

## Geometría y amistad: Borges lector de Spinoza

Diego Tatián

En un atardecer del otoño de 1866 –la jornada anterior había resultado adversa en Estero Bellaco–, después de llevar a beber a su caballo, el general entró en la pequeña tienda de campaña, abrió el libro –¿escrito en qué lengua?– y leyó al azar que “el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte”. Según la leyenda a la que pertenece este episodio imaginario, el general Lucio Victorio Mansilla llevó consigo la *Ética* a la Guerra del Paraguay, y ocupó con su lectura los ratos libres que le dejaba la contienda.

Hay otros nombres de la literatura argentina de una manera u otra convocados por la filosofía de Spinoza –o bien por una dimensión literaria inherente a ella–: Leopoldo Lugones,<sup>1</sup> Alberto Gerchunoff (1932), Ál-

---

1 “Así, para resumirlo todo en una prueba decisiva –escribía el autor de *Yzur* en un ensayo de 1910–, el sistema de Spinoza, tan famoso como mal conocido, formuló mucho antes de Darwin, de Haeckel y de Spencer la filosofía del transformismo. Su negación de todo designio de finalidad, sustituida por los efectos de una necesidad inconsciente; su declaración de que todo es necesario y eterno; de que la creación como acto voluntario es imposible; de que ni la estructura del universo ni el papel de los órganos en nuestro cuerpo son otra cosa que acomodos sin determinación previa de ninguna voluntad superior –plantan ya en forma determinante las conclusiones filosóficas de los conceptos científicos dominantes ahora: la selección natural; la conservación de la energía; la impersonalidad de los fenómenos; la adaptación al medio...” (82). Este extraño libro de

varo Yunque,<sup>2</sup> Enrique Banchs,<sup>3</sup> Ezequiel Martínez Estrada,<sup>4</sup> José Isaacson (1977) o, más recientemente, Álvaro Abós (1994, 1997), son algunos de esos nombres que encontraron inspiración en el solitario morador del Paviljoensgracht de La Haya. Pero sin dudas el más persistente frecuentador de Spinoza en las letras argentinas fue Jorge Luis Borges: “Me he pasado la vida explorando a Spinoza”, decía en sus últimos años. Durante mucho tiempo Borges reunió material bibliográfico con el objeto de escribir un libro sobre el autor de la *Ética*.<sup>5</sup> De ese proyecto malogrado (“Junté los materiales”, admitió luego, “y descubrí que no podía explicar a otros lo que yo mismo no podía explicarme”) han quedado algunas conferencias, que

---

Lugones recoge un conjunto de materiales reunidos para un curso libre de Estética –que finalmente no se llevó a cabo– solicitado por el Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

2 En un curioso y extenso poema, Yunque establece una contundente inscripción de Spinoza en el linaje revolucionario –operación más bien extraña en 1948–: “Hegel echó a mover tu pensamiento/ Engels y Marx le dieron nueva sangre/ sabio Spinoza pulidor de lentes/ ya te oye el pueblo de Lenin y Stalin” (“Sabio Spinoza...” 11-14).

3 Cfr. un pequeño texto, “De un reloj de Estrasburgo”, originalmente publicado en *La Prensa* el 15 de julio de 1956 (*Prosas* 390-93).

4 Ver el texto de la “Homilía a los estudiantes”, leído en la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca) el 20 de noviembre de 1958 (*Para una revisión de las letras argentinas* 168-77).

5 En una conversación –de octubre de 1973– grabada y transcripta en el volumen de Homenaje a Spinoza del Museo Judío de Buenos Aires, decía Borges: “estoy preparando ahora un trabajo sobre Spinoza, pero como es una obra de mucha responsabilidad por la forma geométrica que dio a su pensamiento –más bien una traba que una ayuda– estoy trabajando con lentitud; por el momento estoy leyendo todo lo que puedo de y sobre Spinoza. Hasta ahora he encontrado que la exposición más clara, más lúcida y más inteligente es la de Alain, aunque también los capítulos sobre Spinoza de la *Historia de la filosofía occidental* de Bertrand Russell, me han ayudado mucho. He leído otros libros inútiles que se limitan a explicar el sistema de Spinoza con el vocabulario y con el orden geométrico de Spinoza, lo cual no es muy útil, de modo que pienso leer toda la bibliografía que le siga, luego la correspondencia y finalmente releer la obra misma de Spinoza. Este libro, bueno, ahora nadie puede hablar del porvenir, creo poder publicarlo a fines del año que viene...” (“El culto rendido por Borges” 49). Otro testimonio de ese libro en preparación lo encontramos un año más tarde, en el anacrónico epílogo a las obras completas publicadas en 1974, donde se transcribe un presunto artículo sobre Borges de la “*Enciclopedia Sudamericana* que se publicará en Santiago de Chile, el año 2074”; allí se lee respecto de este “autor y autodidacta” argentino que “en lo que se refiere a la metafísica, bástenos recordar cierta *Clave de Baruch Spinoza, 1975*” (OC 1143). [Sobre los implícitos de esta última expresión y el desciframiento del juego anacrónico que postula, ver el trabajo de Iván Almeida en *Variaciones Borges* (2000)].

tal vez contienen lo esencial de la lectura del filósofo judío que hace Borges, pero no mitigan la decepción por la inexistencia del libro.

Una indagación sobre el spinozismo de Borges deberá tomar en consideración dos tipos diferentes de textos. En primer lugar aquéllos en los que la referencia a Spinoza es explícita –entre los que se destacan los dos célebres poemas dedicados al filósofo de Ámsterdam, así como tres conferencias, no tan conocidas, que se llevaron a cabo en distintos escenarios de Buenos Aires–<sup>6</sup> y, luego, un conjunto de textos, relatos y poemas, en los que Spinoza no es mencionado pero en los que es posible conjeturar una inspiración spinozista. Este trabajo se propone una indagación parcial, por cuanto tendrá por objeto, principalmente, a los primeros.

Al comienzo de la conferencia de 1981(1993)<sup>7</sup> dice Borges que, además de la *Ética*, leyó o relejó un artículo de Froude –amigo y biógrafo de Carlyle–, el capítulo que Bertrand Russell dedicó a Spinoza en su *Historia de la filosofía occidental*, “el artículo de Renan y el artículo de...” (Borges en la *Escuela Freudiana* 59). Esta interrupción repentina nos hace saber la existencia de otras lecturas que no nos serán reveladas. Sin embargo, una paciente investigación de Laura Rosato y Germán Álvarez atenúa esa reticencia y abre nuevas perspectivas para la pesquisa indiciaria, por cuanto, gracias a las anotaciones que hacía en sus libros, permite detectar en algunas lecturas de Borges la proveniencia de materiales que luego serán usados en relatos y ensayos sin declarar su origen. En anotaciones marginales que constan en algunos de sus libros podemos encontrar asimismo referencias no irrelevantes para el estudio de su comprensión de Spinoza.

Podría afirmarse con cierta plausibilidad que el conocimiento de Spinoza por Borges fue de segunda mano y manifiesta su predilección por las historias de la filosofía; en este caso, además de la ya mencionada *Historia de la filosofía occidental* de Russell, también –según es posible establecer por la colección de sus libros que consta en la Biblioteca– la *Geschichte der Philosophie* de Johannes Hirschberger; la *Histoire de la philosophie* de Émile Brehier; la *Storia della filosofia* de Guido de Ruggiero, obras en cuyos capí-

6 La primera en el Instituto de Intercambio Cultural y Científico Argentino-Israelí (1967); la segunda en la Escuela Freudiana de Buenos Aires en enero de 1981 (1993), y la última en la Sociedad Hebraica de Buenos Aires, el 1 de abril de 1985, publicada póstumamente en el diario *Clarín* (1988).

7 Cuando no se especifica otra referencia, las citas pertenecen siempre a este texto.

tulos sobre Spinoza Borges se detiene con anotaciones diversas. Jamás encontraremos en el autor de la *Historia universal de la infamia* el fetichismo académico relativo a la “fuente”, sino un gusto por las ideas y un interés por la inteligencia de las cosas, en virtud de lo cual la relación del comentario con el texto no tiene la forma de una relación parasitaria. Algunas veces Borges recomienda diferir el disfrute del comentario, como en el caso de la *Divina Comedia*: “He leído libros por la emoción estética que me deparan y he postergado los comentarios y las críticas” [...] Leí muchas veces la *Comedia* en muchas ediciones y pude gozar de los comentarios” (OC 2: 208-09). Otras veces, como se sabe, hace de la obra –con frecuencia desconocida o incluso inexistente– un epifenómeno del comentario, de la “discusión”.

Ahora bien, además de esta confesión parcial de los comentarios consultados, la primera página del texto postula ya tres ideas principales en la comprensión de Spinoza por Borges. La primera tiene que ver con el sentido mismo de su pensamiento: “creo entender esencialmente el sistema de Spinoza, sólo que para mí no es un sistema. Yo diría que se trata más bien de un acto de fe. Es decir, que la filosofía de Spinoza puede ser profesada como una religión, y sin duda él la sintió como una religión” (*Borges en la Escuela Freudiana* 59). Como es sabido, los metafísicos de Tlön consideraban a la metafísica como una rama de la literatura fantástica. En lo esencial, en cuanto religión, el pensamiento de Spinoza pareciera también sucumbir a esta operación.

La segunda idea tiene que ver con la forma: “Hay un hecho que nos aleja de Spinoza y al mismo tiempo hace de él uno de los más grandes, como alguien original... el hecho de que la filosofía esté explicada, como todos ustedes saben, *ordine geometrico* o *more geometrico*, no recuerdo cuál de los dos latines usa él, y ese sistema lo ha hecho famoso, y al mismo tiempo ha hecho que el libro sea menos asequible” (*Borges en la Escuela Freudiana* 59). Poco más adelante Borges menciona una traducción estadounidense que prescinde del aparato geométrico y que, por consiguiente, vuelve más fácil la lectura y nos acerca a la comprensión de la *Ética*. Quizá la fuente de esta reticencia por el método geométrico –respecto del cual ya había indicado un pasaje de Émile Brehier donde se detiene en él (*Brehier Histoire*)– pueda ser identificada en Schopenhauer. En 1941 Borges había leído una edición alemana de *El mundo como voluntad y representación*

(1911 [Rosato & Álvarez 301-02]), y en la guarda posterior de su volumen consta una anotación (“contra Spinoza -96-”<sup>8</sup>) que remite a uno de los pasajes schopenhauerianos en los que la evocación del filósofo holandés es ocasión para la diatriba antihegeliana.

La tercera idea refiere no al pensamiento sino al hombre: “Spinoza, Baruch Spinoza, es una figura patética. De igual modo, digamos, que Alonso Quijano, que Macbeth, que Hamlet, lo vemos así, y eso ciertamente no le hubiera agradado a Spinoza, ya que, si hay un hombre que huyó de lo patético, que fue sensible a lo patético, ese hombre fue Baruch Spinoza” (*Borges en la Escuela Freudiana* 59-60). Ya en el poema de *La moneda de hierro* leemos que “[e]s un judío de tristes ojos” (OC 2: 152). Nada hay en la filosofía de Spinoza que aliente el patetismo, más bien todo lo contrario. Tampoco sus primeros biógrafos, Colerus, Lucas, el artículo de Pierre Bayle (a los que, por lo demás, Borges no alude en ninguna parte) permiten una comprensión “patética” de Spinoza. De los diversos retratos suyos que existen, probablemente la única imagen que lo tuvo por modelo es una miniatura pintada por Hendrick van der Spuyck, artista y amigo que lo hospedó en su casa desde 1670 hasta su muerte en 1677 (actualmente forma parte de la colección Stichting Historische Verzameling van het Huis Orange-Nassau). En ella, en efecto, vemos a alguien inequívocamente triste, por sus ojos pero sobre todo por la boca, que se esfuerza inútilmente para sonreír. Tal vez éste o alguno de los posteriores retratos de Spinoza hayan inspirado en Borges una imagen patética.

Como ha señalado Jacques Damade (1990), Borges omite los aspectos malditos de Spinoza –por lo que tampoco de aquí proviene la adjudica-

8 En ese pasaje escribía Schopenhauer: “Pues la sofística no siempre radica en la forma, sino con frecuencia en la materia, en las premisas y en la indefinición de los conceptos y de su comprensión. Innumerables pruebas de ello se encuentran en *Spinoza*, cuyo método es, desde luego, demostrar a partir de conceptos; véanse, por ejemplo, los miserables sofismas de su *Ethica* IV, proposiciones 29-31, mediante la multivocidad de los oscilantes conceptos *convenire* y *commune habere*. Mas tales cosas no obstan para que todo lo que dijo les valga a los neo-spinozianos de nuestros días como un evangelio. Especialmente divertidos de entre ellos son los hegelianos, de los que todavía existen algunos, con su tradicional veneración a su principio *omnis determinatio est negatio* con el que, conforme al espíritu charlatán de la escuela, hacen un gesto como si tal principio fuera capaz de sacar el mundo de su quicio; pero eso no sirve para nada; pues hasta el más simple comprende que, cuando limito algo con determinaciones, con ello estoy precisamente excluyendo, o sea, negando, lo que está más allá del límite” (*El mundo como voluntad y representación* 119).

ción de patetismo–; jamás alude al carácter herético de su pensamiento, ni al “Spinoza subversivo” que denuncia la impostura de los teólogos y alienta un radicalismo democrático, por todo lo cual fue seguramente el pensador más odiado y denostado de la historia de la filosofía. Antes bien, Borges suscribe la opinión de Russell según la cual Spinoza es el más que-rible de todos los filósofos, y nos dice, en efecto, que “Spinoza tiene que ser sentido como un santo”. El procedimiento por el que Borges convierte al maldito en santo es el mismo en virtud del cual hace del spinozismo una religión. Lo que sin duda atrae poderosamente a Borges –cuya educación fue doblemente religiosa, católica por su linaje criollo y protestante por su linaje inglés– es el Dios de Spinoza, y no sólo por sus implicancias estrictamente religiosas –“he encontrado siempre una dificultad en la fe cristiana, en el judaísmo también. Esa dificultad es la idea de un Dios personal. Hay algo en mí que rechaza esa idea. Spinoza la reemplaza por otra”–, sino también por la dimensión estética que comporta (¿otra vez aquí el brazo largo de la literatura fantástica que hace también de toda religión una forma suya?): “una idea tan vasta que tiene, digamos, hasta un valor estético. Y es la idea del Dios infinito” (*Borges en la Escuela Freudiana* 60).

Es probable que a la base de esta comprensión esté presupuesta la idea de una matriz cabalista en Spinoza. La antigua tradición –de remoto origen leibniziano– que, en contra de las palabras mismas del *Tratado teológico-político*,<sup>9</sup> afirma la existencia de un vínculo secreto entre Spinoza y la Cábala (manifiesto, entre otros textos, en “La muerte y la brújula”), es una de las fuentes de la interpretación del filósofo marrano por su heterodoxo lector argentino. En el libro *Die Elemente der Kabbalah* hay una anotación de Borges (“36: Spinoza y la cábala”) que remite a un pasaje en el que su autor, Erich Bischoff, traza una coincidencia entre Spinoza y la doctrina cabalista de los atributos divinos (Rosato y Álvarez 56); asimismo, una anotación en la *Storia della filosofia* de Guido de Ruggiero, quien menciona como fuentes del pensamiento spinozista diversas especulaciones hebreas acerca de la divinidad provenientes de Saadía, Maimónides, Gersónides, Crescas y “las doctrinas propiamente panteístas de la Cábala: por ejemplo, el *Libro del Zohar*, donde se habla de la eternidad del mundo, de la necesidad causal del principio activo, inmanente al universo, del

9 “He leído también, e incluso he conocido a algunos cabalistas, aficionados a la broma, pero jamás he logrado admirar lo suficiente su locura” (*Tratado teológico-político* 248).

absorbimiento final de los seres en la sustancia de la que emanaron” (De Ruggiero 293).

En la conferencia de 1977 sobre la Cábala –una de las *Siete noches*– sostiene Borges que el “valor numérico” que la Cábala atribuye a las letras, la “criptografía” cabalística que considera a la *Escritura* como un “texto absoluto” y cifrado es posterior e independiente de la doctrina propiamente dicha, como el orden geométrico lo es respecto de la estricta filosofía spinozista: “Sospecho que la doctrina [cabalística] fue anterior al *modus operandi*. Sospecho que ocurre con la Cábala lo que ocurre con Spinoza: el orden geométrico fue posterior” (*Siete noches* 131). Inesencialidad del método, panteísmo, impersonalidad de Dios e infinito son los puntos comunes de Spinoza y la tradición cabalista.<sup>10</sup>

El infinito Dios de Spinoza es un Dios dotado de infinitos atributos, o de atributos infinitos, o ambas cosas. La expresión *infinitis attributis* puede ser y ha sido comprendida de maneras diferentes. La definición de Spinoza dice así: “Por Dios entiendo un ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos [*substantiam constantem infinitis attributis*], cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (E, I, 6, expl.). ¿El infinito que califica a los atributos es un infinito numérico o bien una infinidad intensiva? Si este último fuera el caso podríamos invertir los vocablos y en lugar de decir “una sustancia que consta de infinitos atributos”, decir “una sustancia que consta de atributos infinitos”; esto es, se trataría de un infinito cualitativo y, numéricamente considerados, los atributos no tendrían por qué ser más que los dos que son revelados a los hombres. Si, por el contrario, “infinito” significa aquí innumerabilidad, multitud sin término, entonces ellos sólo pueden ser intencionados verbalmente o deducidos lógicamente, pero no conocidos, ni tan siquiera imaginados.<sup>11</sup> Como la mayor parte de las interpretaciones y traducciones, Borges piensa a los atributos de la sustancia como innumerables, pero respecto a los dos atributos de los que participa el hombre realiza una

10 “[C]omo yo no he podido creer nunca en un dios personal, la idea de ese vasto Dios impersonal –creo que se llama *En-Sof* ¿no?– de la Cábala, eso me ha fascinado y eso lo he encontrado naturalmente ahí... y en Spinoza también, ¿no?, y en el panteísmo en general, y en Schopenhauer también, y en Samuel Butler, y en la idea de *life's force* de Bernard Shaw, y en el *élan vital* de Bergson. Todo eso deriva de una misma fuente” (Alazraki 171).

11 Para el problema del infinito en Spinoza, cf. Cristofolini cap. I y II.

equivalencia, o más bien un desplazamiento, una torcedura que no resulta insignificante ni carece de consecuencias. “Spinoza”, dice Borges, “declara que sólo conocemos dos de esos atributos, y esos atributos son la extensión y la conciencia. O, buscando palabras sinónimas, serían el espacio y el tiempo”. En realidad, el nombre de los atributos es *Extensio* y *Cogitatio*, extensión y pensamiento, pero no “conciencia”. Ésta, más bien, es un *modo* existente en el atributo pensamiento, nunca el atributo mismo. De cualquier manera, la torcedura no radica tanto en esta postulación de la conciencia como atributo, sino en la sinonimia operada a continuación: “O, buscando palabras sinónimas, serían el espacio y el tiempo”. Esta identificación del atributo pensamiento con el tiempo ya había sido propuesta en un texto temprano, donde el espacio mismo es considerado como una forma del tiempo.

Creo delusoria la oposición –leemos en “La penúltima versión de la realidad” (1928)– entre los dos conceptos incontrastables de espacio y de tiempo. Me consta que la genealogía de esta equivocación es ilustre y que entre sus mayores está el nombre magistral de Spinoza, que dio a su indiferente divinidad –*Deus sive natura*– los atributos de pensamiento (vale decir, de tiempo sentido) y de extensión (vale decir, de espacio). Pienso que para un buen idealismo, el espacio no es sino una de las formas que integran la cargada fluencia del tiempo. (OC 200)

Considerado en sentido estricto, sin embargo, el tiempo es una forma de la imaginación que no corresponde a nada real. Más aún: en la misma página de la conferencia donde son equiparados *Cogitatio* y tiempo, Borges reconoce sin ninguna dificultad el carácter ilusorio de la temporalidad, pues –dice– “Spinoza condena por eso la esperanza y el temor. Porque se refieren a cosas futuras, no hay razón para aceptar la ilusión del tiempo” (OC 200). Pareciera que las dos cosas son posibles a la vez, que el hecho de que el atributo divino sea llamado tiempo no impide que éste sea considerado ilusorio.

La conversión del atributo pensamiento y del espacio (por consiguiente, según la peculiar manera de interpretarlo que tiene Borges, también del atributo extensión) al tiempo reconduce la reflexión spinozista a ser algo que ella no es: una reflexión sobre el tiempo, según una singular equivalencia entre ser y tiempo, *Deus sive natura sive tempus*.



Así, dos son las nociones centrales en la comprensión de Spinoza por el autor de “El Aleph”: la noción de tiempo y, como vimos antes, la de infinito. Es decir, nos hallamos ya en pleno universo de Borges. Más aún, “pensamiento (vale decir, tiempo sentido)”; no sólo, por tanto, tiempo como tiempo indiferente, homogéneo, unitario: “tiempo *sentido*”. Si el atributo pensamiento –que, según la definición 6 de la *Ética*, “expresa una esencia eterna e infinita”– es “tiempo sentido”, entonces también lo es la eternidad. No, por consiguiente, una eternidad lógica, depurada de imaginación, sino una eternidad temporal, vivida: “Sé que en la eternidad perdura y arde/ Lo mucho y lo precioso que he perdido:/ Esa fragua, esa luna y esa tarde” (OC 928). Tal perduración lo es, además, en infinitos mundos que no podemos siquiera intuir ni concebir. Si golpeo con el bastón –dice Borges– esto sucede también en innumerables realidades que Spinoza llamó atributos; “es decir, habría un número infinito de universos paralelos” de los que conocemos solamente dos. Nada nos impide, sin embargo, imaginar criaturas que participan de tres o más de estos universos. O bien –como lo hace Borges–, a la inversa, concebir seres que prescindan del conocimiento del mundo extenso:

en cuanto a mí, yo me creo capaz de imaginar un mundo sin espacio. No sé si ustedes pueden hacerlo. Un mundo en el que hubiera un número infinito, por qué no, infinito de individuos, conciencias, y esas conciencias pudieran expresarse por medio de música, por medio de palabras. Todo esto podría existir y no tendría por qué haber espacio. (*Borges en la Escuela Freudiana* 65)

Esta misma perplejidad le fue planteada a Spinoza por un amigo suyo alemán llamado Schuller, el único de sus amigos que estuvo junto a él en el momento de su muerte. En una carta de 1675, Schuller solicita a Spinoza lo siguiente:

si le agradaría a su señoría convencernos, con una demostración ostensiva y no con una reducción al absurdo, que nosotros no podemos conocer más atributos de Dios que el pensamiento y la extensión, y si, además, se sigue de ahí que las criaturas que constan de otros atributos no podrían, por el contrario, concebir extensión alguna; ya que, de ser así, parece que existirían tantos mundos cuantos son los atributos de Dios. Por ejemplo, la misma dimensión que tiene, por así decirlo, nuestro mundo de la extensión, la tendrían también los mundos que constan de otros atributos; y así como nosotros no percibimos más que la extensión, fuera del pensamien-

to, así las criaturas de aquellos mundos no deberían percibir nada más que el atributo de su mundo y el pensamiento. (*Correspondencia* 347-48)

Este imaginario de inspiración spinozista del que participa Borges significa entre otras cosas que hay una infinidad de maneras en las que cada hecho puede suceder, y efectivamente sucede. Cada acontecimiento es múltiple, puntualmente infinito y, por consiguiente, inconcebible en su totalidad. Lo importante aquí es que estas infinitas realidades por las que están constituidas todas las cosas, son realidades o mundos superpuestos en el tiempo, o, más bien, el tiempo es sólo uno de ellos. En el instante exacto en el que una cosa ocurre bajo la forma del tiempo se desencadenan otros mundos que no son el tiempo. Esto es importante porque, en general, Borges privilegia una idea de mundos posibles y una idea de infinito que difieren y acaso se oponen a la anterior. Se trata del tiempo, sólo del tiempo, de una temporalidad que se bifurca perpetuamente hacia innumerables futuros:

*El jardín de los senderos que se bifurcan* es una imagen incompleta, pero no falsa, del universo tal como lo concebía Ts'ui Pen. A diferencia de Newton y de Schopenhauer, su antepasado no creía en un tiempo uniforme, absoluto. Creía en infinitas series de tiempo, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca *todas* las posibilidades. No existimos en la mayoría de esos tiempos; en algunos existe usted y no yo; en otros yo, no usted; en otros, los dos. En éste, que un favorable azar me depara, usted ha llegado a mi casa; en otro, usted, al atravesar el jardín, me ha encontrado muerto... (*OC* 479)

Esta ficción de un tiempo en el que cada instante es origen de infinitas líneas de tiempo que, por tanto, constituyen un universo en el que todo lo que puede suceder sucede de manera indefectible en alguna de las series, presumiblemente fue inspirada por el escritor inglés Olaf Stapledon, quien, unos pocos años antes, había escrito en *Star Maker* (1937) –fragmento que se incluye en la *Antología de la literatura fantástica* de 1940–:

En un cosmos inconcebiblemente complejo, cada vez que las criaturas se enfrentaban con diversas alternativas, no elegían una sino todas, creando de este modo muchas historias universales del cosmos. Ya que en ese mundo había muchas criaturas y que cada una de ellas estaba continuamente ante muchas alternativas, las combinaciones de esos procesos eran

innumerables y a cada instante ese universo se ramificaba infinitamente en otros universos, y estos, en otros a su vez. (*Antología* 397)

Se trata claramente de dos modelos diferentes, por cuanto en la metáfora del jardín de los senderos que se bifurcan los mundos son concatenaciones independientes de acontecimientos y el tiempo es concebido como máquina de multiplicar, y en todo caso como materia única de todo mundo posible-real; en el “paralelismo” spinozista, por el contrario, no existe ninguno de los infinitos mundos posibles-reales, ningún atributo, en el que no suceda cada cosa que sucede en todos los demás. Esos múltiples universos son múltiples maneras de darse las mismas cosas. No es posible imaginar que en alguno de esos orbes repercute el golpe del bastón y en los otros no.

A su vez, el golpe del bastón –como cualquier otro hecho– es el centro del mundo, un mundo desjerarquizado y abierto. Sorprende que el nombre de Spinoza no haya sido incluido en *La esfera de Pascal*, texto en el que Borges trae la historia de una metáfora, la esfera, una cierta esfera, con la que desde Jenófanes hasta Pascal se ha buscado representar el universo.<sup>12</sup> Encontramos en esa página los nombres de Empédocles, Hermes Trimegisto, la geometría mística de Alain de Lille –o Alano de Insulis– según la cual “Dios es una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna” –idea que estaba ya presente en el Maestro Eckart y que Nicolás de Cusa (a quien Borges pone en vinculación con Spinoza en una breve anotación en un libro de Martin Buber<sup>13</sup>) reformulará diciendo: *omnia ubique*. Finalmente Giordano Bruno y Pascal, que retoca apenas pero decisivamente la fórmula de Alanus, y en una primera versión escribe: “La

12 Otra omisión extraña –puesto que había sido mencionado por Borges en la *Historia de la eternidad*– es el nombre de August Blanqui, quien en la primera página de *La eternidad por los astros* cita el pasaje de Pascal y lo enmienda: “Dijo Pascal en su magnificencia de lenguaje: ‘El universo es un círculo cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna’. ¿Existe imagen más atrapante del infinito? Digamos, de acuerdo con él y siendo más precisos todavía: el universo es una esfera cuyo centro está en todas partes y su superficie en ninguna” (Blanqui 29).

13 Esa anotación en papel guarda posterior dice “336: alles was ist wünscht in Ewigkeit... Cf Spinoza, 91” y remite a Martin Buber (*Dialogisches Leben* 336). La alusión de Buber al deseo de toda cosa de seguir siendo eternamente lo que es según la filosofía cusana, es aquí confrontada por Borges con la proposición XXI de *Ética* I [“Todas las cosas que se siguen de la naturaleza absoluta de un atributo de Dios, debieron existir siempre y ser infinitas, esto es, son eternas e infinitas, en virtud del mismo atributo”].

naturaleza es una esfera espantosa [*effroyable*, vocablo que luego será sustituido por “infinita”], cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna”.<sup>14</sup> Spinoza podría haber formado parte de la historia de esta metáfora, sólo que, a diferencia de Pascal, su *amor mundi* le habría impedido concebir la esfera como *effroyable*. No obstante, Borges no adscribe el universo de Spinoza a la metáfora de la esfera, sino a la del laberinto:

He divisado, desde las definiciones, axiomas, proposiciones y corolarios, la infinita sustancia de Spinoza, que consta de infinitos atributos, entre los cuales están el espacio y el tiempo, de suerte que si pronunciamos o pensamos una palabra, ocurren paralelamente infinitos hechos en infinitos orbes inconcebibles. En ese delicado laberinto no me fue dado penetrar. (OC 2: 338)

O también: “Las manos y el espacio de Jacinto/ Que palidece en el confín del Ghetto/ Casi no existen para el hombre quieto/ Que está soñando un claro laberinto” (OC 930).

La recurrencia con la que Borges invita a prescindir del método geométrico (a pesar de que “Spinoza dedicó su vida a ser digno de ese sistema que él llamó *more geometrico*”) es similar a la insistencia en que lo decisivo es la persona de Spinoza. Este aspecto implica no sólo una manera específica de leer, de leer la filosofía, sino también algo que está en el corazón mismo de esta práctica, y que es un cierto ejercicio de la amistad, inescindible del pensamiento y de la literatura.

Todo lector de Spinoza –dice Borges inmediatamente después de que confiesa haber sido derrotado por el método geométrico– ha sentido algo que no le hubiera interesado a Spinoza, es decir la presencia personal de Spinoza [...] creo que todos tenemos que deplorar no haberlo conocido personalmente, no haber conocido, por lo menos en mi caso, a Berkeley, a Montaigne, yo siento no haberlos conocido personalmente, y me sucede

14 Entre los libros donados a la Biblioteca Nacional encontramos tres referencias de las que Borges toma la idea de la esfera mística: un estudio sobre Giordano Bruno de Augusto Guzzo [*Giordano Bruno* (I Filosofi, 6), Garzanti, Milano, 1944, p. 132, donde se citan las palabras de Teófilo en *De la causa principio e uno V*]; una edición inglesa de *Gargantúa y Pantagruel* [François Rabelais, *The Lives, Heroic Deeds and Sayings of Gargantua and his Son Pantagruel*, 3 volúmenes (The World’s Classics, 412), traducción de Thomas Urquhart y Peter Le Motreux, Oxford University Press, London, 1940]; y la segunda parte de la historia de la filosofía de Guido de Ruggiero [*Storia della filosofia, parte seconda. La filosofia del Cristianesimo v. 2. Dalla Patristica alla Scolastica*, op. cit.]. Ver Rosato & Álvarez, 69-70 y 268-71.

lo mismo con Spinoza, y creo que a todos los hombres le pasará lo mismo.  
(*Borges en la Escuela Freudiana* 68-69)

Hay algo esencial que Borges capta, cierta extraña sintonía entre una política suya de la lectura y una lectura spinozista de la política, una y otra animadas por una práctica de la amistad. “Spinoza quiso convencernos de la verdad de su sistema, sin embargo hoy pensamos en Spinoza y pensamos en él como en un querido amigo que nos hemos perdido, que no hemos tenido la suerte de conocer o que no nos ha conocido a nosotros. Una forma perfecta de la amistad la de él” (*Borges en la Escuela Freudiana* 71-72).<sup>15</sup> La operación que lleva de la geometría a la existencia, del sistema a la amistad, del spinozismo a Baruch Spinoza, es decir, el interés por la existencia amistosa de un hombre del siglo XVII llamado Baruch, se hace ya explícita en los poemas que llevan su nombre. Hacedor de cristales o labrador de Dios, Spinoza, Baruch Spinoza; se invoca en ellos sus “manos”, sus “ojos”, su “piel”, su “enfermedad”. Inútil resultará el conjuro de aquel profesor escocés –en el relato “Tigres azules”– que bajo una circunstancia de fiebre, temor y pesadilla repite las definiciones y axiomas de la *Ética* (OC 2: 384).

El primer poema que Borges dedicó al filósofo de Ámsterdam (“Spinoza”) se halla incluido en *El otro, el mismo* (1964):

Las traslúcidas manos del judío  
Labran en la penumbra los cristales  
Y la tarde que muere es miedo y frío.  
(Las tardes a las tardes son iguales).

El filósofo es allí un labrador de cristales, el soñador de un laberinto, un cartógrafo. La tarde es miedo y tal vez, a diferencia de la fama y del amor, el miedo turba. La palabra “mapa” resultará central en los últimos tres versos:

Libre de la metáfora y el mito  
Labra un arduo cristal: el infinito  
Mapa de Aquel que es todas Sus estrellas.

---

15 Poco estudiado en Spinoza, el concepto de amistad es –aunque no aparezca más de cuatro o cinco veces– uno de los conceptos decisivos del libro IV de la *Ética* y, en cuanto a lo estrictamente político, marca una diferencia esencial entre el spinozismo y el pensamiento de Hobbes (para el cual la figura de la amistad carece de cualquier entidad política).

Un mapa es, inequívocamente, una metáfora; sin embargo, quien sueña y labra lo hace aquí “libre de la metáfora”. Acaso la palabra “infinito” resuelve la dificultad, pues un mapa infinito del infinito no es ya una metáfora. En un enigmático texto de *El hacedor* (1960) Borges adjudica a un libro imaginario llamado *Viajes de los varones prudentes*, presuntamente publicado en Lérida en 1658 (año en el que, casualmente, Spinoza redactaba una especie de borrador de la *Ética* que sería titulado *Breve tratado sobre Dios, el hombre y la felicidad*), el relato de un Imperio en el que el arte de la cartografía producía mapas desmesurados hasta finalmente lograr un mapa del Imperio que tenía el tamaño del Imperio y coincidía con él. Un mapa “inútil” que las generaciones posteriores encomendaron a las inclemencias del tiempo (OC 847).

Este texto –“Del rigor en la ciencia”– nos habla también de una cartografía libre de la metáfora, como conviene al rigor y a la ciencia. Sin embargo, se trata claramente de dos cartografías distintas. No nos detendremos –aunque lo merezca– en un comentario de este célebre escrito, que tal vez denota no tanto una concepción de la geografía como una teoría de la historia. La *Ética*, “infinito mapa de Aquel que es todas Sus estrellas”, y el mapa del Imperio que tiene el tamaño del Imperio se contraponen radicalmente, y esta contraposición alcanza su evidencia mayor a partir de nuestra modernidad consumada como las “Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y mendigos”.

¿En qué consiste el mapa spinozista, un mapa libre de la metáfora, infinito, pero libre al mismo tiempo del “rigor de la ciencia” y de la representación? En un ensayo de *Critique et clinique* (1993), dice Deleuze que la *Ética* consta de un “libro de agua” (definiciones, axiomas, postulados, demostraciones y corolarios), un “libro de fuego” (los escolios) y un “libro de aire” (la Parte V) (Deleuze 172-88). Quizás la *Ética* pueda ser también leída, interrogada y concebida como un *libro de arena*. En el relato homónimo de Borges, leemos: “Su poseedor [...] me dijo que el libro se llamaba Libro de Arena, porque ni el libro ni la arena tienen principio ni fin” (*El libro de arena* 97). ¿Por qué extraña asociación Borges comienza su historia del libro infinito connotando a Spinoza? “La línea consta de un número infinito de puntos; el plano, de un número infinito de líneas; el volumen, de un número infinito de planos; el hipervolumen, de un número infinito de volúmenes... No, decididamente no es éste, *more geometrico*, el mejor

modo de iniciar mi relato” (*El libro de arena* 95). ¿Por qué intentar dar comienzo a la narración según el more geometrico? ¿Acaso quiere Borges tomar prestada la manera de ese otro gran libro infinito, ese otro libro de arena geoméricamente narrado, la *Ética*, libro sin principio ni fin, libro que se puede empezar a leer por cualquiera de sus páginas, libro que, como la esfera mística de Alain de Lille y de Pascal, tiene su centro en todas partes? Podemos comenzar a leer la *Ética* por cualquier parte, y, al mismo tiempo –tal vez una cosa por la otra–, nadie puede abrir dos veces las mismas páginas (basta pensar en las innumerables interpretaciones distintas a que ha dado lugar). El libro que este relato concibe es llamado por su poseedor “libro de arena” porque, como la arena, no tiene principio ni tiene fin. Tampoco lo tienen las estrellas: la *Ética*, libro de estrellas, “infinito/ Mapa de Aquel que es todas Sus estrellas”.

El otro poema sobre Spinoza, acaso una variación del primero, forma parte de *La moneda de hierro* (1976) y “se llama ‘Baruch Spinoza’, para diferenciarlo del anterior, pero son muy parecidos, más o menos análogos pero con palabras distintas” (*Borges en la Escuela Freudiana* 83). La sugestiva visualidad de sus cuatro primeros versos hace pensar en un interior holandés del siglo XVII:

Bruma de oro. El Occidente alumbra  
 La ventana. El asiduo manuscrito  
 Aguarda ya cargado de infinito.  
 Alguien engendra a Dios en la penumbra. (OC 2: 151)

Más concretamente, es la descripción exacta de una pequeña tela que Rembrandt pintó alrededor de 1630 –actualmente en el *National Museum* de Estocolmo– y a la que llamó *Estudioso leyendo*. Podemos ver allí, en efecto, un intenso resplandor en la ventana –cuya hoja está abierta– y a alguien, un hombre, sentado ya casi en la penumbra de la sala frente a un gran libro, que puede ser un manuscrito. Rembrandt pintó al menos otras dos versiones de este cuadro; a una la llamó *Estudioso meditando*, se encuentra actualmente en el Louvre, en tanto que a la otra, que puede verse en el Rijkmuseum de Ámsterdam, la denominó *Jeremías prevé la destrucción de Jerusalén*. Resulta difícil concebir que Borges haya escrito aquellos versos sin la memoria de alguna de las telas de Rembrandt. Una segunda estación del poema radica en la oposición entre geometría y enfermedad:

No importa. El hechicero insiste y labra  
A Dios con geometría delicada;  
desde su enfermedad, desde su nada.

Antes habíamos leído:

Lo lleva el tiempo como lleva el río  
Una hoja el agua que declina.  
No importa... (OC 3: 151)

170

Diego Tatián

Geometría, delicada geometría para anteponer al tiempo; tal vez la imaginación geométrica sea la manera spinozista, o, mejor, la forma hallada por Baruch Spinoza para perseverar en el ser. Acaso sólo superficialmente la geometría de Spinoza pueda concebirse como universalidad, objetividad y desinterés, facultades que no comparecen en la “enfermedad”; antes bien, quizá la geometría sea una manera de no morir. Más precisamente, de sentir y experimentar que somos, en fin, no tanto inmortales –un yo, un sujeto que se perpetúa en el tiempo–, sino eternos (“*sentimus, experimurque, nos aeternos esse*”). Una eternidad no tocada por la enfermedad, ni por la esperanza, ni por el tiempo, y que alcanza su concreción ética mayor en lo que los latinos llamaron *amor fati*, el amor de lo que es, el amor del destino. “Incluso”, dice Borges, “amar nuestras enfermedades”. El *amor fati* de Spinoza hace posible la geometría desde la enfermedad; desde la nada, el amor del mundo del que se es parte y en el que nada sobra, la generosidad más alta, motivo último de toda ética y de toda “religión” –comprendemos ahora la adjudicación de esta palabra al *more geometrico*–, y que se recoge en el relato más profundamente spinozista de cuantos haya escrito Borges, “El congreso”. El amor más pródigo puesto que nada espera (“El más pródigo amor le fue otorgado,/ El amor que no espera ser amado”, [OC 2 151]): anulación del temor y la esperanza en favor de un ejercicio de la generosidad, de una ética del don en la que la felicidad no es el premio a la virtud porque los premios, como los castigos, huelgan –y con ellos la vanagloria y el remordimiento (“Mitologías del odio” 61).

50. Felices los amados y los amantes y los que pueden prescindir del amor.

51. Felices los felices. (OC 1012)



## OBRAS CITADAS

- Abós, Álvaro. “La alegría sin fin”. *Merece lo que sueñas*. Alcalá de Henares: Alcalá Editores, 1994. 35-39.
- . “Hola Spinoza, soy Borges”. *El cuarteto de Buenos Aires*. Buenos Aires: Colihue, 1997. 61-68.
- Alazraki, Jaime. “Conversación con Borges sobre la Cábala. Entrevista inédita de 1971”. *Variaciones Borges* 3 (1997): 163-76.
- Almeida, Ivan. “Borges en clave de Spinoza”. *Variaciones Borges* 9 (2000): 163-76.
- Banchs, Enrique. *Prosas*. Buenos Aires: Academia Argentina de Letras, 1983.
- Blanqui, August. *La eternidad por los astros*. Buenos Aires: Colihue, 2002.
- Borges, Jorge Luis. *Borges en la Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Buenos Aires: Agalma, 1993.
- . “El culto rendido por Borges” (grabación). AA.VV. *Homenaje a Baruch Spinoza*. Museo Judío de Buenos Aires, 1976.
- . “El labrador de infinitos”. *Clarín*, 27 de octubre de 1988.
- . *El libro de arena*. Madrid: Alianza, 1980.
- . “Mitologías del odio”. *Textos recobrados. 1931-1955*. Buenos Aires: Emeché, 2001. 57-61. [originalmente publicado en el diario *Crítica*, Buenos Aires, 29 de septiembre de 1933].
- . *Obras completas*. Buenos Aires: Emeché, 1974.
- . *Obras completas (1975-1985)*. Vol. 2. Buenos Aires: Emeché, 1989.
- . *Siete noches*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- . “Spinoza”. *Conferencias de Jorge Luis Borges en el I.I.C.C.A.I.* Buenos Aires: Instituto de Intercambio Cultural y Científico Argentino-Israelí, 1967. 17-29.
- Borges, Jorge Luis, Ocampo, Silvina y Bioy Casares, Adolfo. *Antología de la literatura fantástica*. Buenos Aires: Sudamericana, 1965.

- Brehier, Émile. *Histoire de la philosophie* v. 2. *La philosophie moderne, première partie XVII et XVIII siècles*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1934.
- Buber, Martin. *Dialogisches Leben*. Zürich: Gregor Müller Verlag, 1947.
- Cristofolini, Paolo. *La scienza intuitiva di Spinoza*. Napoli: Morano, 1987.
- Damade, Jacques. “Le saint et l’hérétique. Borges et Spinoza”. *Spinoza au XX siècle*. Ed. Olivier Bloch. Paris: Presses Universitaires de France, 1990. 483-92.
- Deleuze, Gilles. “Spinoza et les trois Ethiques”. *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 1993. 172-87. [“Spinoza y las tres Éticas”. *Nombres* 4 (1994)].
- De Ruggiero, Guido. *Storia della filosofia, parte quarta. La filosofia moderna I. L’età Cartesiana*. 4° ed. 3 vol. Bari: Gius, Laterza & Figli, 1946.
- Gerchunoff, Alberto. *Los amores de Spinoza*. Buenos Aires: Babel, 1932.
- Isaacson, José. *Cuaderno Spinoza*. Buenos Aires: Corregidor, 1977.
- Lugones, Leopoldo. *Prometeo*. Buenos Aires: Otero, 1910.
- Martínez Estrada, Ezequiel. *Para una revisión de las letras argentinas*. Buenos Aires: Losada, 1967.
- Peters, John Durham. “Resemblance made absolutely exact: Borges and Royce on Maps and Media”. *Variaciones Borges* 25 (2008). 1-23
- Rosato, Laura & Álvarez, Germán. *Borges, libros y lecturas. Catálogo de la colección Jorge Luis Borges en la Biblioteca Nacional*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2010.
- Schopenhauer, Arthur. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke v 2. Die Welt als Wille und Vorstellung*. Deussen, Paul ed., München: R. Pieper & co., 1911.
- . *El mundo como voluntad y representación*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2003.
- Spinoza, Baruch. *Correspondencia*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza. 1988.
- . *Ética*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Editora Nacional, 1984.
- . *Tratado teológico-político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986.
- Yunque, Álvaro. “Sabio Spinoza...”. *Judaica* 169-170 (1948): 11-14.