” (15). Leemos las últimas oraciones de la hoja:

Este panteísmo ^{Su instinto instintivo panteísmo} se advierte en su manera de concebir el problema de la predestinación. Las criaturas, buenas y malas, están, para Erígena, en Dios. Este se predestina, pues, a sí mismo, y (como es natural) sólo al bien. De los malos sólo cabe decir que Dios no se ha predestinado en ellos al bien.

Por un lado, “instintivo” tiene el valor de “intuitivo”; por el otro, expresa el deseo de Erígena de que nada ni nadie quede afuera de ni se pierda para dios, como se verá más adelante. Deussen critica este postulado por contradictorio, preguntando: ¿de dónde viene el mal “wenn die Dinge nur Gedanken Gottes sind”? (376). En cambio, en una inserción en el primer párrafo del manuscrito, Schopenhauer alega que Erígena reconocía el problema pero que su “masedumbre hindostánica” (“von Hindostanischer Milde”) (*Parerga* 65) lo llevó a buscar la salida. Entonces, Erígena concluye que todas las criaturas gozarán de la dicha eterna porque provienen de la benevolencia divina (67). Así, el infierno de Erígena no es un “establecimiento penal sino un estado que los pecadores muertos eligen, por razones de íntima afinidad”, como dice “Nota sobre (hacia) Bernard Shaw” (1951). Gran parte de las referencias a Erígena en la obra de Borges retoman esta idea; por ejemplo, en “Anotación al 23 de agosto de 1944”, que Erígena haya negado “la existencia sustantiva del pecado y del mal” es lo que informa, en el sueño del tercer acto de *Man and Superman*, de Shaw, la declaración de Don Juan/Tanner, que “el horror del Infierno es su irrealidad” (25). Es curioso, entonces, que no se desarrolle explícitamente en el cuerpo del manuscrito. No obstante, aquella reseña de *The Free Will Controversy* cierra con la misma pregunta que quiso resolver Erígena, pero con otro tenor: “¿Cuáles son las minucias para Dios? ¿El dolor físico, los destinos individuales, la ética? Es verosímil que así sea” (88).

Se podría objetar que las historias del Pseudo-Dionisio y Godescalco simplemente rellenan la falta de datos sobre Erígena. Sin embargo, los retratos biográficos que se detienen en cómo una vida ilumina otra abundan en las conferencias. En las clases sobre Flaubert, por ejemplo, se explora el hecho de que la biografía de San Antonio, escrita por San Atanasio, está basada (“hay reflejos”) en la de Pitágoras, de Diógenes; y, según el libro de Dumesnil que Borges cita, para escribir *Fausto* y *La tentation de Saint Antoine* tanto Goethe como Flaubert se valieron de obras de marionetas que vieron en la infancia (*Ensayos* 130). Después, respecto de *Bouvard et Pécuchet*, escribe que

Flaubert concibe la idea de una epopeya de la idiotez humana (cf. la *Dunciad* de Pope) y crea, influido por recuerdos de Pangloss y Candide y, quizá, de Sancho y Quijote, a dos protagonistas que no se complementan y no se oponen y cuya dualidad es un artificio verbal. (139)

De ahí que para Borges el momento clave de esta novela sea cuando el autor se reconcilia con sus protagonistas, “dios con sus criaturas” (141), porque “si el arte opera necesariamente con símbolos, [...] dos copistas absurdos pueden significar a Flaubert y también a Schopenhauer y a Newton” (143).

Es notable, en este sentido, que la conferencia sobre *Bouvard et Pécuchet* cierre con una referencia al conjunto Dionisio-Erígena, y establezca un vínculo intratextual con nuestra conferencia. Flaubert, dice Borges, sigue “la antigua y ya casi instintiva tradición literaria de poner las palabras fundamentales en la boca de los simples y de los locos” no solo por motivos satíricos sino porque percibe que “el enigma del universo es indescifrable” (142). Si la ciencia se aboca al estudio de lo conocible, sin embargo, a la religión solo le queda

la vía negativa de Dioniso el Areopagita (del Pseudo-Dionisio) y de Escoto Erígena. La divinidad, según el Areopagita, trasciende todos los predicados (no hay en Dios bondad sino superbondad; no hay misericordia en Él sino supermisericordia); la divinidad, según Juan Escoto Erígena, no sólo es inconocible a los hombres sino que ni siquiera sabe Quién es, porque no es un Quién ni un Qué. De esta teología negativa observó Schopenhauer con irónica sequedad: “Esa teología es la única verdadera, pero no tiene contenido”. (143)

Esta última oración figura al final del párrafo sobre el Pseudo-Dionisio en la conferencia sobre Erígena, pero sin “irónica sequedad”. Es citada también en “De alguien a nadie”, publicado en *Sur* 185 en marzo 1950, texto al que remite la referencia marginal en el manuscrito de la conferencia sobre Flaubert: “a fines del siglo V, el escondido autor del *Corpus Dionysiacum* declara que ningún predicado afirmativo conviene a Dios. Nada se debe afirmar de Él, todo puede negarse. Schopenhauer anota secamente: [...]” (7). Pareciera que Dionisio y Erígena se contarían entre los que cayeron en la trampa de imaginar que “no ser es más que ser algo” y, así, entre los responsables por el “proceso” que “denuncia esta página” (9). Aclara, sin embargo, que “quienes lo concibieron así obraron con el sentimiento de que ello es más que ser un Quién o un Qué” (8). Resuena con el tenor de la referencia en el manuscrito sobre Erígena, que remite a una nota al pie de *Die Lehre des Buddha* (1919),¹ de Georg Grimm. Éste cita la frase de Schopenhauer como respuesta al problema que surge cuando confundimos a dios con nuestra propia esencia:

Erwägt man, daß was, was wir *Gott* nennen, wenigstens soweit dieser Gott innerlich erlebt wird, also abgesehen von seinem Charakter als kosmogonische Potenz, eben unser ureigenstes innerstes Wesen ist, wie das die Lektür der christlichen Mystiker, besonders der Frankfurter (Theologia Deutsch), des Meister Eckhardt und des Angelus Silesius, in die Augen springt so wird man auch die völlige Konsonanz der folgenden Worte Schopenhauers [...] (194)

No obstante, lo que podría ser un problema teológico resulta menos desconcertante en el ámbito de la literatura. Se trataría menos de una experiencia mística que de la “momentánea fe que exige de nosotros el arte”, como dice en “El primer Wells” (1946), frase que contrasta con el precepto “Dios no debe teologizar”, formulado como crítica de sus obras menos logradas (21). El mérito de las más felices, en cambio, reside en la universalidad del simbolismo que rige sus textos: “La obra que perdura es siempre capaz de una infinita y plástica ambigüedad; es todo para todos, como el Apóstol” (20). En este sentido, Mariela Blanco destaca el uso que hace Borges del “concepto de la felicidad ligado a una literatura y de las emociones como un parámetro describible en las lecturas” (218). Al hablar de la “feli-

1 El 27 de marzo de 1950 comenzó el curso “Introducción al estudio del budismo”.

cidad” de “El Fausto criollo”, Borges se apresura a aclarar que no tiene en mente “la curiosa felicidad del elogio latina” sino “la buena voluntad y [...] el júbilo que sus versos trascienden” (*El tamaño* 18). La obra de Wilde también se caracteriza por “una suerte de negligente felicidad” (“Sobre Oscar Wilde”, 46). Quizás por eso su opuesto es el tedio, no la tristeza, porque hasta la pesadilla puede ser creativa.

IV

Esta autonomía despreocupada se invoca en el prólogo a *Antigua lumbre* de Wally Zenner (1949), donde, por otra parte, es evidente la incidencia de las lecturas para la clase dedicada a Erígena el 1 de julio 1949. El texto se construye alrededor de un paralelismo entre la evolución de la voz de un escritor y las etapas de la creación de Erígena. Al principio, la voz del escritor es casi indiferenciada, “menos individual que genérica” (*TR* 261); después, aprende a copiar a otro escritor hasta asimilarlo; y, luego, “se encuentra consigo mismo [...]; encuentra su cara, su voz” (261). Pocos escritores alcanzan esta tercera etapa, dice Borges, pero el libro de Zenner se encuentra entre ellos porque supo definir, “con amor minucioso caracteres, acentos y ademanes irrecuperables y únicos” (261). Hay una cuarta etapa, sin embargo, donde la voz ya no es del escritor. Muy pocos escritores lo alcanzan, y quizás se reserve para unos pocos versos. Ahora, como al principio, otra vez la voz es de todos, “pero con plenitud” (261). La analogía de Borges es apropiada porque estas últimas dos páginas del manuscrito exploran el sistema filosófico que Erígena expone en *De divisione naturae*, donde se ve que el mundo es una creación constante.

En una nueva hoja, la sección comienza bruscamente, retomando el “encuentro” de la primera oración de la conferencia:

Que nada pueda salir de la nada es un axioma que ya está en los fragmentos del poema didáctico de Parménides. Aristóteles lo formuló, y la sentencia nos sale bruscamente al encuentro en la primera escena del primer acto de King Lear: “Nothing will come of nothing”. Al poner en latín uno de los libros apócrifos de la Biblia, los traductores de la Vulgata recordaron la famosa fórmula y escribieron *ex nihilo illa fecit Deus*, de donde salió una otra fórmula *creatio ex nihilo* [...].²

2 En el primer párrafo de esta sección constan dos referencias. La segunda, “Capelle 158, 166” corresponde a los capítulos sobre Parménides y Aristóteles en la obra de

Lamenta la ambigüedad de la frase *creatio ex nihilo*, sin embargo. La posible confusión radica en el hecho de que “‘sacar de la nada’ parece sugerir que la nada es algo de donde sale la creación”. Para Escoto, en cambio, la nada

es Dios antes de crear el mundo o, mejor dicho, antes de revelarse en el mundo. *Nihilum* (nada) llama Erígena la infinita esencia de Dios: “Dios no sabe qué es, porque no es un qué.” Menos aún, huelga agregar, es un quién.

Como dice Deussen, acá Erígena se apoya en la teología negativa de Dionisio (374); sí, pero la referencia a “De Ruggiero 194” nos lleva al pasaje con la cita anterior de Erígena (*Divisione I* :13):

Se infatti noi vogliamo fissare la natura divina qual'è in sé e per sé, fuori del processo autogenetico, creativo e concreativo, essa è il non essere, l'indifferenziata potenzialità. E non soltanto noi non possiamo intenderla, “ma essa stessa non può intendere che cosa sia, perché è nulla... perché non è una qualche cosa; ma è incomprendibile a sé e ad ogni intelletto.

De hecho, destaca que Erígena supera a Dionisio en tanto las negaciones con que éste caracterizó el intelecto humano ahora son aplicadas a dios. Para Dionisio, la nada de dios era la última etapa en el ascenso hasta la unión extática con “l'insaisissable et l'invisible sous tous les rapports, entièrement à l'objet au delà de tout, nullement à lui-même ni à d'autres” (*Oeuvres* 309); en Erígena es el punto de partida, la razón por la cual dios

Wilhelm Capelle *Die Vorsokratiker; die Fragmente und Quellenberichte*, editada por A. Kröner en 1935, que es citada en “Los avatares de la tortuga” (1939). No se pudo consultar las versiones de Capelle, pero la primera referencia, a “Frank 73” remite no al cuerpo del texto sino a la primera nota del pie del capítulo, que figura en su última página. Traza la historia de *creatio ex nihilo* en la filosofía clásica y helenística: “Aristotle calls the dogma that ‘nothing comes into being out of what is non-existent’ a doctrine common to all physicists (Physics, I, 4, 187a27; cf. *Metaphysics*, 11, 4, 999b6; VII, 7, 1032a13; b31). This principle, attributed by Aristotle (Physics, III, 4, 203b6 ff.) already to Anaximander was expressly formulated by Parmenides (Fr. 8, 9, Diels) and by his pupil Melissus (Fr. 1, Diels). Cf. also Epicurus (Diogenes Laërtius, x, 38) and the even more pointed statement of Lucretius, *De Rerum Natura*, 1, 150: “Nothing is ever produced by divine power out of nothing.” Cf. *ibid.* 159; cf. also C. Giussani in his edition of Lucretius, Torino, 1923, ad loc., p. 30. How strongly the Greek concept of nature in general is determined by the idea that ‘everything has its natural cause, and nothing occurs without a natural cause’ becomes evident from the Hippocratic writings” (*Philosophical understanding* 73-74).

hubo de manifestarse (*Cristianesimo* 194). Como consigna la referencia a Shilling, el mundo es una teofanía, la autorrevelación de dios; mientras más se conoce el mundo y a dios, más dios se conoce: “*Nur im Menschen also lernt Gott wirklich sich kennen*” (344).

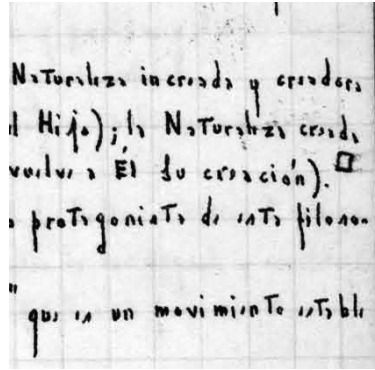
Antes de exponer este proceso de la manifestación de dios, el manuscrito se detiene brevemente para describir “la obra capital de Erígena”. Destaca sus “muchas páginas elocuentes” pero señala que recuerdan menos “los diálogos platónicos que un catecismo o que cualquier otra exposición doctrinal”. Con una referencia a Dal Pra, recapitula la importancia de las obras que la hicieron posible, la traducción del *Corpus Dionysiacum* y *De praedestinatione*, y recorre la galería de las lecturas que la integran: “Junto a la Biblia y a los Padres, hay citas de Platón, de Aristóteles, de Virgilio, de Cicerón, de Plinio, de Boecio, de Pitágoras y del enciclopedista cartaginés Marciano Capela”. El párrafo concluye, con sin empatía, con una reflexión sobre las condiciones materiales de la cultura: “Las bibliotecas de la Edad Media eran pobres, pero sus libros eran esenciales y habían sido leídos y releídos”. La referencia en el margen a “Chaucer (Chesterton) 282, 286” nos lleva, de hecho, a una apología apasionada de la cultura libresca de la Edad Media que recuerda la referencia anterior a *El Viaje intelectual* de Groussac. La educación era “by haphazard and hearsay [...] But the culture was not limited”, sostiene Chesterton, porque los pocos libros que había daban “the idea of an enlarged and enlightened philosophy of life” arraigada en la costumbre de encarar cada pregunta desde distintas perspectivas y de concebir “the whole sublunary world under the light of reason” (282). Así, la teología de Chaucer “was a thing that broadened his mind” (286). Robert Burns, en cambio, consta en la segunda referencia, podría haberse comprado toda una biblioteca de sermones calvinistas, “Only he did not want to. He did not like them. He was never moved to say of them, ‘On bokes for to rede I me delyte’” (286).

Mejor dicho, la pasión es precisamente lo que ve Chesterton en los grandes esquemas de la Edad Media. Esto atenúa lo que podría parecer la severa abstracción del sistema de Erígena, que Borges ahora procede a exponer:

Cuatro etapas o momentos del ser divino (que es todo el ser) distingue Juan Escoto Erígena: la naturaleza increada y creadora (Dios); la Naturaleza creada y creadora (las causas primordiales o ideas platónicas: el Hijo);

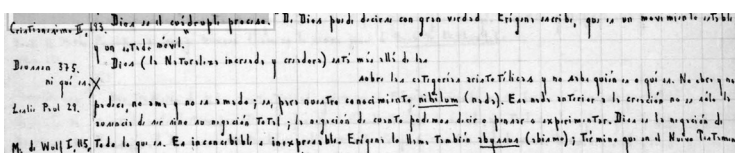
la Naturaleza creada y que no crea (las cosas); la Naturaleza que no es ni creadora ni creada (Dios, cuando vuelve a Él su creación). Las tres primeras etapas corresponden a un análisis o resolución de la divinidad y son intemporales; la cuarta y última, a una deificación de las cosas, que sucede en el tiempo. La cuarta es la primera o, si se quiere, todas son la primera ya que “Dios es el único protagonista de esta filosofía”.

El esquema sigue el de Maurice de Wulf (115), suplementado por el paralelo con las ideas platónicas que solo anota Schilling (343). La inserción, marcada por un rectángulo y escrita al revés en el margen superior de la hoja, proviene de Deussen (374), quien señala que la vuelta a dios tiene que suceder en el tiempo (“welche doch als ein zeitlicher Akt gedacht werden muß”). El manuscrito no hace mención, sin embargo, de la crítica que hace Deussen de este esquema. ¿Por qué las cosas volverían a dios, pregunta, si están en él desde el principio? (374). Tampoco consta su observación que el dios de Erígena “ist nicht ein theistischer, sondern ein pantheistischer” (374). La última cita viene del libro de Ruggiero, quien aclara que la clasificación no sería una división de objetos porque la primera etapa y la última se enlazan, y la relación entre la segunda y la tercera es de causa y efecto (191). Si la primera etapa es dios como la fundación de la realidad, la segunda sería la expresión de la actividad divina (193). Vale destacar que la tercera etapa, donde se ubican las cosas y los animales, modifica la concepción “nell’ intuizione cristiana” del creador y sus criaturas; más bien, sería una relación de *naturante* y *naturato*, en el sentido que encarnamos la misma esencia de dios (193). Así, a fin de cuentas, “Dio è l’unico protagonista di questa filosofia: Dio che si fa mondo e nel farsi mondo si fa Dio; Dio da cui si esplicano tutte le cose e che si esplica nella genesi stessa delle cose” (193). Retoma esta idea en “El tiempo circular” (1953), donde escribe que “La conjetura [de Marco Aurelio] de que todas las experiencias del hombre son (de algún modo) análogas, puede a primera vista parecer un mero empobrecimiento del mundo” (OC 395), en tanto nivelaría las diferencias y circunscribiría la esfera de la ética. Después precisa que



“Marco Aurelio afirma la analogía, no la identidad, de los muchos destinos individuales” (OC 395). Este tramo de la conferencia, sin embargo, soslaya el importe ético del sistema de Erígena en pro de un punteo rápido de su complejidad conceptual.

Establecido el esquema, ahora el manuscrito recorre una por una las cuatro etapas de la clasificación. La primera, la naturaleza increada y creadora, necesariamente retoma lo que se planteó respecto de la *creatio ex nihilo*:



Dios (la Naturaleza increada y creadora) está más allá de ^{sobre} las categorías aristotélicas y no sabe quién es o qué es ^{ni qué es}. No obra y no padece, no ama y no es amado; es, para nuestro conocimiento, *nihilum* (nada). Esa nada anterior a la creación no es sólo la ausencia de ser sino su negación total; la negación de cuanto podemos decir o pensar o experimentar. Dios es la negación de todo lo que es. Es inconcebible e inexpresable.

Este pasaje es una traducción de la síntesis de Deussen (375), quien hace notar que la serie de negaciones recuerdan al Pseudo-Dionisio. La inserción de “ni qué es” aprovecha la versión de Leslie Paul: “God does not know Himself”, Erígena wrote, “what He is, because He is not a *what*” (29). La proyección simbólica de tanta nadería se hace evidente en la última oración, no obstante: “Erígena lo llama también *abyssus* (abismo); término que en el Nuevo Testamento es, alguna vez, metáfora del infierno y del mar”. Esta observación se basa en la entrada “deep” en *Concordance to the Holy Scriptures* de Alexander Cruden, donde leemos que *deep* significa desde “[1] *That which is a great way from the surface to the bottom*, Ezek. 32. 24. [2] *The sea*, Job 41.31., hasta “[7] *Hell*, Luke 8. 31. Rev. 20. 3” (120).

En la segunda etapa tenemos los *genera* y *species*, las causas primordiales que crean y fueron creadas. El pasaje que sigue es una paráfrasis de “Deussen 375”:

Dios hijo (la Naturaleza creada y creadora) es el mundo ideal de los géneros, de los espacios, de las causas primordiales o prototipos platónicos de

las cosas. Este mundo del Hijo, del Verbo, esta creación ideal anterior a la creación material, es tan eterna como Dios y no tiene principio. Pensado como unidad es el Hijo; como pluralidad, las Ideas.

La fuente de la que todo emana es una con el poder racional del Verbo, la naturaleza creada que crea, que alberga los principios constitutivos de los seres, como dice Ruggiero (196). En el manuscrito de 1949 figura una versión de su traducción de Erígena (III, 4): “Es la aparición de lo no-aparente, la manifestación de lo oculto, la afirmación de lo negado, la comprensión de lo incomprensible, la palabra de lo inefable”. En este manuscrito, en cambio, otra vez se le suma “Schilling I 343”, donde se destaca la influencia en esta etapa de las ideas platónicas. Así, ciertas referencias recurrentes vienen a denotar conjuntos de ideas, como un sintagma. Deussen señala que esta etapa de la creación no es temporal, sino que se refiere al orden objetivo de las cosas (375). Ahora Borges complementa su versión con una acotación de Dal Para: “la causa contiene già in sé il suo effetto, che anche quando ne esce non se ne stacca mai del tutto e sempre vi resta e vi vive della vita de la causa” (157): “El primer versículo de la Escritura dice: “En el principio hizo Dios el cielo y la tierra”. Para Escoto “el cielo y la tierra” significan los modelos ideales de todas las cosas que abarcarán después el cielo y la tierra”. La *vita* de la que habla Dal Pra resuena con la “hidden life” que analiza Scholem. Lleva a Borges a trazar una analogía entre el sistema de Erígena y la cábala:

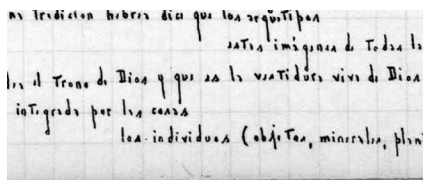
Ya Filón de Alejandría había escrito que Dios creó el mundo inteligible antes de crear el mundo visible. Asimismo en la cábala, que aplicó el neoplatonismo al pensamiento hebreo como Juan Escoto lo hizo al cristiano, el segundo de los mundos, Beriah (mundo de la creación), es el de los modelos de las cosas. Una tradición hebrea dice que los arquetipos ^{estas imágenes} de todas las cosas exornan un velo o cortina, hecho de fuego azul, que rodea el trono de Dios y que es la vestidura viva de Dios.

Las primeras dos oraciones se basan en la entrada de la *Encyclopaedia Britannica* sobre “Kabbalah” y la discusión de Deussen, de un capítulo posterior, de la relación entre la cábala y la teoría de la emanación de los mundos formulada por Plotino: “Die Welt Beriah (von *bära'*, schaffen) umfasst die reinen Formen der Dinge, entsprechend den platonischen Ideen. Sie bilden gleichsam das Gewand Gottes, werden als lebende Geister, Träger der Harmonie des Weltalls und Vorsteher der himmlischen

Sphären vorgestellt” (420). La segunda mitad traza las referencias a esta idea en dos pasajes distintos de *Major Trends in Jewish Mysticism*. La primera versa sobre la larga historia del “cosmic veil or curtain before the throne, which conceals the glory of God from the host of angels” (72). En el Libro de Enoch se lee que en los hilos de esta cortina están tejidas todas las generaciones “and all their lives and actions” (72). La segunda cuenta cómo ciertas ideas de los “Spanish-Jewish Neoplatonists” fueron retomadas siglos después por los Hasidim alemanes (116). Sufrieron un “process of retrogression”, sin embargo, que hicieron de ellas “pure mythology” (117); de ahí la cortina de fuego azul que, según los Hasidim, “surrounds the throne from all sides except from the West” (117). Si las causas primordiales son una creación intemporal, entonces, las referencias hacen hincapié en cómo estas concepciones se fueron moldeando con el tiempo.

La tercera etapa de la creación es la de las cosas, que fueron creadas pero que no crean:

La Naturaleza creada y que no crea es la integrada por las cosas ^{los individuos} (objetos, minerales, plantas, animales, hombres). Cada individuo es la encrucijada de aquellas ideas platónicas que percibimos como cualidades en él. Así, en un pedazo de tiza convergen y, como quien dice, se anudan o se concretan la blancura, la cuadratura, la dureza, el peso, etcétera.



El ejemplo de la tiza viene de Schilling (344), pero es Deussen el que incluye en su esquema el término latino *individua*. Luego explica que “in der Erscheinungswelt diese Genera

und *Species* über die Individuen verteilt, in ihnen verwirklicht und dadurch das Leben alles Individuellen bewirkt” (376). El *Logos* atraviesa todo y todos, el Espíritu viste de materia las cosas individuales. La tensión que anima el sistema de Erígena radica en la naturaleza de la relación entre el creador y la creación. Por un lado, “Todos los individuos están en Dios [...] y son inmortales, en cuanto es inmortal la divinidad que se realiza en ellos”; por el otro, “Dios existe por sí mismo, tiene aseidad; nosotros, como sombras de las verdaderas esencias (los prototipos): sicut umbrae corporum.”

Está metáfora terrible procede de un famoso pasaje de la *República*.³ Este pasaje es una traducción de la versión de Deussen. Se omite, sin embargo, su observación que si las cosas no son más que ideas en la mente divina, el esquema de Erígena no puede dar cuenta del problema del mal y se ve forzado a explicarlo como privación, o no-ser (376). En su lugar, Borges prefiere seguir el análisis de Dal Pra (218) del hombre como un microcosmos:

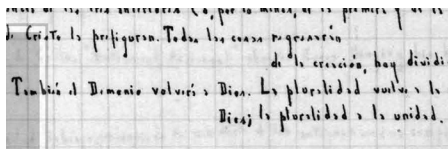
Sin embargo, el hombre, para Erígena, ocupa en la creación un lugar central; en el hombre están el cuerpo, que es lo más bajo, y la inteligencia, que es lo más alto. Es materia como las piedras y también es espíritu como los ángeles, porque hay ángeles en el mundo de ^{Juan} Erígena. Afirma que el hombre es un microcosmo; “no hay criatura, visible o invisible, que no puede hallarse en el hombre”.

Aquí se festeja el rigor que busca dar cuenta de todo, de cada objeto, cada ser. Si Dios crea con “gaieté de coeur” (67), como dice Schopenhauer, ¿cómo puede ser responsable por las cosas abominables que pueblan el mundo? Así, no obstante su implacable abstracción, el sistema de Erígena tiene un aspecto fantasioso que permite pasar por arriba alguna que otra inconsistencia. Por eso Borges incluye a Erígena entre “los maestros” del género fantástico, no entre los mayores exponentes de la ética (“*After Death*” 83). En este sentido, la inserción de “Juan” atiende al ritmo de la frase a la vez que la vuelve más personal. Asimismo, la repetición de “ángeles” va más allá de una precisión; la caracteriza la misma efusividad que muchas de las referencias a Erígena a lo largo de la obra de Borges. En “Historia de la eternidad” (1936), por ejemplo, relata cómo Erígena “deformó gloriosamente” la doctrina de la predestinación de San Agustín: “enseñó un Dios que no percibe el pecado ni las formas del mal; enseñó la deificación, la reversión final de las criaturas (incluso el tiempo y el demonio) a la unidad primera de Dios”, y celebra su concepción de la eternidad, “que a diferencia de las eternidades platónicas, incluye los destinos individuales; que a diferencia de la institución ortodoxa, rechaza toda imperfección y miseria” (OC 363).

El mismo tono se advierte en el último párrafo, sobre la cuarta etapa de la creación:

3 La edición es *The Republic of Plato*. Trans. A.D. Lindsay. Revised edition. London, J. M. Dent & Son, 1923. Se refiere al momento en la alegoría de la caverna cuando, después de haber logrado ver el sol, el prisionero liberado vuelve a las sombras de la caverna (207).

La Naturaleza que no es ni creadora ni creada es Dios, cuando todas las cosas vuelven a él. Esta última etapa del proceso ocurrirá en el tiempo, a diferencia de las tres anteriores (o, por lo menos, de la primera y de la segunda) que son eternas. La resurrección y la ascensión de Cristo la prefiguran. Todas las cosas ^{de la creación, hoy divididas y perdidas y desterradas}, regresarán a su divino origen. También el Demonio volverá a Dios. La pluralidad vuelve a la originaria unidad. ^{Dios; la pluralidad a la unidad.}



Negar a sacrificar nada es la contraparte de los que fueron censurados en “De alguien a nadie” (1950) por creer que “no ser es más

que ser algo” (9). La conferencia no dispensa elogios ni críticas; donde los hay, provienen de la boca de los comentaristas de Erígena. Otra vez, entonces, corresponde al ritmo de las frases transmitir la “amplitud de visión y la libertad intelectual” (371) que destacó Deussen al principio. Así, en una nueva línea, se suprimen los verbos y se enlazan los pasos de la vuelta a dios: “Todas las cosas de la creación, hoy divididas y desterradas, regresarán a su divino origen. También el Demonio volverá a Dios; la pluralidad a la unidad.” Cierra con una recopilación de los ecos de esta concepción en otros autores y sistemas filosóficos:

Orígenes había enseñado asimismo “la restauración de todas las cosas, la apokatástasis, y en los sistemas filosóficos de la India es común el concepto de emanaciones y absorciones periódicas del universo en la divinidad. Cabe asimismo recordar la cosmogonía y escatología de otro pensador irlandés, para quien el mundo al principio era pura energía o materia y al final será pura inteligencia. Me refiero a George Bernard Shaw, en la escena final de Back to Methuselah.

La referencia a “Mauthner I 56” remite a la entrada sobre la apokatástasis en su *Wörterbuch der Philosophie* (1923), que consiste en una discusión del concepto del eterno retorno en la obra y la vida de Nietzsche y que habrá servido de base para la segunda parte de “La doctrina de los ciclos” (1936). Mauthner sostiene que Nietzsche justificó tan mal esta idea que ni merece una refutación (56). No obstante, precisa, si creer en el eterno retorno hiciera que se modificara incluso “ein Atemzug”, podría volver-

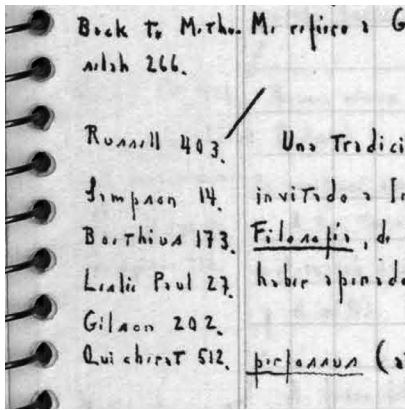
se una creencia práctica; el único problema sería que así el eterno retorno quedaría anulado (57).

Del instante cerrado se pasa a la proyección abierta del último acto de *Back to Methuselah*, de Bernard Shaw, titulado “As Far as Thought Can Reach: A.D. 31,920”. Fiel a la teoría de Shaw de la evolución creativa, al promediar el siglo XX algunas personas aprenden a extender sus vidas a fuerza de desearlo. Ahora, miles de años en el futuro, los humanos nacen ya maduros y gozan de una larga y sana juventud, por lo menos hasta que sufran algún accidente. Los más ancianos, sin embargo, quieren ir más allá y volverse energía pura. La referencia que consta en el margen es del último discurso de la obra, que hace de resumen y de epílogo:

I am Lilith: I brought life into the whirlpool of force, and compelled my enemy, Matter, to obey a living soul. But in enslaving Life's enemy I made him Life's master; for that is the end of all slavery; and now I shall see the slave set free and the enemy reconciled, the whirlpool become all life and no matter. And because these infants that call themselves ancients are reaching out towards that, I will have patience with them still; though I know well that when they attain it they shall become one with me and supercede me, and Lilith will be only a legend and a lay that has lost its meaning. Of Life only is there no end; [...] (*Back to Methuselah* 266)

A pesar del esmero que evidencia el manuscrito con algunos detalles y hasta con el ritmo de las frases, hemos visto que en muchos casos las referencias marginales desarrollan reflexiones e historias paralelas. Además de *aggiornar* el sistema de Erígena, esta cita de Shaw responde a una de las razones por las cuales su filosofía habrá sido cara a la escritura de Borges. Como la obra de ficción, su sistema es un “objeto artificial” cuyo valor reside en la “paradójica vida de que está imbuida” (*Precursor* cap. 4). Abarca desde la nadería de dios hasta los tornasoles del pavo real; tiene una abstracción glacial pero no desestima “los cargados minutos / por los que se salva el honor de la realidad”, como dice “A Francisco López Merino” (*Cuaderno* 44); más bien, permite borrar todo para que vuelvan a entrar los detalles, ahora “concentrados”, según la frase de T. S. Eliot (Balderston, *How Borges* 140), y los distribuya la voz particular, si bien impersonal, del poema.

Después del cierre, apartado por una línea gruesa, consta un párrafo breve sobre la muerte de Erígena. Según una “tradicción de dudosa autenticidad”,



fue invitado a Inglaterra por “aquel Alfredo llamado el grande”. Para un párrafo de tres oraciones, Borges compagina las versiones de la historia en Russell (403), Paul (27) y Gilson (202). Hasta suma una nueva fuente, la *Concise History of English Literature* de George Sampson (1941), para precisar que la traducción de Boecio que hizo Alfredo omitió la sección sobre la predestinación (14).

Las doctrinas heterodoxas del irlandés parecen haber apenado a sus alumnos, porque éstos lo mataron con sus estilos ^{lapiceras de hierro}. A pueris quos docebat graphiis perfossus (atravesado con punzones por los niños que instruía), dice el cronista.

En el margen izquierdo, la última referencia del manuscrito remite a la página 512 del *Thesaurus poeticus linguae latinae* de Louis-Marie Quicherat (1836). Allí, entre grandiusculus y grates, encontramos “graphis: instrument pour tracer, porte-crayon; Graphium: stilet ou poinçon pour écrire”.

Daniel Fitzgerald

Universidad Nacional de Mar del Plata

OBRAS CITADAS

- Asociación Argentina de Cultura Inglesa. Institute of Higher Studies.
“1954. Synopsis of Courses and Programme of Events”.
- Balderston, Daniel. *How Borges Wrote*. Charlottesville: U of Virginia P, 2018.
- . *El precursor velado: R. L. Stevenson en la obra de Borges*. *Borges Studies Online*. On line. J. L. Borges Center for Studies & Documentation.
Internet: (<http://www.borges.pitt.edu/bsol/dbo.php>)
- Blanco, Mariela. “Borges crítico en *Los Anales de Buenos Aires*”. *Letras* 81 (2020): 204-23.
- Borges, Jorge Luis. “*After Death*, de Leslie D. Weatherhead”. *Sur* 105 (1943): 83-85.
- . “Anotación al 23 de agosto de 1944”. *Sur* 120 (1944): 24-26.
- . *Cuaderno San Martín*. Buenos Aires: Cuadernos del Plata, 1929.
- . “De alguien a nadie”. *Sur* 185 (1950): 7-9.
- . *Ensayos*. Ed. Daniel Balderston y María Celeste Martín. Pittsburgh: Borges Center, 2019.
- . *El hacedor*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1960.
- . “*The Free Will Controversy*, de Martin Davidson”. *Sur* 116 (1944): 86-88.
- . “Nota sobre (hacia) Bernard Shaw”. *Sur* 200 (1951): 1-4.
- . *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.
- . *Otras inquisiciones 1937-1952*. Buenos Aires: Sur, 1952.
- . “El primer Wells”. *Los Anales de Buenos Aires* 9 (1946): 20-22.
- . “La secta del Fénix”. *Sur* 215-216 (1952): 13-15.
- . “Sobre Oscar Wilde”. *Los Anales de Buenos Aires* 11 (1946): 44-46.
- . *El tamaño de mi esperanza*. Buenos Aires: Debolsillo, 2012.
- . “Los teólogos”. *Los Anales de Buenos Aires* 14 (1947): 50-56.
- . *Textos recobrados. 1931-1955*. Barcelona: Emecé Editores, 2001.
- Bréhier, Émile. *La philosophie du moyen âge*. Nouvelle édition corrigée, mise à jour et augmentée d'un appendice. Paris: Albin Michel, 1949.

- Butler, Samuel. *The Fair Haven*. London: Watts & Co., 1938.
- . *Life and Habit*. London: Trübner, 1878.
- Chesterton, G. K. *Chaucer*. London: Faber and Faber, 1932.
- Cruden, Alexander. *A Complete Concordance to the Holy Scriptures*. 10th London Edition. New York: M. W. Dodd, 1849.
- Dal Pra, Mario. *Scoto Eriugena*. Milano: Bocca, 1951.
- . *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale*. Milano: Bocca, 1941.
- Deussen, Paul. *Die Philosophie des Mittelalters*. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1915.
- Frank, Erich. *Philosophical Understanding and Religious Truth*. London: Oxford UP, 1945.
- Gilson, Étienne. *Dante et la philosophie*. Paris: J. Vrin, 1939.
- . *La philosophie au moyen âge: des origines patristiques à la fin du xiv e siècle*. 12 ème. ed., Paris: Payot, 1947.
- Grimm, Georg. *Die Lehre des Buddha: die Religion der Vernunft*. München: R. Piper, 1919.
- Groussac, Paul. *El viaje intelectual: impresiones de naturaleza y arte*. Primera serie. Madrid: Victoriano Suárez, 1904.
- Mauthner, Fritz. *Wörterbuch der Philosophie*. Erste Ausgabe: München 1910. Hier nach der zweiten, vermehrten Auflage. Band 1. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1923.
- Parodi, Massimo. “Dal Pra e Scoto Eriugena. Due edizioni e una guerra”. *Mario Dal Pra nella “Scuola di Milano”*. *Atti del convegno internazionale di Varese*, 30-31 ottobre 2014. Milano: Mimesis, 2018. 215-28.
- Quicherat, Louis-Marie. *Thesaurus poeticus linguae latinae*. Paris: Hachette, 1836.
- Ruggiero, Guido de. *Filosofia del cristianesimo vol. 2: Dalla Patristica alla Scolastica*. Bari: Editori Laterza, 1964.
- Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. New York: Simon & Shuster, 1945.

- Saint-Denys l'Aréopagite. *Cœuvres de Saint-Denys l'Aréopagite*. Trad. L'Abbé J. Dulac. Paris: Martin-Beaupré Frères, 1865.
- Schilling, Kurt. *Geschichte der Philosophie 1 Bd.* München; Basel: E. Reinhardt Verl, 1943.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. Jerusalem: Schocken Books, 1941.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga Und Paralipomena: Kleine Philosophische Schriften*. 7. Aufl. Ed. Julius Frauenstädt. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1891.
- Shaw, George Bernard. *Back to Methuselah: A Metabiological Pentateuch*. London: Constable & Co., 1921.
- . *Man and Superman. A Comedy and a Philosophy*. Westminster: A. Constable & Co, Ltd., 1903.
- Wulf, Maurice de. *Historia de la filosofía medieval*. Vol 1. Trad. Jesús Toral Moreno. México: Editorial Jus, 1945.