ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO I ARTICLE

"Todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos" Borges *entre* Platón y Aristóteles

"All men are born Aristotelians or Platonists." Borges *between* Plato and Aristotle

Lucas Soares [i]
https://orcid.org/0000-0001-7152-2920
lucso74@gmail.com

[i] Universidade de Buenos Aires – Buenos Aires – Argentina.

SOARES, L. (2022). "Todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos" Borges entre Platón y Aristóteles. *Archai* 32, e-03227.

Resumo: La frase del poeta inglés Samuel Taylor Coleridge, "todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos", traída a colación por Borges en diversas ocasiones, es harto conocida y citada. Pero lo que a mi modo de ver no ha sido tan explorado es el sentido que la

disyunción implicada en dicha frase asume en la obra borgeana. Analizar cómo juega en ella tal disyunción entre Platón y Aristóteles, a la luz de las referencias que Borges hace de ellos a lo largo de su obra, es el propósito de este trabajo. Para ello me interesa relevar algunos motivos platónicos y aristotélicos empleados por aquel en función de su universo ficcional, a fin de evaluar el sentido y alcance de dicha disyunción. Mi hipótesis es que ella asume en la obra de Borges un sentido débil e incluyente, que posiciona a este autor en una vía *entre* Platón y Aristóteles.

Palavras-chave: Borges, Filosofía, Platón, Aristóteles, Coleridge.

Abstract: The phrase of the English poet Samuel Taylor Coleridge, “all men are born Aristotelians or Platonists”, brought up by Borges on several occasions, is well known and quoted. But what in my opinion has not been explored so much is the sense that the disjunction implied in that phrase assumes in Borges' work. The purpose of this paper is to analyze how this disjunction between Plato and Aristotle plays out in the light of the references Borges makes to them throughout his work. To this end, I am interested in relieving some Platonic and Aristotelian motifs used by Borges as a function of his fictional universe, in order to evaluate the meaning and scope of such disjunction. My hypothesis is that it assumes in Borges' work a weak and inclusive sense, which positions this author in a place *between* Plato and Aristotle.

Keywords: Borges, Philosophy, Plato, Aristotle, Coleridge.

Introducción

En un trabajo sobre Jorge Luis Borges y la filosofía, nunca está de más recordar el criterio que este escritor adopta en su empleo literario de tesis filosóficas. Tal es el de concebir a la filosofía como una de las especies –la otra es la teología– de la literatura fantástica,

género al que Borges no solo adscribe por momentos su propia obra,[1] sino en el que también, desde su particular perspectiva, Platón se destaca entre los filósofos griegos. Así lo afirma en dos breves notas claves al respecto:

> Yo he compilado alguna vez una antología de la literatura fantástica. Admito que esa obra es de las poquísimas que un segundo Noé debería salvar de un segundo diluvio, pero delato la culpable omisión de los insospechados y mayores maestros del género: Parménides, Platón, Juan Escoto Erígena, Alberto Magno, Spinoza, Leibniz, Kant, Francis Bradley. ("Notas", en *Discusión*, 1974, p. 280)

> La filosofía y la teología son, lo sospecho, dos especies de la literatura fantástica. Dos especies espléndidas. En efecto, ¿qué son las noches de Sharazad o el hombre invisible, al lado de la infinita sustancia, dotada de infinitos atributos, de Baruch Spinoza o de los arquetipos platónicos? ("Unas notas", en *La cifra*, 1989, p. 340)[2]

La estimación de la ideas filosóficas pasa así para Borges por su valor estético.[3] Señalaba que esto es importante recordarlo desde el comienzo, ya que no vamos a hallar en este autor una pretensión de fidelidad y de exhaustividad en lo que respecta a la lectura y empleo de ideas tomadas de filósofos tales como Platón y Aristóteles, por citar solo los que me interesan a los fines de este trabajo.[4] Siguiendo

---

[1] Borges se reconoce a sí mismo como cultor del género fantástico, y en algunas ocasiones del realista. Véase, entre otras referencias, el epílogo de *El Aleph*, 1974, p. 629; y el prólogo de *El informe de Brodie*, 1974, p. 1021-1022.

[2] Véase en el mismo sentido "La paradoja de Apollinaire", en 2002, p. 250. Es elocuente al respecto la interpretación borgeana del problema filosófico de Dios como "una de las invenciones más interesantes de la literatura fantástica" (Espejo y Dámaso Martínez, 1976, p. 20).

[3] Véase asimismo el epílogo de *Otras inquisiciones*, 1974, p. 775.

[4] Las referencias de Borges a filósofos griegos antiguos son profusas (por ejemplo a Pitágoras, Heráclito, Parménides, Empédocles, Sócrates y Plotino, entre otros). En este trabajo me limito solo a las que atañen a Platón y Aristóteles. Respecto del caso puntual de Sócrates, además de destacar su "transformación en Platón" a la luz del tópico del *soñador soñado* ("Vindicación de 'Bouvard et Pécuchet'", en *Discusión*, 1974, p. 260), Borges confiesa en diversas ocasiones su admiración por

algo que Borges mismo apunta, así como "en el Oriente, en general, no se estudian históricamente la literatura ni la filosofía",[5] puede decirse que su objetivo respecto de esta última disciplina se limita a un estudio literario (lo cual explica algunas de las tantas libertades interpretativas que él se toma al apropiarse ficcionalmente de tesis filosóficas[6]) o, dicho de otra manera, a un aprovechamiento de las posibilidades literarias que ofrece la filosofía.[7]

Desde esta perspectiva, Borges no sería otra cosa más que un constructor de artificios literarios montados sobre unas pocas inquietudes metafísicas: "Un tímido que no se animó a escribir cuentos y que se distrajo en falsear y tergiversar (sin justificación estética alguna vez) ajenas historias".[8] Un escritor sumido en esas "perplejidades que no sin alguna soberbia se llaman metafísica",[9] y en cuya obra poética, cuentística y ensayística discurren, entre otros, tópicos filosóficos relativos al tiempo, al infinito y a la eternidad. De hecho, para subrayar su irresponsabilidad a la hora de abordar literariamente problemas de índole filosófica, él habla en ocasiones

---

últimas páginas del *Fedón*, la escena de Sócrates antes de beber la cicuta, su frase sobre el gallo para Esculapio, así como también por el rol de Sócrates "maestro oral" y los paralelos entre su muerte y la de Cristo. Véase al respecto "Otro poema de los dones", en *El otro, el mismo*, 1974, p. 936; "El pasado", en *El oro de los tigres*, 1974, p. 1086; "Elegía del recuerdo imposible" y "No eres los otros", en *La moneda de hierro*, 1989, p. 123 y 158; "Alguien sueña", en *Los conjurados*, 1989, p. 472; "El libro" y "La inmortalidad", en 1979, p. 13-14, 23-35, 43-44; Borges y Carrizo, 1982, p. 109); Borges y Ferrari, 1985, p. 625-626, 824-825; Bioy Casares, 2006, p. 460-461, 773, 765, 1050, 1367.

[5] "La poesía", en *Siete noches*, 1989, p. 265.

[6] Sobre estas licencias interpretativas, es interesante lo que Borges señala acerca de la apropiación nietzscheana del mito del eterno retorno: "Lo tosco, lo bajamente policial, es hablar de plagio; Nietzsche, interrogado, replicaría que lo importante es la transformación que una idea puede obrar en nosotros, no el mero hecho de razonarla" ("Nota sobre Walt Whitman", en *Discusión*, 1974, p. 253).

[7] Para la cuestión del empleo borgeano del discurso filosófico como "trampolín" para la narración literaria, véase Cordúa, 1988, p. 629-630; Sarlo, 1995, p. 131, para quien Borges produce "una ficción filosófica reduplicada en una filosofía ficcional"; Cherniavsky, 2012, p. 118-119; y Griffin, 2013, p. 11.

[8] Prólogo de *Historia universal de la infamia*, 1974, p. 291.

[9] Prólogo de *Elogio de la sombra*, 1974, p. 975.

de sí mismo como de "un argentino extraviado en la metafísica",[10] y de esta como un estímulo para la ficción, ya que al fin y al cabo las filosofías no son para él otra cosa que "una coordinación de palabras".[11] Y, más concretamente, en lo que toca a su relación con las fuentes griegas, se autodefine como un "helenista adivinatorio".[12] Entre algunas de las tantas astucias literarias aprendidas de otros escritores, Borges destaca una importante: la de "narrar los hechos como si no los entendiera del todo".[13] Podría decirse que en sus apropiaciones literarias de tesis filosóficas se advierte una estrategia similar. De hecho, entre otros filósofos, Borges habla en su obra de Platón y de Aristóteles *como si no los entendiera del todo*.

La frase del poeta inglés Samuel Taylor Coleridge, "todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos", traída a colación por Borges en diversas ocasiones, es harto conocida y citada. Pero lo que a mi modo de ver no fue tan explorado es el sentido que la disyunción implicada en dicha frase asume en la obra borgeana. Analizar cómo juega en ella tal disyunción entre Platón y Aristóteles, a la luz de las referencias que Borges hace de ellos a lo largo de su obra, es el propósito de este trabajo. Para ello, en lo que sigue, me interesa relevar algunos motivos platónicos y aristotélicos empleados por

---

[10] "Nota preliminar" de "Nueva refutación del tiempo", en *Otras inquisiciones*, 1974, p. 757.

[11] "Avatares de la tortuga", en *Discusión*, 1974, p. 258.

[12] Prólogo de *Discusión*, 1974, p. 177. Por lo demás, Borges afirma en diversas ocasiones que no sabe griego y se lamenta por ello (véase "Episodio del enemigo", en *El oro de los tigres*, p. 1132; Borges y Ferrari, 1985, p. 622). Es sabida asimismo su afición por las enciclopedias, los diccionarios de filosofía (por ejemplo el de Fritz Mauthner), las historias de la filosofía (p. ej., la *Historia de la filosofía occidental* de Bertrand Russell) y por comentadores puntuales (véase al respecto Espejo y Dámaso Martínez, 1976, p. 20; y Borges y Ferrari, 1985, p. 834, 840). Más concretamente, en el campo de la filosofía griega, Borges se ha servido, para el caso de los presocráticos, del libro *Die Vorsokratiker* [1935], de Wilhelm Capelle; para Platón, de los libros *La philosophie de Platón* [1869], de Alfred Fouillée; *Plato and Platonism* [1910], de Walter Pater; y *Die Philosophie der Griechen* [1919], de Paul Deussen, entre otros. Para la cuestión de estas fuentes véase "Historia de la eternidad", en *Historia de la eternidad*, 1974, p. 367; Griffin, 2013, p. 5; y Balderston, 2018, p. 142, 203.

[13] Prólogo de *Elogio de la sombra*, 1974, p. 975.

aquel en función de su universo ficcional, a fin de evaluar el sentido y alcance de dicha disyunción. Mi hipótesis es que ella asume en la obra de Borges un sentido débil e incluyente, que posiciona a este autor en una vía *entre* Platón y Aristóteles.

I. Nacer platónico

Empecemos con el relevamiento de tres motivos que considero centrales en la apropiación que hace Borges de la doctrina platónica.

El cielo platónico de Borges.

Desde sus primeros escritos a los últimos, Borges hace referencia al mundo verdadero de los arquetipos platónicos. Al igual que Platón, concibe a las Formas como arquetipos eternos, universales e inalcanzables; pero, a diferencia de él, las asocia a particulares sensibles que terminan por volver irrestricta la extensión del ámbito eidético. En la obra de Borges, en efecto, las Ideas platónicas no se circunscriben a propiedades éticas, estéticas y relacionales, tales como las que hallamos en los diálogos canónicos de madurez, sino que se vinculan también con entidades que un platónico rechazaría (o de las que, a lo sumo, dudaría), ya que, como le comenta a Bioy Casares, al fin y al cabo "toda la gente procede como si creyera en las ideas platónicas" (Bioy Casares, 2006, p. 344).[14] Repasemos algunas de las Ideas que desfilan por las páginas de Borges, a fin de observar su insistencia en la noción de arquetipo y su interpretación irrestricta del universo de las Formas:

[14] Para la problemática de la extensión eidética en Platón, véase especialmente *Parménides* 130a-131a, y la lectura de este pasaje por Cordero, 2016, p. 67-73. Respecto de la extensión irrestricta de las Formas platónicas en la lectura borgeana, véase Borges y Ferrari, 1985, p. 1016-1017: "Finalmente se llega a un mundo arquetípico en el que hay tantos arquetipos como individuos, y que precisaría otro mundo de arquetipos a su vez, y así infinitamente".

La idea de rosa: "[…] la de cualquier jardín y cualquier tarde, […] / la que siempre es la rosa de las rosas, / la joven flor platónica, […] la rosa inalcanzable".[15]

La idea de tango: "Diríase que sin atardeceres y noches de Buenos Aires no puede hacerse un tango y que en el cielo nos espera a los argentinos la idea platónica del tango, su forma universal (esa forma que apenas deletrean La Tablada o El Choclo), y que esa especie venturosa tiene, aunque humilde, su lugar en el universo".[16]

La idea de compadre y de gaucho: "[…] los compadres son individuos y no hablan siempre como el Compadre, que es una figura platónica".[17]

La idea de gaucho: "Le pregunté si entre las armas no figuraba la daga de Moreira, en aquel tiempo el arquetipo del gaucho, como después lo fueron Martín Fierro y Don Segundo Sombra".[18]

La idea de libro: "Un libro absoluto, un libro de los libros que incluya a todos como un arquetipo platónico".[19]

La idea de patria: "Eres más que tu largo territorio / Y que los días de tu largo tiempo, / Eres más que la suma inconcebible / de tus generaciones. No sabemos / Cómo eres para Dios en el viviente / Seno de los eternos arquetipos".[20]

---

[15] "La rosa", en *Fervor de Buenos Aires*, 1974, p. 25; y véase en la misma línea "De la alta ambición en el arte", en 2002, p. 353.

[16] "Historia del tango", en *Evaristo Carriego*, 1974, p. 165.

[17] Prólogo de *Historia universal de la infamia*, 1974, p. 291.

[18] "El encuentro", en *El informe de Brodie*, 1974, p. 1040.

[19] "Nota sobre Walt Whitman", en *Discusión*, 1974, p. 249. Véase en la misma línea "La busca de Averroes", en *El Aleph*, 1974, p. 584; "Del culto de los libros", en *Otras inquisiciones*, 1974, p. 714-715; "El libro", en 1979, p. 16; y Borges y Ferrari, 1985, p. 49-50.

[20] "Oda compuesta en 1960", en *El hacedor*, 1974, p. 835; y, en la misma línea, Bioy Casares, 2006, p. 131.

La idea de lotería: "Esa infinitud condice de admirable manera con los sinuosos números del Azar y con el Arquetipo Celestial de la Lotería, que adoran los platónicos".[21]

La idea de congreso: "Twirl, cuya inteligencia era lúcida, observó que el Congreso presuponía un problema de índole filosófica. Planear una asamblea que representara a todos los hombres era como fijar el número exacto de los arquetipos platónicos, enigma que ha atareado durante siglos la perplejidad de los pensadores".[22]

La idea de luna: "No sé dónde la vi por vez primera, / Si en el cielo anterior de la doctrina / Del griego o en la tarde que declina / Sobre el patio del pozo y de la higuera".[23]

La idea de telaraña: "Nada me asombraría que la telaraña (la forma universal de la telaraña, entendamos bien, la telaraña de Platón) hubiera sugerido al asesino (porque hay un asesino) su crimen".[24]

Las ideas de tigre y de gato: "Era el tigre de esa mañana, en Palermo, y el tigre del Oriente y el tigre de Blake y de Hugo y Shere Khan, y los tigres que fueron y que serán y asimismo el tigre arquetipo, ya que el individuo, en su caso, es toda la especie".[25] "Me digo que esos gatos armoniosos, / el de cristal y el de caliente sangre, / son simulacros que concede al tiempo / un arquetipo eterno".[26]

---

[21] "La lotería en Babilonia", en *Ficciones*, 1974, p. 459.

[22] "El congreso", en *El libro de arena*, 1989, p. 24.

[23] "La luna", en *El hacedor*, 1974, p. 818; y asimismo Borges y Carrizo, 1982, p. 69. Por lo general, el apelativo "el griego" hace referencia a Platón; pero también a Homero (p. ej., en el verso "el hexámetro del griego" del poema "Susana Bombal", en *El oro de los tigres*, 1974, p. 1094), y a veces a Heráclito (p. ej., en el poema homónimo de *Elogio de la sombra*, 1974, p. 979).

[24] "Abenjacán el Bojarí, muerto en su laberinto", en *El Aleph*, 1974, p. 605.

[25] "El tigre", en *Historia de la noche*, 1989, p. 173; y asimismo "Mi último tigre", en *Atlas*, 1989, p. 426.

[26] "Beppo", en *La cifra*, 1989, p. 297.

Las ideas de mar y de río: "[…] porque el mar de la mera realidad es menos vasto que el mar platónico de Coleridge".[27] "¿Fluye en el cielo el Rhin? ¿Hay una forma / universal del Rhin, un arquetipo […]?".[28]

Las ideas de humanidad y de eternidad (esta última un arquetipo que los comprende a todos) también pueblan, según Borges, el "cielo platónico",[29] además de otras formas universales más complejas como la Mesidad, la Triangularidad, la Necesidad, la Razón, la Postergación, la Relación, la Consideración, el Tamaño, el Orden, la Lentitud, la Posición, la Declaración, el Desorden.[30]

Crítica y reivindicación del platonismo.

A lo largo de su obra Borges oscila entre la crítica y la reivindicación de la doctrina platónica. La primera apunta principalmente a un cuestionamiento de la "inmovilidad" o "quietud" de las Formas; de allí que a veces Borges compare el mundo de los arquetipos platónicos con un museo aséptico, insípido, glacial, monstruoso y terrible, por citar algunos de los adjetivos que emplea:

> Es el inmóvil y terrible museo de los arquetipos platónicos. No sé si lo miraron ojos mortales (fuera de la intuición visionaria o la pesadilla) o si el griego remoto que lo ideó, se lo representó alguna vez, pero algo de museo presiento en él: quieto, monstruoso y clasificado… […] A diferencia de las eternidades platónicas, cuyo riesgo mayor es la insipidez. ("Historia de la eternidad", en *Historia de la eternidad*, 1974, p. 355, 363)[31]

---

[27] "Lugano", en *Atlas*, 1989, p. 425.

[28] "Correr o ser", en *La cifra*, 1989, p. 324.

[29] "Las dos catedrales", en *La cifra*, 1989, p. 296.

[30] "Historia de la eternidad", en *Historia de la eternidad*, 1974, p. 357; y véase asimismo 1979, p. 118.

[31] Véase en la misma línea "Una vindicación del falso Basílides", en *Discusión*, 1974, p. 213: "El inconcebible museo de los arquetipos platónicos, de las esencias inteligibles, de los universales". Para la cuestión de la inmovilidad de las Formas en la lectura borgeana, véase Cordero, 2013, p. 231-232.

Asumiendo una perspectiva filosófica que otorga prioridad a lo individual-material, en *Historia de la eternidad* Borges formula algunas advertencias y argumentos en contra de la filosofía platónica por su primacía puesta en la especie-Forma y su correlativa depreciación de lo individual-material:

> Para nosotros, la última y firme realidad de las cosas es la materia –los electrones giratorios que recorren distancias estelares en la soledad de los átomos–; para los capaces de platonizar, la especie, la forma. […] Damos por malo ese criterio y aun por inconcebible, y sin embargo lo aplicamos continuamente. […] Formularemos así [la tesis platónica]: *Los individuos y las cosas existen en cuanto participan de la especie que los incluye, que es su realidad permanente*. […] Todo ello nos mueve a admitir la primacía de la especie y la casi perfecta nulidad de los individuos. (“Historia de la eternidad”, en *Historia de la eternidad*, 1974, p. 356)

> 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 gene* en la dotación del mundo arquetipo; otro, la reserva de su inventor sobre el procedimiento que usan las cosas para participar de las formas universales; otro, la conjetura de que esos mismos arquetipos asépticos adolecen de mezcla y de variedad. (“Historia de la eternidad”, en *Historia de la eternidad*, 1974, nota 1, p. 357-358)

Ya en el terreno del cuento, si pensamos en el texto “Funes el memorioso”, el personaje homónimo encarna de alguna manera la negación del platonismo, ya que en el mundo de Funes no hay lugar para lo universal-general, sino solo para los detalles inmediatos. Sin posibilidad de generalización, sin palabras abstractas, el pensar se vuelve para Funes imposible:

> Este [Funes], no lo olvidemos, era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y

> catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente). […] Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos. ("Funes el memorioso", en *Ficciones*, 1974, p. 490)[32]

La *reivindicación* del platonismo por parte de Borges se expresa en dos planos. Por un lado, en su interpretación de los diálogos platónicos como expresión de un tipo de "poesía intelectual" de la que él se siente parte. Desde el prólogo de uno de sus primeros libros de poesía a uno de los últimos, campea en Borges la tensión entre dos clases de poesía: la lírica (por ejemplo, la de Verlaine) y la intelectual (por ejemplo, la de Emerson y Valéry), adscribiendo por momentos la suya al segundo tipo, aun cuando reconozca que en todos los poetas se da, en última instancia, una combinación entre lo lírico y lo intelectual (como por ejemplo en Platón, Shakespeare y Dante), lo que termina por ubicar a su propia poesía en una *vía media*:

> Mi suerte es lo que suele denominarse poesía intelectual. La palabra es casi un oxímoron; el intelecto (la vigilia) piensa por medio de abstracciones, la poesía (el sueño), por medio de imágenes, de mitos o de fábulas. La poesía intelectual debe entretejer gratamente esos dos procesos. Así lo hace Platón en sus diálogos. (Prólogo de *La Cifra*, 1989, p. 291)[33]

---

[32] Véase al respecto "El cuento policial", en Borges, 1979, p. 78 ("Pensar es generalizar y necesitamos esos útiles arquetipos platónicos para poder afirmar algo"); Borges y Ferrari, 1985, p. 990-991; y Cordúa, 1988, p. 636-637. Para una vinculación entre las técnicas mnemotécnicas y "Funes el memorioso" de Borges, véase Sorabji, 1972, p. 22-34.

[33] Véase en la misma línea el prólogo de *Cuaderno San Martín*, 1974, p. 79; "Anotación", en 2002, p. 332; "La cábala", en *Siete noches*, 1989, p. 282; y Bioy Casares, 2006, p. 569. Un buen ejemplo de poesía intelectual es el poema "El principio" de *Atlas*, 1989, p. 415**,** en el que "dos griegos están conversando: Sócrates acaso y Parménides".

En algunas de sus entrevistas tardías,[34] Borges traza una distinción entre un pensar por medio de razones, que vincula a Aristóteles, y un pensar a través de razones y mitos, asociado a Platón. Si bien en tanto cuentista y poeta, él se reconoce más en este último tipo de pensar de carácter inventivo y fabulatorio, no deja de asumir las virtudes del manejo de ambas clases de pensamiento, cuya combinación puede advertirse en algunos de sus ensayos de impronta más aristotélica, que veremos más adelante:

> Aristóteles es una persona que piensa por medio de razones. En cambio, Platón piensa, además, por medio de mitos. […] Y eso se ve en el último diálogo de Sócrates: parece que él usa, a la vez, el razonamiento y el mito. En cambio, ya después de Aristóteles, o se usa un sistema u otro, ¿no?; ya no somos capaces de usar ambas cosas. En cuanto a mí, personalmente, me creo casi incapaz de pensar por medio de razones; parece que yo pensara –sabiendo lo peligroso y lo falible del método–, yo tiendo a pensar, bueno, por el mito, o en todo caso, por sueños, por invenciones mías, ¿no? […] Pero sé que es más riguroso el otro sistema, y trato de razonar, aunque no sé si soy capaz de hacerlo; pero me dicen que soy capaz de soñar, y espero serlo, ¿no? Al fin de todo, yo no soy un pensador, soy un mero cuentista, un mero poeta. (Borges y Ferrari, 1985: 160-161)[35]

Para Borges, la invención del diálogo platónico no solo surge de la "nostalgia" de Platón por Sócrates, sino también para contrarrestar los dogmas mediante una poesía intelectual cuya mira apunta a

---

[34] Borges trae a colación en diversos pasajes de su obra escrita el tópico –basado en el mito egipcio del *Fedro* de Platón–, acerca de la palabra escrita como sucedáneo de la palabra oral (véase, por ejemplo, "La cábala", en *Siete noches*, 1989, p. 268). Tal tópico podría explicar, en cierta medida, su gusto por las entrevistas, y a la vez entender el enorme acervo del Borges oral como una *prolongación* de su producción escrita (véase al respecto "El libro", en 1979, p. 11, 13-14). Sobre el intercambiable papel de Borges en las entrevistas, véase Pauls, 2004, p. 126.

[35] Véase asimismo Borges y Ferrari, 1985, p. 627: "Aristóteles había perdido la facultad del mito. Claro que razonaba admirablemente, ¿no?"; y "De la alta ambición en el arte", en 2002, p. 352: "Me creo mejor razonador, mejor inventor, que otros escritores".

explorar las diversas opiniones posibles sobre un tema, tal como el de la eternidad en el texto "Historia de la eternidad".[36] Una poesía intelectual que se anticipa a las preguntas del lector y que le permite a Platón *ramificar* su pensamiento en interlocutores como Sócrates, Gorgias y Alcibíades, entre otros.[37] En las incontables entrevistas concedidas a lo largo de su vida, se advierte siempre en Borges aquella concepción platónica del diálogo como "el no imposible camino para llegar a una verdad",[38] y de la discusión como un camino de indagación *para llegar a* la razón.[39] Ante la consulta acerca de su mayor ambición literaria, Borges responde al respecto en 1945: "Escribir un libro, un capítulo, una página, un párrafo, que sea todo para todos los hombres […]; que sea la rosa sin por qué, la platónica rosa intemporal".[40]

Por otro lado, la reivindicación del platonismo puede advertirse en la reapropiación que hace Borges de pasajes del *Timeo*, en función de su historización general del problema del tiempo, la eternidad y la circularidad temporal. Es conocida la obsesión que este escritor profesa por el tiempo como problema metafísico por excelencia, como hecho inexplicable.[41] Más concretamente, Borges se interroga en qué sentido el tiempo, esa sustancia de la que estamos hechos, puede llegar a ser compartido, así como también sobre la inexplicable contradicción del tiempo que pasa y de la identidad que perdura, y la

---

[36] Véase Borges y Ferrari, 1985, p. 622-623, 1016-1017: "Posiblemente Platón, para consolarse de la muerte de Sócrates, hizo que Sócrates siguiera conversando póstumamente, y ante cualquier problema se dijo: «¿Qué habría dicho Sócrates?» (p. 622). Para el tema de la influencia de Sócrates en Platón, véase Derrida, 1986, p. 18-28; Eggers Lan, 1997, p. 135-136; y Cordero, 2016, p. 14.

[37] Véase al respecto Borges y Ferrari, 1985, p. 522-523, 659, 1336.

[38] "El principio", en *Atlas*, 1989, p. 415.

[39] Véase al respecto Borges y Ferrari, 1985, p. 1505-1506: "La idea que se encuentra en Platón también: la idea de que alguien gane en una discusión, es un error, porque, qué importa; si se llega a descubrir una verdad, poco importa que salga de «a», de «b», de «c», de «d» o de «e». Lo importante es llegar a esa verdad o es indagar esa posible verdad".

[40] "De la alta ambición en el arte", en 2002, p. 353.

[41] Para el tiempo como el problema metafísico más importante en la obra de Borges, véase Griffin, 2013, p. 9.

relación especular entre el tiempo y la eternidad. Sobre esta base, la eternidad como modelo y arquetipo del tiempo, mentada por Platón en el *Timeo* y cuya sede es el mundo de las formas universales, opera para Borges como una prefiguración de dos eternidades cruciales: la neoplatónica de Plotino en el libro V de las *Enéadas*, y la eternidad cristiana de San Agustín en el libro XI de las *Confesiones*.[42]

> El tiempo es un problema para nosotros, un tembloroso y exigente problema, acaso el más vital de la metafísica; la eternidad, un juego o una fatigada esperanza. Leemos en el *Timeo* de Platón que el tiempo es una imagen móvil de la eternidad; y ello es apenas un acorde que a ninguno distrae de la convicción de que la eternidad es una imagen hecha con sustancia de tiempo. ("Historia de la eternidad", en *Historia de la eternidad*, 1974, p. 353)[43]

Asimismo, respecto de tópico del tiempo circular, en *Historia de la eternidad* Borges pasa revista en términos generales a diversos testimonios (pitagóricos, estoicos, Hume, etc.) sobre la doctrina del eterno retorno previos a Nietzsche, doctrina según cual en la historia universal, interminable y periódica, se repetirán las mismas personas, actos y palabras un número infinito de veces. Entre tales testimonios, a partir de una atribución de San Agustín (*De la ciudad de Dios*, XII, 14) a Platón, Borges refiere el testimonio formulado por este último, en *Timeo* 39a-d, acerca del año en el que los siete planetas regresarán al punto inicial de partida –revolución que da lugar al "año perfecto"–, sin que se infiera de tal circularidad temporal una repetición puntual de los mismos individuos y acontecimientos que atraviesan el teatro de la historia universal.[44]

---

[42] Sobre Borges como un "arqueólogo de la eternidad", véase Martínez Millán, 2009, p. 172.

[43] Véase en la misma línea el poema "Emanuel Swedenborg", en *El otro, el mismo*, 1974, p. 909: "Sabía, como el griego, que los días / Del tiempo son espejos del Eterno"; y "El tiempo", en 1979, p. 105-107, 112-113, 121-122.

[44] Para las referencias a la doctrina del eterno retorno, véase "Notas", en *Discusión*, 1974, p. 277-278, nota 1; "El tiempo circular", en *Historia de la eternidad*, 1974, p. 393; "El jardín de senderos que se bifurcan", en *Ficciones*, 1974, p. 477; "Los teólogos", en *El Aleph*, 1974, p. 550; "El propósito de 'Zarathustra'", en 2002, p.

Paradójicamente, estos visos de reivindicación del platonismo pueden darse en Borges a la par de su crítica, o incluso en un mismo libro, como por ejemplo en *Historia de la eternidad*. Allí señala al respecto:

> No sé cómo pude comparar a "inmóviles piezas de museo" las formas de Platón y cómo no entendí, leyendo a Schopenhauer y al Erígena, que estas son vivas, poderosas y orgánicas. El movimiento, ocupación de sitios distintos en instantes distintos, es inconcebible sin tiempo; asimismo lo es la inmovilidad, ocupación de un mismo lugar en distintos puntos del tiempo. ¿Corno pude no sentir que la eternidad, anhelada con amor por tantos poetas, es un artificio espléndido que nos libra, siquiera de manera fugaz, de la intolerable opresión de lo sucesivo? (Prólogo de *Historia de la Eternidad*, 1974, p. 351)

> No quiero despedirme del platonismo (que parece glacial) sin comunicar esta observación, con esperanza de que la prosigan y justifiquen: *Lo genérico puede ser más intenso que lo concreto*. Casos ilustrativos no faltan. De chico, veraneando en el norte de la provincia, la llanura redonda y los hombres que mateaban en la cocina me interesaron, pero mí felicidad fue terrible cuando supe que ese redondel era "pampa", y esos varones, "gauchos". Igual, el imaginativo que se enamora. Lo genérico (el repetido nombre, el tipo, la patria, el destino adorable que le atribuye) prima sobre los rasgos individuales, *que se toleran en gracia de lo anterior*. ("Historia de la eternidad", en *Historia de la eternidad*, 1974, nota 1, p. 358)[45]

211-213; 2019, p. 367; Fishburn y Hughes, 1990, p. 153-154; Griffin, 2013, p. 10, para la influencia de la hipótesis del tiempo circular en las ideas de Borges sobre la literatura; y Balderston, 2018, p. 241. Sobre la perfección de la esfericidad en el *Timeo*, véase "La esfera de Pascal", en *El Aleph*, 1974, p. 636; y el prólogo de *Nueve ensayos dantescos*, 1989, p. 344-345.

[45] Véase en la misma línea Bioy Casares, 2006, p. 808; y sobre este pasaje puntual, Balderston, 2018, p. 199-202.

Aunque por momentos suscriba la doctrina platónica de los arquetipos universales (hasta el punto de llegar a confesar: "Yo, personalmente, he observado que no hay cosa que no propenda a ser su arquetipo y a veces lo es";[46] y también: "Sin una mesa ideal, no hubiéramos llegado a mesas concretas"),[47] Borges suele recaer en el cuestionamiento de esa "ingenua fe platónica" que nos lleva a creer en "esas comodidades del pensamiento elevadas a formas",[48] y que ocasionalmente en su lectura no pasan de ser abstracciones inútiles.

La frase de Coleridge.

Atendamos, como tercer y último motivo, a la frase de Coleridge, fechada el 2 de julio de 1830 en su *Table Talk*, y citada al menos tres veces por Borges en su obra: "Todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos".[49] Su primera mención la encontramos en el cuento "*Deutsches Requiem*":

> Se ha dicho que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Ello equivale a declarar que no hay debate de carácter abstracto que no sea un momento de la polémica de Aristóteles y Platón; a través de los siglos y latitudes, cambian los nombres, los dialectos,

---

[46] "La brioche", en *Atlas*, 1989, p. 422.

[47] "Historia de la eternidad", en *Historia de la eternidad*, 1974, p. 357.

[48] Epílogo de *La cifra*, 1989, p. 304; "Historia de la eternidad", en *Historia de la eternidad*, 1974, p. 357; y, en la misma línea, *ibid*., p. 363 ("las eternidades platónicas, cuyo riesgo mayor es la insipidez").

[49] El *dictum* textual de Coleridge, atribuido originariamente a Friedrich Schlegel, el crítico literario alemán por quien aquel fue considerablemente influenciado, es el siguiente: "Todo hombre nace aristotélico o platónico [*Every man is born an Aristotelian or a Platonist*]. No creo que sea posible que alguien nacido aristotélico pueda convertirse en platónico; y estoy seguro de que ningún platónico nato podrá convertirse jamás en aristotélico. Son dos clases de hombres más allá de las cuales es casi imposible concebir una tercera. Uno considera la razón como una cualidad o atributo; el otro la considera un poder. Creo que Aristóteles nunca pudo llegar a comprender lo que Platón quería decir con una 'idea'". Para un examen del contraste –en términos psicológicos, éticos, cosmológicos y metafísicos– entre Platón y Aristóteles mentado en el *dictum* de Coleridge, véase especialmente Porteous, 1934, p. 97, 102-105.

> las caras, pero no los eternos antagonistas. ("*Deutsches Requiem*", en *El Aleph*, 1974, p. 580)[50]

La historia de la filosofía occidental revela para Borges el rostro de Jano, cuyas caras contrapuestas serían las de Platón y Aristóteles. A la manera de un transmigración conceptual, estos rostros se van reencarnando a través de los siglos en los sucesivos filósofos que jalonan dicha historia, la cual quizá no sea más que la historia de las diversas entonaciones que asume el platonismo y el aristotelismo, o la de un selecto elenco de problemas y conceptos supeditados a Platón y a Aristóteles.[51] En la raíz de la historia de la filosofía, en la contienda conceptual entre ambos filósofos, Borges lee una prefiguración de la controversia medieval entre las tradiciones de pensamiento realista y nominalista.[52]

Los platónicos inauguran así la tradición filosófica del *realismo*, para la cual los universales[53] –para Platón, las Ideas, y en nuestros términos, los conceptos abstractos– son realidades. En esta tradición realista Borges agrupa en bloque, sin detenerse en matices, a Parménides, Platón, Anselmo, Spinoza, Leibniz, Kant y Francis Bradley. Para los aristotélicos, en cambio, los universales no son más que generalizaciones, en tanto que para ellos el lenguaje es un sistema

---

[50] Véase al respecto Fishburn y Hughes, 1990, p. 154.

[51] Para esta manera borgeana de leer transversalmente la historia de la filosofía, véase "La poesía", en *Siete noches*, 1989, p. 265.

[52] Véase "De las alegorías a las novelas", en *Otras inquisiciones*, 1974, p. 745: "George Henry Lewes ha opinado que el único debate medieval que tiene algún valor filosófico es el de nominalismo y realismo; el juicio es temerario, pero destaca la importancia de esa controversia tenaz que una sentencia de Porfirio, vertida y comentada por Boecio, provocó a principios del siglo IX, que Anselmo y Roscelino mantuvieron a fines del siglo XI y que Guillermo de Occam reanimó en el siglo XIV". Para un análisis exhaustivo de la controversia surgida en la Edad Media, hacia los siglos XI y XII, acerca del estatus ontológico, gnoseológico y lingüístico de los universales a la luz de la *Isagoge* de Porfirio, los comentarios de Boecio a esta, y las glosas a Porfirio de Pedro Abelardo, véase Bertelloni, 2010, p. 11-38; y para la incidencia del debate realismo-nominalismo en la obra de Borges, véase especialmente Magnavacca, 2009, p. 175-188.

[53] Véase al respecto Borges y Ferrari, 1985, p. 804: "[…] una forma universal –que es el nombre que los escolásticos dieron a los arquetipos".

abstracto de símbolos. Del aristotelismo se desprende la tradición *nominalista* en la que Borges incluye, también en bloque y sin distingos, a Heráclito, Aristóteles, Roscelino, Locke, Hume, William James.[54]

En el ensayo "El ruiseñor de Keats", dedicado al poema "Oda a un ruiseñor" del poeta inglés John Keats, Borges repite y amplía la frase de Coleridge a propósito de la contraposición, que desprende de la penúltima estrofa del poema, entre el eterno ruiseñor genérico (platónico) y los efímeros ruiseñores concretos (aristotélicos):

> Observa Coleridge que todos los hombres nacen, aristotélicos o platónicos. […] A través de las latitudes y de las épocas, los dos antagonistas inmortales cambian de dialecto y de nombre: uno es Parménides, Platón, Spinoza, Kant, Francis Bradley; el otro, Heráclito, Aristóteles, Locke, Hume, William James. ("El ruiseñor de Keats", en *Otras inquisiciones*, 1974, p. 718)

Para Borges el platónico nace con una mente realista, configurada para lo genérico-abstracto y para la cual lo único real reside en los conceptos abstractos o, lo que es lo mismo, para la que el individuo es de algún modo la especie. Por el contrario, el aristotélico nace con una mente nominalista para la cual lo primordial son los individuos concretos e irreductibles; una mente que "supone que existen los individuos, y que se han encontrado semejanzas que han servido para sugerir las palabras abstractas" (Borges y Ferrari, 1985, p. 991). De allí que, estableciendo una continuidad entre el nominalismo medieval del siglo XIV (Occam) y el idealismo moderno ingles del siglo XVIII (Locke, Berkeley, Hume),[55] Borges infiera en

---

[54] Véase la repetición de la misma idea en "William James. Pragmatismo", en 2002, p. 219-220. No es la intención de este trabajo examinar la problemática y esquemática adscripción que Borges hace de Platón y Aristóteles en las respectivas corrientes del realismo/idealismo y del nominalismo, ni profundizar en las aristas de este debate filosófico medieval, sino más bien atender a la incidencia y resonancia de tales figuras filosóficas en su obra, a la luz de la frase de Coleridge. Véase al respecto *supra* nota 6.

[55] Cabe subrayar aquí una distinción que establece Borges entre el idealismo antiguo, de impronta realista, y el idealismo moderno inglés, de raigambre

"El ruiseñor de Keats" que la mente inglesa, a diferencia de la alemana, haya nacido aristotélica, y que como tal no pueda concebir lo real en los conceptos abstractos (el ruiseñor genérico), sino en los individuos (los ruiseñores concretos).

La tercera mención de la frase de Coleridge figura en el ensayo "De las alegorías a las novelas". En él Borges reflexiona sobre el pasaje gradual, a lo largo de los siglos, que va de la literatura alegórica al género de la novela. En su lectura la alegoría queda adscripta al realismo, en tanto fábula que versa sobre abstracciones, y la novela asociada al nominalismo, en tanto fábula de individuos:

> Observa Coleridge que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. […]. Como es de suponer, tantos años multiplicaron hacia lo infinito las posiciones intermedias y los distingos; cabe, sin embargo, afirmar que para el realismo lo primordial eran los universales (Platón diría las ideas, las formas; nosotros, los conceptos abstractos), y para el nominalismo, los individuos. La historia de la filosofía, no es un vano museo de distracciones y de juegos verbales; verosímilmente, las dos tesis corresponden a dos maneras de intuir la realidad. […] Las abstracciones están personificadas; por eso, en toda alegoría hay algo novelístico. Los individuos que los novelistas proponen aspiran a genéricos (Dupin es la Razón, Don Segundo Sombra es el Gaucho); en las novelas hay un elemento alegórico. ("De las alegorías

---

nominalista. Véase al respecto "Nueva refutación del tiempo", en *Otras inquisiciones*, 1974, p. 766: "De las muchas doctrinas que la historia de la filosofía registra, tal vez el idealismo es la más antigua y la más divulgada. La observación es de Carlyle; a los filósofos que alega cabe añadir, sin esperanza de integrar el infinito censo, los platónicos, para quienes lo único real son los prototipos […]. El idealismo es tan antiguo como la inquietud metafísica: su apologista más agudo, George Berkeley, floreció en el siglo XVIII"; "William James. Pragmatismo", en 2002, p. 219: "El nominalismo inglés del siglo XIV resurge en el escrupuloso idealismo inglés del siglo XVIII". En la misma línea, y refiriéndose a Macedonio Fernández, Borges asegura que "en filosofía inventó el idealismo, una de las doctrinas más antiguas, que ya habían inventado Platón, Berkeley y tantos otros» (Bioy Casares, 2006, p. 1169); y que "el idealismo de Platón supone las formas universales" (Borges y Ferrari, 1985, p. 1059; e *ibid*., 990-991).

> a las novelas", en *Otras inquisiciones*, 1974, p. 745-746)[56]

Aquí puede advertirse que el supuesto antagonismo entre platonismo y aristotelismo quizá no sea tan rotundo como parece a primera vista. Y que así como en la literatura alegórica se prefigura algo del género novelístico[57] y viceversa, en el platonismo cabe advertir componentes aristotélicos y viceversa. Por lo demás, en su afán de hallar prefiguraciones, Borges observa que Platón puede ser, por momentos, anticipadamente aristotélico, como por ejemplo en *Parménides* 132a-132b, pasaje en el que aquel prefigura el argumento aristotélico del tercer hombre a fin de demostrar que el uno es realmente muchos, al infinito, así como también el argumento relativo a la extensión irrestricta de los arquetipos platónicos: "Las más graves objeciones a cualquier doctrina filosófica suelen preexistir en la obra que la proclama. Platón, en el *Parménidés*, anticipa el argumento del tercer hombre que le opondrá Aristóteles".[58]

Sin mencionar explícitamente la frase de Coleridge, en el ensayo "Historia de la eternidad" del libro homónimo, leemos también el antagonismo entre platonismo y aristotelismo, con el agregado de la hegemonía que Borges percibe en este último como determinante de nuestro pensamiento:

> Hasta aquí, en su orden cronológico, la historia general de la eternidad. De las eternidades, mejor, ya

---

[56] Véase en el mismo sentido Borges, 2019, p. 103.

[57] Es interesante al respecto la lectura que por momentos Borges tiene de Platón como un novelista que inventó el personaje literario de Sócrates. Véase al respecto Borges y Carrizo, 1982, p. 10-11, 81-82: "Claro que [Platón] es un novelista, claro. Porque la filosofía es todo ficción, realmente. […] Inventó un gran personaje, llamado Sócrates. […] También dramaturgo, sí. Además inventó los arquetipos". En esta línea y retomando una idea de Bernard Shaw, Borges concibe también por momentos a Platón como un gran dramaturgo (véase en este sentido Borges y Ferrari, 1985, p. 458, 620-621, 1334, 1335).

[58] "Nota sobre Walt Whitman", en *Discusión*, 1974, p. 253, nota 1; y véase en la misma línea "Avatares de la tortuga", en *ibid*., p. 255-256, nota 2; y "El congreso", en *El libro de arena*, 1989, p. 24).

> que el deseo humano soñó dos sueños sucesivos y hostiles con ese nombre: uno, el realista, que anhela con extraño amor los quietos arquetipos de las criaturas; otro, el nominalista, que niega la verdad de los arquetipos y quiere congregar en un segundo los detalles del universo. Aquel se basa en el realismo, doctrina tan apartada de nuestro ser que descreo de todas las interpretaciones, incluso de la mía; este en su contendor el nominalismo, que afirma la verdad de los individuos y lo convencional de los géneros. Ahora […], todos hacemos nominalismo *sans le savoir*: es como una premisa general de nuestro pensamiento, un axioma adquirido. ("Historia de la eternidad", en *Historia de la eternidad*, 1974, p. 364)

No obstante, Borges se excusa por momentos de tomar partido por alguna de las dos célebres posiciones que dan lugar al debate filosófico medieval, tal como puede leerse al término de su poema "Correr o ser", basado en la contraposición entre la forma universal del Rhin (realismo) y la palabra *Rhin* (nominalismo): "Así lo conjeturan los platónicos / así no lo aprobó Guillermo de Occam. / Dijo que Rhin (cuya etimología / es *rinan* o correr) no es otra cosa / que un arbitrario apodo que los hombres dan a la fuga secular del agua / desde los hielos a la arena última. / Bien puede ser. Que lo decidan otros".[59]

Como se desprende de este relevamiento de algunos motivos platónicos, puede decirse que a lo largo de su obra Borges va de la crítica a una tímida reivindicación del platonismo.[60] Si bien él

---

[59] *La cifra*, en 1989, p. 324.

[60] Por razones de espacio, dejo de lado el examen de otras referencias tangenciales de Borges a tesis platónicas como, por ejemplo: *i*) la de la raíz divina de la poesía en el *Ion* (véase "El escritor argentino y la tradición", en *Discusión*, 1974, p. 273; el prólogo de *El otro, el mismo*, 1974, p. 858; el prólogo de *El informe de Brodie*, 1974, p. 1021; el prólogo de *La rosa profunda*, 1989, p. 77; "La poesía" y "La cábala", en *Siete noches*, 1989, p. 257, 281; "Anotación", en 2002, p. 332); *ii*) la tesis de la relación –arbitraria o necesaria– entre las palabras y las cosas en el *Crátilo* (véase "Historia de los ecos de un nombre", en *Otras inquisiciones*, 1974, p. 750, nota 1; "El golem", en *El otro, el mismo*, 1974, p. 885; el epílogo de *Historia de la noche*, 1989, p. 202; y Martínez Millán, 2009, p. 174-175); *iii*) la doctrina pitagórico-platónica de la inmortalidad y la transmigración del alma en el *Fedón* (véase el epílogo de *El Aleph*, 1974, p. 629; "Quevedo" y "El enigma de Edward

reconoce la hegemonía del aristotelismo en nuestra forma actual de pensar, pareciera afirmar esto último de una manera tan resignada que trasunta cierta añoranza por el platonismo. Así puede leerse en estos dos pasajes:

> El nominalismo, antes la novedad de unos pocos, hoy abarca a toda la gente; su victoria es tan vasta y fundamental que su nombre es inútil. Nadie se declara nominalista porque no hay quien sea otra cosa. ("De las alegorías a las novelas", en *Otras inquisiciones*, 1974, p. 745-746)[61]

> En la ubicua polémica secular de aristotélicos y platónicos, gozan los últimos de una incontestable ventaja: las conjeturas que proponen son singulares, increíbles e inolvidables. […] Tales conjeturas pueden ser ciertas; nadie negará que son asombrosas; quien las combate, corre el albur de parecer un representante del mero, insípido sentido común". ("William James. Pragmatismo", en 2002, p. 219-220) [62]

Así como el conjunto de la obra platónica es, tal como sostiene Rowe (1979, p. 62), auténticamente dialéctica en tanto "nos muestra a Platón discutiendo consigo mismo y con otros, y en el transcurso

---

Fitzgerald", en *Otras inquisiciones*, 1974, p. 661, 690; "Delia Elena San Marco" e "In memoriam J. F. K.", en *El hacedor*, 1974, p. 790, 853; "El budismo", en *Siete noches*, 1989, p. 248; "La inmortalidad", en 1979, p. 43-45); así como también a la *iv*) la doctrina de la reminiscencia (véase "La noche de los dones", en *El libro de arena*, 1989, p. 41 –sobre este cuento en particular, véase Martínez Millán, 2014, p. 134-142, para quien Borges propone allí una teoría narrativa del proceso gnoseológico–; "La poesía", en *Siete noches*, 1989, p. 257; 2019, p. 286); *v*) la tesis del simulacro como copia de una imagen en *República* X (véase "Nathaniel Hawthorne" y "Pascal", en *Otras inquisiciones*, 1974, p. 680-681, 705; "Beppo", en *La cifra*, 1989, p. 297; "El totem", en *Atlas*, 1989, p. 406); y *vi*) el tópico de la escritura como mero sucedáneo de la enseñanza oral en el *Fedro* (véase "Del culto de los libros", en *Otras inquisiciones*, 1974, p. 713; "La cábala", en *Siete noches*, 1989, p. 267-268; "El libro", en 1979, p. 11, 13-14; y Borges y Ferrari, 1985, p. 659).

[61] Para un examen de los modos en que la obra borgeana se nutre de la vasta tradición del nominalismo filosófico, véase especialmente Rest, 1976, p. 17-19, 55.

[62] Sobre las ventajas del idealismo filosófico y de la ficción literaria como una puesta en práctica de dicha corriente, véase especialmente Griffin, 2013, p. 7.

de los debates, modificando continuamente su pensamiento, tanto dentro de cada uno de los diálogos como entre los mismos",[63] la alternancia entre la crítica y la reivindicación del platonismo que se lee en la obra de Borges puede explicarse a partir de la relación dialéctica que este entabla con la obra de Platón.

II. Nacer aristotélico

Las referencias de Borges a Aristóteles son menos cuantiosas que las de Platón.[64] Dos importantes argumentos, que tienen al Estagirita como su fuente principal, le han preocupado a largo de su obra. Por un lado, el segundo argumento de Zenón de Elea contra el movimiento. Por otro –y vinculado en parte con el anterior–, el argumento del "tercer Hombre". Tales argumentos se inscriben en el marco general de la obsesión de Borges por la noción de infinito. Empecemos con el más famoso de los cuatro argumentos zenonianas contra el movimiento, el de Aquiles y la tortuga. La atracción de Borges por esta paradoja le viene de la infancia. En el prólogo de *El oro de los tigres* cuenta a propósito: "Fue mía desde niño, cuando mi padre me reveló, con ayuda del tablero del ajedrez (que era, lo recuerdo, de cedro) la carrera de Aquiles y la tortuga".[65] En el ensayo "Avatares de la tortuga", formula su primera impresión sobre la segunda paradoja de Zenón, trayendo a colación el testimonio y

---

[63] Véase en la misma línea Cordero, 2016, p. 13-17.

[64] Al igual que en el caso de Platón, dejo de lado, por razones de espacio, el examen de otras referencias tangenciales de Borges a tópicos aristotélicos, como por ejemplo: *i*) el de la definición de la metáfora en la *Retórica* (véase "La metáfora", en *Historia de la eternidad*, 1974, p. 382; Borges y Ferrari, 1985, p. 1136; y Bioy Casares, 2006, p. 1178); *ii*) el de la catarsis y la introducción del segundo actor por parte de Esquilo en la *Poética* (véase "El pudor de la historia", en *Otras inquisiciones*, 1974, p. 754; Bioy Casares, 2006, p. 455; sobre este punto véase Balderston, 2018, p. 43); y *iii*) el del libro como acompañamiento de la enseñanza oral, a propósito de los escritos exotéricos y esotéricos de Aristóteles (véase "La cábala", en *Siete noches*, 1989, p. 274, 268; y Bioy Casares, 2006, p. 1097).

[65] Prólogo de *El oro de los tigres*, 1974, p. 1081.

refutación de Aristóteles, que puede leerse en *Física*, VI, 9,[66] pero que Borges cita indirectamente a través del filólogo clásico Wilhelm Capelle.

Zenón, como es sabido, nos enfrenta a la paradoja de que el corredor más lento (la tortuga perseguida) nunca será alcanzado por el corredor más veloz (Aquiles, el perseguidor). El mecanismo argumental zenoniano parte del supuesto de la divisibilidad temporal infinita para recorrer una distancia finita. Si el móvil debe atravesar el medio para llegar al fin, y antes el medio del medio, y así infinitamente, entonces Aquiles, aunque corra diez veces más ligero que la tortuga y le dé una ventaja de diez metros, correrá infinitamente sin alcanzar nunca a la tortuga. Ergo, el movimiento es imposible.

En conexión con esta paradoja de Zenón, Borges apela a otro argumento mencionado por Aristóteles en *Metafísica* I 9 y en el tratado perdido *Sobre las Ideas*: el llamado argumento del "tercer Hombre". Según este argumento, si hay un predicado *común* para los hombres y para la Idea de Hombre, se desemboca inevitablemente en un tercer Hombre; o sea en la *Idea de una Idea*, algo inaceptable desde la perspectiva platónica:

> Debemos a la pluma de Aristóteles la comunicación y la primera refutación de esos argumentos. Los refuta con una brevedad quizá desdeñosa, pero su recuerdo le inspira el famoso *argumento del tercer hombre* contra la doctrina platónica. Esa doctrina quiere demostrar que dos individuos que tienen atributos comunes (por ejemplo dos hombres) son meras apariencias temporales de un arquetipo eterno. Aristóteles interroga si los muchos hombres y el Hombre –los individuos temporales y el Arquetipo– tienen atributos comunes. Es notorio que sí; tienen los atributos generales de la humanidad. En ese caso, afirma Aristóteles, habrá que postular *otro arquetipo*

[66] Véase en la misma línea Aristóteles, *Física* VI 2; *Tópicos* VIII, 8, 160b8-13; *Refutaciones sofísticas* 24, 179b20. Para la segunda paradoja véase De Echandía, 1995, p. 344-346, n. 10-12.

> que los abarque a todos y después un cuarto...
> ("Avatares de la tortuga", en *Discusión*, 1974, p. 255)

Lo que a Borges le interesa tanto de la paradoja de Aquiles como del argumento del "tercer Hombre" es básicamente su corolario: la regresión al infinito y, más concretamente, su carácter invalidador.[67] Porque así como Zenón apela a la regresión al infinito para invalidar el movimiento, Aristóteles se apoya en ella para invalidar las Formas universales platónicas. No es casual, por tanto, que el tópico de la divisibilidad infinita del tiempo y del movimiento,[68] y el de la serie infinita –ambos apoyados en fuentes aristotélicas– vertebren algunos de los escritos de Borges, dando cuenta de una inquietud metafísica a la que este vuelve una y otra vez.[69] La plasmación literaria de tal inquietud puede leerse, en lo que respecta al primer tópico, en los ensayos "Sentirse en muerte" de *El idioma de los argentinos*, y en "Nueva refutación del tiempo" de *Otras inquisiciones*; y, en lo que respecta al segundo tópico, en el poema "El tercer hombre", versión poética del argumento aristotélico que alude a los secretos vínculos que unen a todos los seres del mundo:

---

[67] Para un análisis de este argumento véase especialmente Santa Cruz, Crespo y Di Camillo, 2000, p. 38-39.

[68] Véase al respecto "Notas", en *Fervor de Buenos Aires*, 1974, p. 52; y "El tiempo", en 1979, p. 112-113: "Siempre estamos ante el río del tiempo. Ahora, ¿cómo resolver el problema de un origen del tiempo? Platón ha dado esa solución: el tiempo procede de la eternidad, y sería un error decir que la eternidad es anterior al tiempo. Porque decir anterior es decir que la eternidad pertenece al tiempo. También es un error decir, como Aristóteles, que el tiempo es la medida del movimiento, porque el movimiento ocurre en el tiempo y no puede explicar el tiempo".

[69] Respecto de la apropiación borgeana de la paradoja de Aquiles y la tortuga, véase Cordero, 2013, p. 236-240; y Pauls, 2004, p. 136-138, quien afirma: "Lo que fascina a Borges no es solo el vértigo introducido por la idea de un espacio y un tiempo infinitamente divisibles; es, principalmente, la capacidad extraordinaria que esa idea (abstracta, difícil, especulativa) tiene de *encarnarse* en ficciones que son de otro orden (figurativas, narrativas, lógicas, etc.), y que sin embargo están llamadas a ilustrarla, traducirla, explicarla. […] Es entonces, diría Borges, cuando una idea (filosófica, religiosa, científica, matemática) se transforma en un embrión de ficción y se vuelve literariamente productiva".

> Dirijo este poema / (por ahora aceptemos esa palabra) / al tercer hombre que se cruzó conmigo antenoche, / no menos misterioso que el de Aristóteles. / El sábado salí. / La noche estaba llena de gente; / hubo sin duda un tercer hombre, / como hubo un cuarto y un primero. / […] / En este mundo cotidiano, […] / no hay un solo hecho que no pueda ser el primero de una serie infinita. (*La cifra*, 1989, p. 316)[70]

En otros dos ensayos Borges insiste con "la paradoja inmortal" de Zenón. En "La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga" se detiene en un par de exposiciones y refutaciones acerca de aquella; y en el ensayo "Kafka y sus precursores", intuye en la paradojas zenonianas referidas por Aristóteles una prefiguración del tono kafkiano:

> Un móvil que está en A (declara Aristóteles) no podrá alcanzar el punto B, porque antes deberá recorrer la mitad del camino entre los dos, y antes, la mitad de la mitad, y antes, la mitad de la mitad, y así hasta lo infinito; la forma de este ilustre problema es, exactamente, la de *El Castillo*, y el móvil y la flecha y Aquiles son los primeros personajes kafkianos de la literatura. ("Kafka y sus precursores", en *Otras inquisiciones*, 1974, p. 710)

Para Borges, la segunda paradoja de Zenón es irrefutable en lo que respecta a su corolario: la invalidación de la realidad del espacio y del tiempo. La difusión de esta paradoja a lo largo de los siglos, y sobre todo su potencia literaria, estriba para Borges no solo en el anónimo poeta que vinculó el argumento a los nombres de Aquiles y la tortuga ("Me gustaría conocer el nombre del poeta que lo dotó de un héroe y de una tortuga").[71] Reside también, y por sobre todas las cosas, en el hecho de que "ese pedacito de tiniebla griega"[72] que representa la paradoja de Zenón viene a poner en cuestión las bases

---

[70] Borges destaca asimismo la anticipación de la estructura del argumento del "tercer hombre" en el *Parménides* de Platón (allí habría que llamarlo más bien el del "tercer Grandor"), cuyo carácter zenoniano es, subraya, irrecusable. Véase al respecto "Avatares de la tortuga", en *Discusión*, 1974, nota 2, p. 255-256); y Fishburn y Hughes, 1990, p. 16.

[71] "Avatares de la tortuga", en *Discusión*, 1974, p. 254.

[72] "La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga", en *Discusión*, 1974, p. 248.

físicas y metafísicas de nuestro concepto del universo, determinado por la idealidad kantiana del espacio y del tiempo. Lo que subsiste de la paradoja de Aquiles no pasa tanto por los infructuosos intentos de refutación a los que estuvo sometida durante milenios, sino por la fascinante perplejidad que ella despierta en sus lectores respecto de la realidad del espacio y el tiempo. Eso es lo que para Borges hay que agradecerle, en términos filosófico-literarios, a esa paradoja.

Más allá de estos dos argumentos basados en Aristóteles y del empleo que Borges hace de ellos, podría decirse que la influencia del Estagirita en su obra también se traduce en la fascinación que Borges manifiesta por las taxonomías y las enumeraciones dispares, caóticas, infinitas. [73] En suma, el afán enumerativo, clasificador y sistematizador de sentidos, tan propio de la mente aristotélica,[74] es algo que puede observarse en el tono lúdicamente escolástico que exhiben algunos ensayos de Borges, como por ejemplo "El idioma analítico de John Wilkins", en el que este polifacético pensador inglés del siglo XVII crea un idioma universal que organiza y abarca todos los pensamientos humanos. La empresa lingüístico-especulativa de Wilkins semeja, por momentos, la impronta analítica y sistemática de la de Aristóteles, "manantial de toda filosofía".[75] De hecho, entre las palabras del idioma analítico de Wilkins encontramos algunas de las

---

[73] Véase el prólogo de la primera edición de *Historia universal de la infamia*, 1974, p. 289: "Los ejercicios de prosa narrativa que integran este libro fueron ejecutados de 1933 a 1934. […] Abusan de algunos procedimientos: las enumeraciones dispares…". Respecto de la enumeración caótica como procedimiento favorito de Borges, véase Aira, 2021, p. 315.

[74] Sobre ese afán aristotélico véase, entre otros intérpretes, Porteous, 1934, p. 98; y Eco, 1994, p. 211, para quien "Aristóteles trabaja un poco como un etnólogo contemporáneo y occidental a la búsqueda de invariantes universales en los cuentos de salvajes por los que está fascinado, pero que todo lo entiende desde afuera".

[75] "La busca de Averroes", *El Aleph*, 1974, p. 582. Como señalan Fishburn y Hughes, 1990, p. 16, "la conciencia de Aristóteles de que ningún sistema de pensamiento puede abarcar la totalidad del ser y servir para la deducción de todas las verdades es un tema subyacente en Borges". Para un análisis del carácter enumerativo, clasificador y reflexivo de "El idioma analítico de John Wilkins", veáse especialmente Foucault, 1968, p. 1-5.

que sobresalen en el léxico filosófico aristotélico: categorías, géneros y especies:

> [Wilkins] dividió el universo en cuarenta categorías o géneros, subdivisibles luego en diferencias, subdivisibles a su vez en especies. Asignó a cada género un monosílabo de dos letras; a cada diferencia, una consonante; a cada especie, una vocal. […] Los géneros y especies que componen [el idioma analítico de Wilkins] son contradictorios y vagos; el artificio de que las letras de las palabras indiquen subdivisiones y divisiones es, sin duda, ingenioso. ("El idioma analítico de John Wilkins", en *Otras inquisiciones*, 1974, p. 707-708)

Cabe asimismo advertir una impronta aristotélica en el cuento "La biblioteca de Babel",[76] basado en la idea de una biblioteca (universo) infinita, sabiamente caótica. Respecto de este punto, Borges señala en una nota al poema "Aquél":

> Esta composición, como casi todas las otras, abusa de la enumeración caótica. De esta figura, que con tanta felicidad prodigó Walt Whitman, solo puedo decir que debe parecer un caos, un desorden, y ser íntimamente un cosmos, un orden. (Prólogo de *La cifra*, 1989, p. 340)[77]

---

[76] Véase el prologo a *Ficciones*, 1974, p. 429: "No soy el primer autor de la narración 'La biblioteca de Babel'; los curiosos de su historia y de su prehistoria pueden interrogar cierta página, del número 59 de SUR, que registra los nombres heterogéneos de Leucipo y de Lasswitz, de Lewis Carroll y de Aristóteles".

[77] Cabe en este sentido establecer una relación –mediatizada por Poe– entre Borges y Aristóteles a través de los mecanismos de reconstrucción de una secuencia factual y de la intriga, propios del género policial, tal como hace Eco, 1994, p. 212, n. 2: "Cualquier novela policial no es sino la *Poética* reducida a sus coordenadas esenciales: existió una secuencia de acontecimientos (*pragma*) cuyos hilos se perdieron, y la intriga nos cuenta la forma en que el detective reconstruye esta secuencia (salvo que el detective no invente la intriga de la que él mismo es un personaje para producir la ilusión de que hubo *pragmata*; pero Borges conocía a Aristóteles)".

Conclusión

Si todos los hombres nacen aristotélicos *o* platónicos, ¿cómo debemos tomar esa disyunción en el caso de Borges? ¿Qué sentido asume, a lo largo de su obra, la disyunción de la frase de Coleridge? A la luz de los textos relevados, mi hipótesis es que la obra de Borges desmiente el sentido excluyente que parece insinuar esa frase, ya que en el gesto de apropiación literaria de motivos filosóficos platónicos *y* aristotélicos, en su obra observamos una inclinación alternada hacia una u otra filosofía. En el caso de Borges no se trataría así de una disyunción tan fuerte y determinista, en el sentido de una postura unívoca a favor del platonismo *o* del aristotelismo, sino más bien débil. ¿Ello no sería contradictorio? No necesariamente, si pensamos en aquellos versos de *Hojas de hierba* de Walt Whitman (1991 [1892], p. 169), contenidos en "Canto de mí mismo", la sección más conocida del libro traducida por el mismo Borges: "¿Me contradigo? / Muy bien, me contradigo, / (Soy amplio, contengo multitudes.)". Al igual que su admirado Whitman, entre las multitudes contrapuestas que Borges *contiene* encontramos a Platón conviviendo con su rebelde discípulo Aristóteles.

Si todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos, de la mente de Borges cabría entonces afirmar que nació aristotélica *y* platónica; o mejor, que se ubica *entre* ambas filosofías. Así lo real para la mente borgeana serían tanto el ruiseñor genérico como los ruiseñores concretos; los arquetipos universales como los individuos. Borges pareciera abrir en su obra el juego a una posición *intermedia*, cuyo despliegue le permite fluctuar cómodamente a lo largo de su obra *entre* el platonismo y el aristotelismo. De allí que por momentos opine que la razón está del lado de Platón, y en otros en Aristóteles; así como también –forzando la comparación– oscilar entre una escritura de tono realista y otra en clave fantástica.[78] Un año antes de su muerte, en una entrevista de 1985, Borges señala al respecto: "Quizás alejarse de Platón sea peligroso. Y de Aristóteles también,

[78] Véase el prólogo de *El informe de Brodie*, 1974, p. 1022.

¿no?, ¿por qué no aceptar a los dos?; son dos bienhechores" (Borges y Ferrari, 1985, p. 164).[79]

Como en el caso de su apreciado William James, cuyas soluciones medias son uno de los rasgos de su pragmatismo,[80] puede decirse que la adopción de esa *vía intermedia* por parte de Borges aspira a decirnos que en toda gran filosofía subyace una tensión entre platonismo y aristotelismo, tensión que según la ocasión se resuelve para uno u otro lado. Si –retomando una frase que Borges atribuye a Schopenhauer– "leer es pensar con el cerebro de otro" (Borges y Ferrari, 1985, p. 648), puede decirse que en su lectura ficcional de la realidad él piensa a veces con el cerebro de Platón y otras con el de Aristóteles. Las patentes divergencias filosóficas que, de hecho, existen entre aquellos dos eternos antagonistas terminan resultando así en la obra de Borges funcionales a su proyecto literario. Porque de alguna manera ambas doctrinas filosóficas tienen para él su parte de verdad, en tanto traducen "dos maneras de intuir la realidad".[81] Porque si bien nacemos aristotélicos o platónicos, quizá, diría Borges, la disyunción mentada en la frase de Coleridge sea inclusiva, y en el fondo la naturaleza de nuestro pensamiento sea un resultado de esa doble genética.[82]

Tal vía intermedia entre el platonismo y el aristotelismo en la obra de Borges puede ilustrarse a partir de la complementariedad entre dos tipos de tigres –el arquetipo platónico de tigre y el tigre

---

[79] Véase en la misma línea *ibid*., p. 991-992: "Ahora, según Coleridge, todo hombre nace aristotélico o platónico; es decir, nace idealista o nominalista. Y él dice que uno no puede concebir un tercer tipo de hombre. De manera que somos aristotélicos o platónicos, y, según Coleridge, no podemos ser otra cosa; pero por lo general somos ambas cosas".

[80] "William James. Pragmatismo", en 2002, p. 220.

[81] "De las alegorías a las novelas", en *Otras inquisiciones*, 1974, p. 746.

[82] Sobre la noción de disyunción inclusiva aplicada a un texto de Samuel Beckett, es interesante al respecto lo que señala Deleuze, 1992, p. 60: "Las disyunciones subsisten, e incluso la distinción de los términos es cada vez más cruda, pero los términos disyuntos se afirman en su distancia indescomponible, ya que no sirven para nada, salvo para permutarse. […] La disyunción se ha vuelto *inclusiva*". Para las referencias de Deleuze a la obra de Borges, véase especialmente Cherniavsky, 2012, p. 119-120.

(*ousía*) individual y concreto aristotélico[83]– que leemos en el texto "Mi último tigre" de *Atlas*, uno de sus últimos libros:

> En mi vida siempre hubo tigres. […] Tan entretejida está la lectura con los otros hábitos de mis días que verdaderamente no sé si mi primer tigre fue el tigre de un grabado o aquel, ya muerto, cuyo terco ir y venir por la jaula yo seguía como hechizado del otro lado de los barrotes de hierro. A mi padre le gustaban las enciclopedias; yo las juzgaba, estoy seguro, por las imágenes de tigres que me ofrecían. […] A esos tigres visuales se agregaron los tigres hechos de palabras: […]. Querría recordar, y no puedo, un sinuoso tigre trazado por el pincel de un chino, que no había visto nunca un tigre, pero que sin duda había visto el arquetipo del tigre. […] A esos tigres de la vista y del verbo he agregado otro que me fue revelado por nuestro amigo Cuttini, en el curioso jardín zoológico cuyo nombre es Mundo Animal y que se abstiene de prisiones. Ese último tigre es de carne y hueso. Con evidente y aterrada felicidad llegué a ese tigre, cuya lengua lamió mi cara, cuya garra indiferente o cariñosa se demoró en mi cabeza, y que, a diferencia de sus precursores, olía y pesaba. No diré que ese tigre que me asombró es más real que los otros, ya que una encina no es más real que las formas de un sueño, pero quiero agradecer aquí a nuestro amigo, ese tigre de carne y hueso que percibieron mis sentidos esa mañana y cuya imagen vuelve como vuelven los tigres de los libros. (1989, p. 426)[84]

---

[83] Véase asimismo la complementariedad entre "el mar platónico de Coleridge" y "el mar de la mera realidad" en el texto "Lugano", en *Atlas*, 1989, p. 425; y, en la misma línea, Borges y Ferrari (1985: 558-559): "Es que el mar de la imaginación de Coleridge era más vasto que el mar físico. […] Eso podría también ser una prueba de los arquetipos platónicos, es decir, que él, de algún modo había visto el mar, o tenía el concepto de mar; desde luego, sin haberlo visto".

[84] Véase en la misma línea Borges, 2019, p. 280. Para esta tensión entre lo arquetípico y lo individual, es interesante el sueño acerca de un Sócrates aristotélico que Borges le cuenta a Bioy Casares: "Borges me habla de su próximo poema, sobre Platón y Sócrates. […] Cuando Sócrates muere, Platón se consuela imaginando que sus largas conversaciones con Sócrates continúan. Sócrates le dijo que más allá de los actos justos o injustos está la idea de la justicia, etcétera. Platón concibe, así, las ideas eternas. Por fin muere Platón. En el cielo encuentra a

Si como piensa Borges "la literatura no es otra cosa que un sueño dirigido",[85] la historia de la filosofía occidental podría ser un sueño dirigido por Platón *y* Aristóteles. Un sueño que, desde su particular perspectiva, continúa ramificándose en los nombres que engrosan la larga lista de pensadores de esa historia:

> Un hombre se propone la tarea de dibujar el mundo. A lo largo de los años puebla un espacio con imágenes de provincias, de reinos, de montañas, de bahías, de naves, de islas, de peces, de habitaciones, de instrumentos, de astros, de caballos y de personas. Poco antes de morir, descubre que ese paciente laberinto de líneas traza la imagen de su cara. (Epílogo de *El hacedor*, 1974, p. 854)[86]

La de Borges es así una literatura extraviada en el laberinto de la metafísica. Una literatura que descubre en ese milenario laberinto la imagen bifronte de Platón y Aristóteles.

Bibliografía

AIRA, C. (2021). El tiempo y el lugar de la literatura. En: *La ola que lee. Artículos y reseñas (1981-2010)*. Buenos Aires, Random House, p. 310-319.

BALDERSTON, D. (2018). *How Borges Wrote*. Charlottesville, University of Virginia Press.

BERTELLONI, F. (2010). *La cuestión de los universales en la Edad Media*. Buenos Aires, Ediciones Winograd.

Sócrates. Este lo abraza, le dice afectuosamente que se alegre, que las ideas no existen, que solo existen los individuos" (Bioy Casares, 2006, p. 457-458).

[85] Prólogo de *El informe de Brodie*, 1974, p. 1022

[86] Borges insinúa, por momentos, el carácter onírico del mundo de los arquetipos platónicos, como por ejemplo en el poema "A mi padre", en *La moneda de hierro*, 1989, p. 141: "Te hemos visto morir sonriente y ciego. / Nada esperabas ver del otro lado, / Pero tu sombra acaso ha divisado / Los arquetipos que Platón el Griego / Soñó y que me explicabas". Véase en el mismo sentido el poema "Alguien sueña", en *Los conjurados*, 1989, p. 471-472.

BORGES, J. L. (1974). *Obras completas* 1923-1972. Buenos Aires, Emecé.

BORGES, J. L. (1989). *Obras completas* 1975-1985. Buenos Aires, Emecé.

BORGES, J. L. (2002). *Textos recobrados* 1931-1955. Buenos Aires, Emecé.

BORGES, J. L. (1979). *Borges oral*, Buenos Aires. Emecé / Editorial de Belgrano.

BORGES, J. L. (2019). *Borges profesor. Curso de literatura inglesa en la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires, Sudamericana.

BORGES, J. L.; CARRIZO, A. (1982). *Borges el memorioso*. Conversaciones de Jorge Luis Borges con Antonio Carrizo. México, Fondo de Cultura Económica.

BORGES, J. L.; FERRARI, O. (1985). *En diálogo* 1 y 2. Buenos Aires, Sudamericana.

BIOY CASARES, A. (2006). *Borges*. Barcelona, Destino.

CALVO MARTÍNEZ, T. (1994). Aristóteles. *Metafísica*. Madrid, Gredos.

CANDEL SANMARTÍN, M. (1982). Aristóteles. *Tópicos* y *Refutaciones sofísticas*. En: *Tratados de lógica* (*Órganon*). Madrid, Gredos, vol. I.

CORDERO, N. L. (2013). Borges y la filosofía griega. En: Cordero, N. L. (ed.). *El filósofo griego frente a la sociedad de su tiempo*. Buenos Aires, Rhesis, p. 228-240.

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

CORDÚA, C. (1988). Borges y la metafísica. *La Torre*, II, n. 8, p. 629-638.

CHERNIAVSKY, A. (2012). La filosofía como rama de la literatura: entre Borges y Deleuze. *Tópicos*, n. 23-24, p. 111-130.

DE ECHANDÍA, G. (1995). Aristóteles. *Física*. Madrid, Gredos.

DELGADO, C. (2016)**.** Platón. *Ion*. Buenos Aires, Colihue.

DELEUZE, G. (1992). L'Epuisé. In: BECKETT, S. *Quad*. Paris, Minuit.

DERRIDA, J. (1986). *La Tarjeta Postal. De Sócrates a Freud y más allá*. México, Siglo XXI.

ECO, U. (1994). De Aristoteles a Poe. En: CASSIN, B. (comp.). *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Buenos Aires, Manantial, p. 205-218.

EGGERS LAN, C. (1988). Platón. *República*. En: *Diálogos*. Madrid, Gredos, vol. IV.

EGGERS LAN, C. (1997). La filosofía de Platón. En: GARCÍA GUAL, C. (ed.). *Historia de la Filosofía Antigua*. Madrid, Trotta, vol. XIV, p. 131-159.

ESPEJO, M.; DÁMASO MARTÍNEZ, C. (1976). "Soy un escritor y quizás un poeta". Entrevista a Jorge Luis Borges. *La Palabra y el Hombre*, n. 18, p. 14-22.

FISHBURN, E.; HUGHES, P. (1990). *A Dictionary of Borges*. London, Duckworth.

FOUCAULT, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. *Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI.

GRIFFIN, C. (2013). Philosophy and fiction. In: WILLIAMSON, E. (ed.). *The Cambridge Companion to Jorge Luis Borges*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 5-15.

LISI, F. (1992). Platón. *Timeo*. En: *Diálogos*. Madrid, Gredos, vol. VI.

MAGNAVACCA, S. (2005). Agustín de Hipona. *Confesiones*. Buenos Aires, Losada.

MAGNAVACCA, S. (2009). *Filósofos medievales en la obras de Borges*. Buenos Aires, Miño y Dávila.

MARINA SÁEZ, R. M (2012). San Agustín. *La ciudad de Dios*. Libros VIII-XV. Madrid, Gredos.

MÁRSICO, C. (2006). Platón. *Crátilo*. Buenos Aires, Losada.

MARTÍNEZ MILLÁN, H. (2009). El Platón de Borges. *Variaciones Borges* 28, p. 163-186.

MARTÍNEZ MILLÁN, H. (2014). "La noche de los dones" o sobre una teoría narrativa del proceso gnoseológico". *Literatura: teoría, historia, crítica* 16, n. 2, p. 123-143.

PAULS, A. (2004). *El factor Borges*. Barcelona, Anagrama.

PORTEOUS, A. J. D. (1934). Platonist or Aristotelian? *The Classical Review* 48, n. 3, p. 97-105.

RACIONERO, Q. (1990). Aristóteles. *Retórica*. Madrid, Gredos.

REST, J. (1976). *El laberinto del universo. Borges y el pensamiento nominalista*. Buenos Aires, Fausto.

ROWE, Ch. (1979). *Introducción a la ética griega*. México, Fondo de Cultura Económica.

SANTA CRUZ, M. I. (1988). Platón. *Parménides*. En: *Diálogos*. Madrid, Gredos, vol. V.

SANTA CRUZ, M. I.; CRESPO, M. I; DI CAMILLO, S. (2000). *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado* Sobre las Ideas. Buenos Aires, Eudeba.

SANTA CRUZ, M. I.; CRESPO, M. I. (2007). Platón. *Fedro*. Buenos Aires, Losada.

SARLO, B. (1995). *Un escritor en las orillas*. Buenos Aires, Ariel.

SCHLESINGER, E. (2003). Aristóteles. *Poética*. Buenos Aires, Losada.

SORABJI, R. (1972). *Aristotle on Memory*. Providence, Brown University Press.

VIGO, A. G. (2009). Platón. *Fedón*. Buenos Aires, Colihue.

WHITMAN, W. (1991 [1892]). *Hojas de hierba*. Selección, traducción y prólogo de Jorge Luis Borges. Barcelona, Lumen.

WILLIAMSON, E. (ed.) (2013). *The Cambridge Companion to Jorge Luis Borges*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sometido en 12/01/2022 y aprobado para publicación en 14/09/2022

Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.

¿Desea enviar un trabajo a la Revista *Archai?* Acceda a http://www.scielo.br/archai y conozca nuestras *Directrices para Autores*.