

Silvia Magnavacca

Il Dio dell'Eriugena

Il nome di Giovanni Scoto Eriugena appare più volte, nell'intera opera di Borges. Infatti, insieme a Guglielmo d'Ockahm e forse Agostino, è uno dei filosofi medievali, nell'accezione ampia di quest'ultimo termine, più citati dallo scrittore argentino. A ogni modo, al di là delle citazioni, è palese l'attrazione che il pensiero eriugeniano esercitò su di lui. Occorre domandarsi, dunque, quali siano stati gli aspetti della filosofia dell'Eriugena con cui Borges è in sintonia. Come si sa, ogni lettore - e Borges è stato, innanzitutto, un grande lettore - completa e riscrive, a partire dal contesto dei propri interessi, il senso di ciò che legge [1]. È indubbio che l'atteggiamento borgesiano nell'accostarsi ai testi, particolarmente quelli filosofici, è originale e autonomo. Non si è mai avvicinato a un'opera filosofica con l'ansia dell'erudizione precisa, bensì spinto dalla necessità di trovare una chiave per decifrare l'universo. In queste pagine quindi intendiamo mettere a fuoco come il poeta interpretò la concezione eriugeniana di Dio e del mondo per capire quale sia stato *l'Eriugena di Borges*.

La traccia più chiara al riguardo si può trovare forse in una poesia dell'inizio degli anni sessanta che appartiene a *L'Artefice*: "In memoriam A. R.". Borges la scrive come omaggio a un amico, il poeta e saggiautore Alfonso Reyes [2]. Quest'amicizia ebbe inizio mentre Reyes era diplomatico a Buenos Aires. Borges usava andare a trovarlo ogni settimana nell'ambasciata del Messico. Del resto, lo riteneva uno dei suoi maestri in materia stilistica. Grato al destino che gli concesse di alleggerire il suo peso con l'amicizia del messicano, Borges scrive:

*Il vago caso o le precise leggi / preposte a questo sogno,
l'universo, / fecero sì che dividessi un terso / tratto di strada
con Alfonso Reyes. [3]*

Si pone così, in primo luogo, quella che per Borges e per tanti altri è la più fondamentale questione metafisica, cioè, se l'universo

sia determinato da un'economia assoluta o se al contrario ubbidisca soltanto al caso. In ambedue le possibilità, si tratta, tuttavia, di un sogno da decifrare. Per il poeta, soltanto in questa decifrazione si fonda il senso di ciò che chiamiamo *il reale*.

Poco tempo fa è andata all'asta un'opera inedita di Borges: *La biblioteca di Robinson*. Vi si riprende l'antica domanda sul libro o sui pochi libri che si porterebbero su un'isola deserta. L'idea centrale di quest'opera rispecchia l'opzione borgesiana: un testo di matematica, uno di metafisica e uno di storia. La scelta non può stupire: dal punto di vista dello scrittore argentino, il genere dei due primi libri, qualunque ne fosse il titolo, confermerebbe l'ipotesi sulle leggi precise dell'universo; quello del terzo, invece, l'altra sua ipotesi sul *vago caso*.

La decifrazione dell'universo spiega, dunque, sia il valore che per Borges ha la storia - anzi, le storie, soprattutto in quanto manifestazioni di archetipi umani - sia il suo interesse per la matematica e, specialmente, il fascino che su di lui ebbe la metafisica. Il Nostro stima in modo particolare la metafisica intrisa di teologia, come si trova appunto negli autori medievali. Pur considerandola un audace gioco di specchi, la metafisica per Borges ci consegna un'immagine dell'universo regolato *in se*; lo fa diventare, quindi, un sogno strano poiché coerente. Perciò, in questa poesia in memoria di Alfonso Reyes, dice che questi, dopo aver indugiato entro i giardini del Marino,

*più propriamente, preferì i giardini / della meditazione, ove
Porfirio / eresse in faccia alle ombre e al delirio / l'Albero del
Principio e delle Fini. [4]*

Nell'omaggio a Reyes s'inserisce così la logica porfiriana che crea l'illusione della conoscenza sgombrando le tenebre e opponendosi al delirio. Questa logica è, dunque, un tentativo di decifrare le leggi che si suppone presiedano alla struttura del reale. Eppure, questo momento del poema non fa che indicare che l'amico preferì al fitto barocco del Marino una certa forma lineare di chiarezza: quella dell'articolazione verticale di generi, specie e differenze specifiche.

Ma fatto sta che questa logica è solo uno dei modi di fantasticare con una possibile struttura dell'universo, cioè, borgesianamente, di far metafisica. Secondo questo modo, Aristotele avrebbe sognato un universo popolato di sostanze coi loro rispettivi accidenti. Le sentenze che esprimono l'universo così concepito - ad esempio, *Questa foglia è gialla* - non ammettono la contraddizione, anzi l'escludono esplicitamente. Borges si rifiuta di accettare quest'esclusione, certamente non solo per la sua condizione di poeta, bensì per le sue indagini sul problema della conoscenza e del linguaggio [5]. Perciò, in un altro testo, si domanda quale tipo di sentenza costruirà una mente assoluta:

Considerai che anche nei linguaggi umani non c'è proposizione che non implichi l'universo intero; dire la tigre è dire le tigri che la generarono, i cervi e le testuggini che divorò, il pascolo di cui si alimentarono i cervi, la terra che fu madre del pascolo, il cielo che dette luce alla terra. Considerai che nel linguaggio di un dio ogni parola deve enunciare questa infinita concatenazione dei fatti [...] Un Dio - rifletti - deve dire solo una parola, e in quella parola la pienezza. [6]

Su questa linea di pienezza proseguono le strofe successive nel poema dedicato all'amico:

*Reyes, la minuziosa provvidenza / che amministra col prodigo
anche il parco / a noi dette il settore oppure l'arco, / ma a te
totale la circonferenza. [7]*

Spunta qui una delle ossessioni borgesiane: l'annichilazione di ciò che è specifico, in qualche modo parziale, di ciò che è particolare con tutta la sua limitazione e negatività, per affermare invece il suo ricupero in una totalità deificata. In realtà, Borges dichiara di ammirare in Alfonso Reyes ciò cui ambisce per se stesso e per l'universo. Dato

questo punto di vista, l'allusione al filosofo irlandese è d'uopo:

come il Dio dell'Erigena, volesti / esser nessuno per essere tutti.

[8]

Il recupero di elementi dissimili, contrari e persino contraddittori, la loro *assumptio* nell'assoluto è uno dei *tópoi* in Borges, riscontrabile, come ha notato Riccardo Piglia, anche nell'aspetto formale della sua letteratura [9].

Ciò che Borges cerca è, dunque, un Dio che nel suo assorto carattere di assoluto contenga tutta la realtà, cancellando in essa le contraddizioni e risolvendo in se stesso la molteplicità che, invece, dilania il cuore e la mente degli uomini. Era quindi inevitabile il suo incontro col Dio dell'Erigena. Dato che il poeta non ha mai nascosto il suo scetticismo sullo spessore di ciò che s'intende come *reale*, è completamente indifferente alle eventuali prove di realtà che quel Dio possa offrire alla fragile capacità d'argomentazione degli uomini. Apparire come risultato di ciò che loro chiamano *finzione* non modifica il suo carattere divino, specie, se quel Dio si rivela, come nell'Irlandese, la chiave per decifrare l'universo [10].

Borges confessa di aver compilato, in una certa occasione, un'antologia della letteratura fantastica e si rimprovera appunto di non aver incluso in essa *gli insospettati e massimi maestri di quel genere. Parmenide, Platone, Giovanni Scoto Erigena, Alberto Magno, Spinoza...* [11]. La linea di continuità che Borges traccia fra questi nomi è data, soprattutto, dal fatto che tutti hanno disegnato ardue teorie su un Essere che perdura fuori del tempo, che tutti hanno collaborato alla graduale invenzione di Dio, una creazione che egli dichiara di venerare.

Certamente, non si tratta di una finzione morta. In una Introduzione del 1953 alla *Storia dell'eternità*, scritta quasi due decenni prima, Borges corregge:

All'inizio parlo della filosofia platonica [...] Non so come mai ho potuto paragonare le forme di Platone a 'immobili pezzi da

museo'; come mai non ho sentito, leggendo Scoto Erigena e Schopenhauer, che queste forme sono vive, potenti e organiche [...] Come mai non ho intuito che l'eternità, anelata con amore da tanti poeti, è uno splendido artificio che ci libera, seppure fugacemente, dall'intollerabile oppressione del successivo? [12]

Borges vive drammaticamente l'assimilazione del molteplice col successivo, poiché ambisce all'unità dell'eterno. Non può stupire, quindi, ch'egli subisca il fascino del neoplatonismo. Al riguardo, più di una volta insiste sulla vecchia idea di Coleridge: gli uomini nascono platonici o aristotelici. I platonici, scrive il Nostro,

sentono che le classi, gli ordini e i generi sono realtà; [gli aristotelici] che sono generalizzazioni; per questi, il linguaggio non è altro che un approssimativo giuoco di simboli; per quelli è la mappa dell'universo. Il platonico sa che l'universo è in qualche modo un cosmo, un ordine; tale ordine, per l'aristotelico, può essere un errore o una finzione della nostra conoscenza parziale [...] Nelle ardue scuole del Medio Evo, tutti invocano Aristotele [...] ma i nominalisti sono Aristotele; i realisti Platone. [13]

Fra parentesi, si può aggiungere che questo brano continua con un curioso commento: *Della mente inglese è dato osservare che nacque aristotelica [14].* È frequente in Borges attribuire una certa importanza al rapporto tra le tradizioni intellettuali e il popolo dal quale proviene un autore. Perciò, qui, prima accenna all'indirizzo filosofico di Scoto Eriugena e poi indica la sua origine etnica e culturale:

Redatti in greco, i trattati e le lettere che formano il Corpus dionysiacum trovano nel secolo IX un lettore che li traduce in latino: Johannes Erigena o Scotus, cioè Giovanni l'Irlandese, il cui nome nella storia è Scoto Erigena, ossia Irlandese Irlandese. [15]

Non va dimenticato che, oltre a *Hibernia*, *Eriu* e *Scottia* sono le denominazioni dell'antica Irlanda.

La pagina prosegue con l'impressione generale di Borges sulla filosofia di Scoto:

Questi formula una dottrina di indole panteista: le cose singole sono teofanie (rivelazioni o apparizioni del divino) e dietro di esse è Dio, che è l'unica realtà, 'ma che non sa che cosa è, perché non è una cosa, ed è incomprendibile a se stesso e ad ogni intelligenza'. Non è sapiente, è più che sapiente; non è buono, è più che buono; inscrutabilmente eccede e rifiuta tutti gli attributi. Giovanni l'Irlandese, per definirlo, ricorre alla parola nihilum, che è il nulla; Dio è il nulla primordiale della creatio ex nihilo, l'abisso in cui furono generati gli archetipi e poi gli esseri concreti. È Nulla e Nessuno. [16]

E immediatamente aggiunge ciò che forse è uno dei punti centrali del fascino che su di lui esercita il pensiero eriugeniano:

chi concepì [Dio] in tal modo credette che ciò fosse più che essere un Chi o un Che. [17]

Occorre interrogarsi sulle fonti e, soprattutto, sulla bibliografia che possono aver nutrito questa lettura o, meglio ancora, quest'immagine borgesiana della filosofia di Scoto. Si sa che lo scrittore argentino conobbe la *Patrologia* di Migne e che ebbe la possibilità di accedervi, giacché in *Elogio dell'ombra* confessa che ha saputo - sebbene poi dimenticato - il latino. Riguardo alla bibliografia, oltre al suo ostinato amore per le enciclopedie e i dizionari, andrebbero cercati i titoli classici anteriori al 1952, quando vennero pubblicate *Altre Inquisizioni*, opera alla quale appartiene l'ultimo testo citato. Ma in realtà bisogna piuttosto fare attenzione ai dati apparsi prima della data di edizione di *Discussione*, dove si trova, come si vedrà, la prima menzione del

filosofo irlandese in tutta l'opera borgesiana. Del resto, c'è qualche informazione sicura, poiché Borges cita esplicitamente alcune storie del pensiero medievale: *Die Philosophie des Mittelalters* di Paul Deussen, *Passages Illustrating Neoplatonism* tradotti da Dodds, *La philosophie au Moyen Âge* di Gilson, e la *Histoire de la Philosophie Médiévale* di M. De Wulf [18]. Ciò nonostante, per ragioni che verranno esaminate più avanti, si può sospettare che la principale fonte bibliografica borgesiana su Eriugena sia stato forse il classico di Cappuyns, *Jean Scot Érigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, pubblicato a Lovanio nel 1933. Infatti, l'osservazione su *l'irlandese irlandese* pare essere stata dedotta dalle prime dieci pagine di quest'opera, poiché lì Cappuyns è prodigo di particolari sulla toponimia dell'epoca di Scoto e sui nomi con cui allora questi fu conosciuto.

Qualunque sia stata la fonte dell'informazione, stando all'ultimo passo citato, diverse annotazioni possono essere fatte sulla lettura della filosofia dell'Eriugena, offerta da Borges. La prima è l'imprecisione che noterebbe oggi uno specialista. Questo si avverte, ad esempio, ne *l'indole panteista* che Borges attribuisce senza troppe esitazioni alla dottrina eriugeniana. Sebbene quasi nessuno discuta oggi sul supposto panteismo di Scoto, il dibattito su questo punto era in corso nei decenni menzionati, vale a dire, nel periodo in cui Borges si è probabilmente concentrato sulla correzione finale di questa pagina. Negli anni trenta Maurice de Wulff - nella *Storia della filosofia medievale* che, come abbiamo visto, il Nostro conosceva - aveva fatto notare che ci sono due interpretazioni possibili del pensiero di Scoto nel *De divisione naturae*: una sorge dalla linea di passi che mettono l'accento sull'unità e la compenetrazione di tutto in Dio e, allo stesso tempo, sull'*assumptio* dell'essenza divina nel finito; l'altra deriva dai brani che sottolineano la distinzione tra Dio e il creato, soprattutto tra Dio e il particolare. Qualche anno dopo, Mario Dal Pra parlava di una logica dell'immanenza e una logica della trascendenza in Scoto, e segnalava chiaramente che molti storici cattolici dell'Eriugena sono propensi a respingere nei suoi confronti ogni accusa di panteismo per avvicinarlo alla visione ortodossa. Proprio su questo punto, la sintesi di Dal Pra

stabiliva una sfumatura di posizioni fra i due storici che, come si è detto, possono aver avuto un'influenza maggiore nell'interpretazione borgesiana, Gilson e Cappuyns. Infatti, Dal Pra osserva, giustamente, che

il Gilson, mentre dà scarsissimo rilievo a tutti i passi in cui l'immanenza del finito in Dio viene da Scotò ripetutamente dichiarata [...], mette in primo piano i testi che paiono contrastare efficacemente ogni soluzione di tipo immanentistico. Invece, Cappuyns, pur dando il debito rilievo alle formule immanentistiche dei testi eriugeniani, conclude che il pensatore irlandese, 'malgrado delle apparenze molto sfavorevoli, e gelosamente mantenute attraverso tutto il De divisione, non dà presa al rimprovero di panteismo'. [19]

Secondo questa conclusione, oltre al fatto che il vero essere delle cose risiede nella conoscenza divina, dove tutto è uno e Dio stesso, le creature possiedono in certo qual modo un'altra realtà. Così, seguendo la posizione del Cappuyns, si è parlato di pan-*in*-teismo eriugeniano. Se, come crediamo, Borges si è basato sull'opera di questo studioso, si spiegherebbe il fatto che abbia scritto *d'indole panteista* e non *panteista, tout court* [20]. Ad ogni modo, è evidente che il poeta ha ben capito l'idea eriugeniana sul mondo come specchio che Dio alza davanti a sé per conoscersi, poiché nell'*Atlas* gli attribuisce il concetto che *tutta la nostra storia è un lungo sogno di Dio che in fine tornerà a Dio*.

Tornando all'ultimo brano trascritto, occorre notare che Borges sottolinea il fatto che quest'idea di Dio lo concepisce come qualcosa di superiore a *un Che o un Chi*. Dal punto di vista borgesiano, la teologia negativa d'origine neoplatonica propria dell'Eriugena risulta opposta e, allo stesso tempo, supera quella della via eminentiale. Lo fa in due sensi. Per quanto riguarda Dio, lo pone al di là persino del grado infinito di ciò che è *eminenter*.

Evita quell'accumulazione di aggettivi come onnipotente, onnipresente, onnisciente, che fanno di Dio un rispettabile caos di superlativi inimmaginabili. Questa nomenclatura, come le altre, sembra limitare la divinità, [21]

aggiunge Borges nella stessa pagina, intuendo forse che i teologi non neoplatonici non riescono a cancellare dalla loro nozione di Dio ogni traccia di sostanzialità [22]. Nella prospettiva eriugeniana, invece, è l'accento sull'infinitezza attuale di Dio che gli consente di essere quel nulla che coincide col tutto. Così, la creazione è vista come una *processio* che va dall'attualità infinita del nulla divino - nel senso della negazione dell'ente - al mondo del finito e persino del particolare. E il porsi delle teofanie non è che una manifestazione *in aliquo*. Ma, col manifestarsi, con questo suo spiegarsi, Dio si crea nel creato, pone uno specchio davanti a sé per conoscersi [23].

D'altro canto, dal punto di vista del creato, appunto per quanto si è detto, la metafisica eriugeniana - e questo è forse ciò che attrae Borges più profondamente - ribadisce anche l'inconsistenza dell'essere dell'ente finito, cioè, l'inconsistenza di ogni particolarità e di ogni individualità *per se*: il passaggio della creazione è *omnium existentium substitutio* [24]. Insomma, nella lettura borgesiana di Scoto, l'essere delle cose - e, il che è più importante, quello degli uomini - perde peso ontologico, acquistando invece la condizione di manifestazione di un Dio *che è l'unica realtà*. Del resto, il poeta tiene in conto che il non essere relativo della natura in Eriugena è ciò che non può costituire oggetto di conoscenza umana, ma anche ciò che diviene e che è molteplice [25].

In un'altra pagina di *Altre Inquisizioni*, Borges cita con grande ammirazione una lettera di Bernard Shaw, in cui a un certo punto si legge: *Io comprendo tutto e tutti e sono nulla e nessuno*. E aggiunge questo commento:

Da codesto nulla (paragonabile [...] alla divinità primordiale che un altro irlandese, Giovanni Scoto Erigena, chiamò Nihil),

Bernard Shaw dedusse quasi innumerevoli persone, o dramatis personae: la più effimera sarà, sospetto, quel G.B.S. che lo rappresentò davanti alla gente e che prodigò sulle colonne dei giornali tante facili arguzie. [26]

L'identificazione di Borges con Shaw poggia, inoltre, su una nota comune nel destino di ambedue: anche lo scrittore argentino dedusse dall'indeterminatezza un personaggio che *lo rappresentò davanti alla gente*. Chi ha conosciuto questo personaggio sa sino a che punto anch'egli *prodigò sulle colonne dei giornali tante facili arguzie* che, del resto, gli attirarono l'antipatia di non poche persone [27].

Si è detto che l'indeterminatezza nel *Nihil* di Dio in Scoto si fonda sulla sua condizione di non ente, neanche l'*ens summum*; ubbidisce, quindi, al fatto di non essere *un Che*. Nello scrittore, e nell'uomo, visti da Borges, quell'indeterminatezza indica in certo qual modo, a nostro parere, la negazione della propria individualità e, quindi, la disponibilità ad assumere il percorso dei destini altrui. Perciò, in una riflessione rivolta senz'altro a se stesso, *Tu*, il poeta dice di essere gli altri, tutti gli altri, da Caino a Socrate e all'ebreo del ghetto:

Parlo dell'unico [uomo], dell'uno, di colui che sempre è solo.
[28]

Il fatto primordiale resta sempre che sull'idea eriugeniana di Dio il Nostro poggia la sua concezione dello scrittore, anzi, del poeta nel senso classico del termine: qualcuno che, senza peso sostanziale, disegna il sogno infinito dell'universo. Ne è prova un altro brano dell'*Artefice*, che è uno dei più celebri passi borgesiani. Shakespeare si trova di fronte a Dio, la cui voce

gli rispose da un turbine: Neanche'io sono: io sognai il mondo come tu sognasti la tua opera, mio Shakespeare, e tra le forme del mio sogno sei tu, che come me sei tanti e nessuno.

Allo stesso tempo, così come tutte le cose e tutti gli uomini sono nel Dio dell'Eriugena,

tutti gli uomini che ripetono un verso di Shakespeare sono William Shakespeare. [29]

Come costruisce Shakespeare o qualsiasi altro grande poeta quel sogno? Come riesce a far sì che la sua individualità svanisca, s'annulli, per diventare tutti gli uomini malati di gelosia in Otello o tutte le donne trafitte dall'ambizione in Lady Macbeth? Una breve anche se strana risposta borgesiana è: mediante l'ultrarealismo del primo Medioevo. Il romanzo - e Borges non ne ha mai scritto uno - tende a parlare d'individui, delle loro vicende particolari. Invece, anche se in ogni allegoria c'è qualcosa di romanzesco, il linguaggio allegorico del poeta ha piuttosto a che vedere con l'universale, con le specie e gli archetipi. Perciò una filosofia come quella eriugeniana procura a Borges una visione del mondo che gli consente di capire, dalla sua condizione di poeta, un universo articolato di archetipi. Oggi, dice, *nessuno si dichiara nominalista perché non c'è nessuno che sia altro*, argomento che si riprenderà. E continua:

Cerchiamo di capire, tuttavia, che per gli uomini del Medio Evo reali non erano gli uomini ma l'umanità, non gli individui ma la specie, non le specie ma il genere, non i generi ma Dio. Da tali concetti (la cui più chiara manifestazione è forse il quadruplice sistema di Eriugena) ha mosso, a parer mio, la letteratura allegorica [...] Il passaggio da allegoria a romanzo, da specie a individui, da realismo a nominalismo, richiese alcuni secoli [...]. [30]

A questo punto bisogna ricordare che il Dio *natura creans* dell'Eriugena crea le cause primordiali, cioè quelle che per prime sono fondate dalla Causa di tutto, e queste cause primordiali creano

a loro volta tutto quanto dipende da loro, come la materia informe e le potenzialità [31]. Questi prototipi, che restano in Dio eterni, immutabili e inaccessibili come Dio stesso, sono universali e trascendono ogni finitezza, donde l'ultrarealismo eriugeniano. Fecondate da Dio, le cause primordiali si schiudono, dunque, alla generazione di tutte le cose, s'aprono al tempo e allo spazio. Come si sa, qui Scoto si rifà alla linea esemplarista, a quella di Agostino, dello Pseudo-Dionigi, di Filone ma, infine, a quella di Platone. L'aver presente questa tradizione è forse ciò che porta Borges a parlare di *archetipi* e non di *prototipi*, termine tipicamente eriugeniano:

Giovanni Scoto Erigena, maestro palatino di Carlo il Calvo [...] predicò un Dio indeterminabile; insegnò un orbe di archetipi platonici [...]. [32]

Ma c'è anche un'altra tesi nella dottrina eriugeniana, ripresa in questa pagina, che non poteva non colpire Borges, data la sua concezione etica. È quella che fa allusione al problema del male. Infatti, Scoto

insegnò - prosegue - un Dio che non percepisce il peccato né le forme del male; insegnò la deificazione, il regresso finale delle creature (incluso il tempo e il demonio) all'unità prima di Dio. [33]

Ovviamente, qui il poeta rimanda all'ultimo grado del *reditus*, al compiersi dell'unificazione finale di finito e infinito. Comunque, si deve ricordare che nell'Eriugena quell'unità non potrà mai diventare attuale. Perciò, il processo di deificazione non giunge alla sua perfezione assoluta, poiché Dio resta sempre al di là delle sue manifestazioni; *a fortiori* resterà al di là del male, che non è. Riguardo all'uomo, nella prospettiva eriugeniana, buoni e cattivi ritorneranno a Dio perché l'umanità stessa sarà riassunta nell'eternità. La loro natura rimarrà

intatta, giacché è platonicamente tutta in tutti e in ciascuno.

L'Eriugena è, però, un autore cristiano e non può non avere in conto in qualche modo le ripercussioni nella vita eterna delle responsabilità morali di ogni uomo. Nel caso dei giusti che hanno meritato la beatitudine, questa consisterà nella contemplazione delle teofanie divine. Invece, per l'uomo che in questo mondo si dia al male, anche se nell'al di là la sua natura sarà compresente a quella dei buoni, poiché è la stessa, è prevista una punizione. Ma sarà punizione spirituale, chiusa nella coscienza dell'individuo, di un male che *per se* è nulla, un male che non può essere positivamente punito da un Dio che ignora ogni imperfezione [34]. Perciò, Borges aggiunge:

Questa mescolata eternità (che a differenza delle eternità platoniche, include i destini individuali; che a differenza dell'istituzione ortodossa, rifiuta ogni imperfezione e ogni miseria) venne condannata dal sinodo di Valenza e da quello di Langres. De divisione naturae libri V, l'opera polemica che predicava questa teoria, arse sul rogo pubblico. [35]

Va notato che questa pagina di *Storia dell'eternità* si chiude con una di quelle *facili arguzie*, di quelle ironie tipicamente borgesiane di cui il poeta si serve, in questo caso, per fare omaggio al filosofo irlandese. La condanna subita dall'opera di Scoto viene definita da Borges

intelligente decisione che suscitò il favore dei bibliofili e permise che il libro di Eriugena giungesse ai nostri giorni. [36]

Riguardo al destino del male e di chi lo commette, non poteva essere assente la menzione esplicita dell'inferno. Anche la concezione eriugeniana su questo punto riappare più d'una volta nell'opera del Nostro. Infatti, secondo Scoto, l'inferno non è un luogo dove alcuni uomini vengono puniti; non potrebbe esserlo data la condizione esclusivamente spirituale della dimensione eterna nel *reditus*. Questo

ha portato Borges ad accennare alla sua *irrealità*. Nell'*Annotazione al 23 agosto 1944*, paragona la sua felicità, quando gli dissero della liberazione di Parigi, al suo malessere il giorno in cui un filonazista gli aveva annunciato che gli eserciti di Hitler l'avevano occupata e che presto sarebbero entrati in Londra. La sua impressione - derivante forse da una delle sue solite e ingenuie perplessità - fu che anche quel messaggero entusiasta fosse atterrito. Così, scrive:

Essere nazisti (giocare alla barbarie energica [...]) è, alla lunga, un'impossibilità mentale e morale. Il nazismo pecca d'irrealità, come gli inferni dell'Eriugena. È inabitabile; gli uomini possono solo morire per esso, mentire per esso, uccidere e spargere sangue per esso. Nessuno, nella solitudine centrale del suo io, può desiderare che trionfi. [37]

In quanto inabitabile, l'inferno dell'Eriugena non può consistere nella punizione mediante il fuoco. Ma va ricordato che, in Scoto, il termine *inferno* ha tuttavia un significato molto forte: è la pura e dolorosa consapevolezza del male compiuto, è la sofferenza che scaturisce dalla stessa negatività del male [38]. Borges fa sua questa concezione in un poema dove la contrappone, in maniera implicita, a quella che deriva da una lettura letterale dell'inferno dantesco. Anche se, naturalmente, non è questa la sua interpretazione profonda della *Commedia*, se ne serve per sottolineare il suo scetticismo riguardo all'*istituzione ortodossa*, o, come scrive altrove, *la rigorosa nozione, luogo di castigo eterno per i cattivi* [39]:

Non ha bisogno l'Inferno divino / dello splendore del fuoco [...] / Quando la tromba suonerà il Finale / Giudizio [...], / i colori e le linee del passato / nella tenebra tratteranno un volto / dormiente, immoto, fedele, immutabile / (il viso dell'amata, forse il tuo) / e la contemplazione di quel volto / incorruttibile, incessante, prossimo, / sarà questa pei reprobri l'Inferno / e sarà per gli eletti il Paradiso. [40]

Questa è, dunque, l'interpretazione eriugeniano-borgesiana dell'eternità possibile per gli uomini. Se ne potrebbe trovare la fonte ultima nella Scrittura. Infatti, rifacendosi al luogo comune scolastico di Dio in quanto autore di due libri, il mondo e la Sacra Scrittura [41], Borges - e non poteva essere altrimenti - fa particolare attenzione ai problemi e alle possibilità dell'esegesi.

Se fin qui si è rintracciata la sua lettura del Dio eriugeniano che si manifesta nel mondo, occorre ora seguire il poeta nel suo accostamento, altrettanto eriugeniano, al Libro. Al riguardo, propose:

Immaginiamo adesso quell'intelligenza stellare [il perfezionato Dio dei teologi], occupata nel manifestarsi, non mediante dinastie né annichilazioni né uccelli, ma attraverso voci scritte. Immaginiamo pure, secondo la teoria pre-agostiniana dell'ispirazione verbale, che Dio detta, parola per parola, ciò che intende dire.

Ovviamente, il problema consiste nella chiave di lettura. E ancora una volta l'autore rimanda all'Irlandese. Qualche anno dopo la stesura originale di quelle righe, aggiunse infatti questa nota:

Origene attribuì tre sensi alle parole della Scrittura: quello storico, quello morale, quello mistico [...] Giovanni Scoto Eriugena, un infinito numero di sensi, come i riflessi cangianti delle penne del pavone. [42]

Più precisamente, Scoto dice, in realtà, che l'*intellectus* delle parole divine è molteplice e infinito, proprio come succede con la penna del pavone che offre in ognuno dei punti di ogni sua particella un'ammirevole varietà di colori [43]. Ed ecco che questa è pressappoco la parafrasi del Cappuyens, nel suo *Jean Scot Érigène*, pubblicato all'epoca in cui si suppone che Borges stendesse questa nota [44]. Ciò rende più forte il nostro sospetto sulle letture che possono aver nutrito

la conoscenza borgesiana di Scoto.

Anche il Jeaneau fa menzione di quell'immagine eriugeniana. Però, oltre alla brevità del suo saggio, che lo costringe a farne solo un rapido cenno, è un fatto da considerare che il suo libro è stato pubblicato dopo quello del Cappuyns. Del resto, a differenza di quest'ultimo, Jeaneau mette piuttosto l'accento su un'altra immagine del *De divisione*, quella mediante la quale Eriugena invita a navigare nell'oceano della Scrittura, sottolineando giustamente, a nostro giudizio, il valore rappresentativo di questa figura: essa precisamente rispecchia il gusto eriugeniano del rischio. Altri pensatori cristiani - scrive Jeaneau - concepirono la filosofia come una magnifica cattedrale, saldamente radicata nella terra, dove il popolo fedele trova un rifugio sicuro. Per l'Eriugena, invece, far filosofia - che altro non è l'esegesi, nella sua concezione - vuol dire navigare in alto mare, è rischiare il pensiero nella vertigine dove si scopre all'improvviso l'abisso sotto i piedi [45]. Borges non poteva rifiutare un invito simile.

Il Dio dell'Eriugena visto da Borges è, dunque, un Dio in cui si risolvono le contraddizioni; un Dio che, partendo dal nulla della sua indeterminatezza, dà luogo al mondo; un Dio che si spiega nelle specie e negli archetipi che popolano articolatamente questo sogno dell'universo; un Dio di cui gli individui sono teofanie; un Dio che non concede dignità al male con un suo castigo; un Dio, infine, che crea il mondo per conoscere se stesso.

Così, a Epilogo dell'*Artefice*, lo scrittore argentino dichiara:

*Un uomo si propone il compito di disegnare il mondo.
Trascorrendo gli anni, popola uno spazio con immagini di
province, di regni, di montagne, di baie, di navi, d'isole, di
pesci, di dimore, di strumenti, di astri, di cavalli e di persone.
Poco prima di morire, scopre che quel paziente labirinto di linee
traccia l'immagine del suo volto. [46]*

Sulla base dell'antica tradizione cristiana della creazione come un lungo poema scritto da Dio [47], Borges costruisce la sua concezione di

cos'è un poeta. Ma, dato che, quando fa l'abbozzo dell'universo, questo poeta disegna il proprio volto, si tratta inequivocabilmente di un poeta che scrive come il Dio dell'Eriugena. E, come quel Dio, anche Borges, al modo di Shakespeare, volle essere nessuno per essere tutti, volle essere tutti gli uomini per non essere nessuno. Concepire la letteratura in termini eriugeniani è, dunque, funzionale alla creazione poetica [48].

Eppure, sarebbe uno sbaglio supporre che l'attrazione che Borges prova nei confronti della filosofia di Scoto sia soltanto strumentale. Anzi, è la fantastica metafisica di filosofi come l'Eriugena a nutrire il suo *intelligere* l'universo e a difenderlo dagli assalti della *ratio* con cui ci muoviamo nel mondo. Solo quando si sospende quel sogno esegetico, quando si sospendono gli slanci arditi dell'*intellectus*, quando la *ratio* s'impone, Borges, come qualsiasi altro uomo, riconosce i confini e la condanna della propria individualità. E questa porta a quello sgomento che si subisce nei momenti in cui ci sfugge la visione dell'intera realtà, cioè, quando non si può assumere lo sguardo del Dio eriugeniano. C'è, senz'altro, una profonda nostalgia nell'impossibilità di condividere sempre, in ogni istante della vita, il credo di Scoto. Il dramma di Borges - e di tutti - consiste allora nella consapevolezza della solitudine radicale di ogni uomo. È proprio questo il significato di una sua breve e lacerante pagina, *Non sei gli altri*, paragonabile a quella di Quasimodo in *Ed è subito sera*. Il poeta argentino vi si descrive individuo, solo e abbandonato a se stesso senza pietà:

*Non ti potrà salvare ciò che lasciarono / scritto coloro che la tua
paura invoca [...] / Non sei gli altri. / La tua materia è il tempo,
l'incessante / tempo. Sei ogni solitario istante. [49]*

È stato, appunto, in uno di quegli attimi quotidiani in cui si frantuma la vita quando Borges ammise:

*Il nostro destino è tragico, perché siamo, irreparabilmente,
individui, prigionieri del tempo e dello spazio; nulla può essere*

*quindi più affascinante di una fede che elimina le circostanze
e che dichiara che ogni uomo è tutti gli uomini e che non c'è
nessuno che non sia l'universo.*

E, con nuda malinconia, aggiunse:

Il mondo, purtroppo, è reale; io, purtroppo, sono Borges. [50]

Note

- [1] Nel Prologo di *Biblioteca personale*, l'antologia di autori preferiti da Borges pubblicata a Madrid nel 1988, egli ripete: *Che altri si vantino pure dei libri che gli è stato concesso di scrivere; io mi vanto di quelli che mi è stato concesso di leggere [...] Non so se sono un buono scrittore; credo di essere un eccellente lettore o, almeno, un sensibile e grato lettore (Que otros se jacten de los libros que les ha sido dado escribir; yo me jacto de aquellos que me fue dado leer [...]). No sé si soy un buen escritor; creo ser un excelente lector o, en todo caso, un sensible y agradecido lector.* "Prólogo", *Biblioteca Personal*, Alianza editorial, Madrid, 1998, pp. 7-8).
- [2] Alfonso Reyes, nato nel 1888, è morto nel 1959. *L'Artefice* venne pubblicato l'anno successivo, il che fa supporre che Borges stese questa poesia quando il dolore per la morte dell'amico era ancora molto vivo. Dalle opere più note di Reyes, *La experiencia literaria*, *El suicida* e *Cuestiones gongorinas*, l'argentino scelse, come epigrafe per la sua *Discussione*, una riga famosa dell'ultima, che esprime un luogo comune: *Questo è il guaio di non fare stampare le opere: si perde la vita a rifarle.*
- [3] Uso la versione italiana, con testo spagnolo a fronte, a cura di Domenico Porzio, Jorge Luis Borges, *Tutte le opere*, Milano, Mondadori, 1986. D'ora in poi, l'indicazione di volume e di pagine rimandano a quell'edizione. In questo caso, vol. I, pp. 1214-5 (*El vago azar o las precisas leyes / Que rigen este sueño, el universo, / Me permitieron compartir un verso / Trecho del curso con Alfonso Reyes.* "In memoriam A. R.", *El Hacedor*, p. 829).
- [4] *Ibidem* (*Prefirió, mejor dicho, los jardines / De la meditación, donde Porfirio / Erigió ante las sombras y el delirio / El Árbol del Principio y de los Fines. Ibidem*).

- [5] Rifacendosi a *L'Antiporfirio* di U. Eco e a *Il pensiero debole* a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, J. Cuesta Abad indica che la lingua congetturale dell'invenzione borgesiana nega implicitamente il sostanzialismo ontologico delle categorie aristoteliche; *Ficciones de una crisis. Poética e interpretación en Borges*, Madrid, 1995, p. 63.
- [6] J.L.Borges, "La scrittura del dio", in *L'Aleph*, vol. I, pp. 859-60 (*Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio la luz a la tierra. Consideré que en el lenguaje de un dios toda palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos [...]. Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud. "La escritura del dios", El Aleph, pp. 597-598).*
- [7] (*Reyes, la indescifrable providencia / Que administra lo pródigo y lo parco / Nos dio a los unos el sector o el arco / Pero a ti la total circunferencia. "In memoriam A. R.", cit., p. 829).*
- [8] Nella traduzione all'italiano, Domenico Porzio sempre osserva la grafia usata da Borges e la più frequente in Argentina: Erigena e non Eriugena (*Como el Dios del Erigena, quisiste / Ser nadie para ser todos los hombres. Ivi, p. 830).*
- [9] Prima, il poeta determina *il contenuto delle contraddizioni in gioco, [dopo cerca] il modo in cui la letteratura costruisce una forma per tentare di risolverle. "Ideología y ficción en Borges", A.M. Barrenechea, J. Rest, J. Updike y otros, in Borges y la crítica, Buenos Aires, 1992, p. 94.*
- [10] Secondo Raphaël Lellouch, *Borges esquisse une conception nouvelle de la métaphysique [...] Ce serait une métaphysique qui n'aurait plus peur de la fiction, mais qui, animée par le sens du possible et l'esprit d'hypothèse, tirerait toutes les conséquences du fait que nous sommes engagés, impliqués dans des histoires, prisonniers de récites, de fictions [...] et que c'est précisément cela qui est important, et peut-être décisif, pour comprendre la réalité. Borges ou l'hypothèse de l'auteur, Paris, 1989, p. 14.*
- [11] J.L.Borges, *Discussione*, vol. I, pp. 429-30 (*los insospechados y mayores maestros del género: Parménides, Platón, Juan Escoto Erígena, Alberto Magno, Spinoza.... "Notas", Discusión, p. 279).*
- [12] J.L.Borges, "Introduzione", in *Storia dell'eternità*, vol. I, p. 521 (*En el principio hablo de la filosofía platónica [...]. 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 éstas formas son vivas, poderosas y*

organicas.[...] ¿Cómo 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? "Prologo", *Historia de la eternidad*, p. 351).

- [13] J.L.Borges, "L'usignuolo di Keats", in *Altre inquisizioni*, vol. I, p. 1018; sottolineamo noi (*sienten que las clases, los órdenes y los géneros son realidades; [los aristotélicos] que son generalizaciones; para éstos, el lenguaje no es otra cosa que un aproximativo juego de símbolos; para aquéllos es el mapa del universo. El platónico sabe que el orden del universo es de algún modo un cosmos, un orden; ese orden, para el aristotélico, puede ser un error o una ficción de nuestro conocimiento parcial.[...]* En las arduas escuelas de la Edad Media, todos invocan a Aristóteles [...] pero los nominalistas son Aristóteles; los realistas, Platón. "El ruiseñor de Keats", *Otras inquisiciones*, pp. 718-719).
- [14] (*de la mente inglesa cabe afirmar que nació aristotélica. Ivi, p. 719*).
- [15] (*Redactados en griego, los tratados y las cartas que forman el Corpus Dionysiacum dan en el siglo IX con un lector que los vierte al latín: Johannes Eriúgena o Scotus, es decir Juan el Irlandés, cuyo nombre en la historia es Escoto Eriúgena o sea Irlandés Irlandés. "De alguien a nadie", ivi, pp. 737-738*).
- [16] (*Éste formula una doctrina de índole panteísta: las cosas particulares son teofanías (revelaciones o apariciones de lo divino) y detrás está Dios, que es lo único real, "pero que no sabe qué es, porque no es un qué, y es incomprendible a sí mismo y a toda inteligencia". No es sapiente, es más que sapiente; no es bueno, es más que bueno; inescrutablemente excede y rechaza todos los atributos. Juan el Irlandés, para definirlo, acude a la palabra nihilum, que es la nada; Dios es la nada primordial de la creatio ex nihilo, el abismo en que se engendraron los arquetipos y luego los seres concretos. Es Nada y Nada. Ivi, p. 738*).
- [17] J.L.Borges, "Da qualcuno a nessuno", in *Altre inquisizioni*, p. 1044. Lo stesso titolo di queste pagine ribadisce l'attrazione borgesiana per l'*assumptio* del particolare in un *nihil* universalizzante. (*quines los concibieron así obraron con el sentimiento de que ello es más que ser un Quién o un Qué. Ibidem*).
- [18] I due primi libri sono citati, tra altri, nella nota finale della *Storia dell'eternità*; il terzo, in "Epilogo" di *Altre inquisizioni*; il quarto in un breve saggio appartenente a quest'ultima opera, vol. I, pp. 544, 1093 e 1056 rispettivamente.
- [19] M. Dal Pra, *Scoto Eriúgena*, Milano, 1952, pp. 142-143.
- [20] Nonostante ciò, molti anni dopo, una pagina delle *Sette Notti*, "La Poesia", incomincia così: *Il panteista irlandese Scoto Eriúgena.... (El panteísta irlandés*

Escoto Erígena... "La poesía", *Siete noches*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1993, p. 101).

- [21] (*cunden las palabras* omnipotente, omnipresente, omniscio, *que hacen de Dios un respetuoso caos de superlativos no imaginables. Esa nomenclatura, como las otras, parece limitar la divinidad.* "De alguien a nadie", cit., p. 737).
- [22] In altre parole, ciò che viene rifiutato qui dal Nostro è quello che Heidegger chiamava *la costituzione ontoteologica della metafisica*.
- [23] *De divisione naturae*, III, 4.
- [24] Ivi, I, 13.
- [25] Si deve aver presente che, nel *De divisione*, sono cinque i modi di non essere: vi si dice che non è, primo, quello che non può essere conosciuto; secondo, quello che è sopra o sotto nella scala della creazione secondo il punto di partenza, *i.e.* se si afferma che Dio è, allora non è l'uomo e viceversa; terzo, quello che è solo potenza e non è in atto; quarto, quello che è sensibile; quinto, riguardo all'uomo, non è l'uomo in peccato. J. O'Meara, *Eriugena*, Dublin, 1969, pp. 35-37.
- [26] J.L.Borges, "Nota su (intorno a) Bernard Shaw", in *Altre Inquisizioni*, vol. I, p. 1060 (*De esa nada (tan comparable a la de Dios antes de crear el mundo, tan comparable a la divinidad primordial que otro irlandés, Juan Escoto Erígena, llamó Nihil) Bernard Shaw dedujo casi innumerables personas, o dramatis personae: la más efímera será, lo sospecho, aquel G. B. S. que lo representó ante la gente y que prodigó en las columnas de los periódicos tantas fáciles agudezas.* "Nota sobre (hacia) Bernard Shaw", *Otras inquisiciones*, p. 749).
- [27] Infatti, una confessione dell'*Artefice*, il cui titolo è appunto "Borges e io", vol. I, p. 1169, finisce con queste parole: *Non so chi dei due scrive questa pagina*.
- [28] J.L.Borges, "Tu", in *L'oro delle tigri*, vol. II, pp. 492-3. (*Hablo del único [hombre], del uno, del que siempre está solo.* "Tú", *El oro de los tigres*, p. 1113). La nostra interpretazione di questa pagina è diversa da quella di Rest che studia il rapporto tra il supposto nominalismo borgesiano e il linguaggio letterario. J. Rest, *El laberinto del universo. Borges y el pensamiento nominalista*, Buenos Aires, 1976, pp. 103-4, nota 19. Per un altro punto di vista ancora, si veda M. Bernardi Guardi, *L'io plurale*, Milano, 1979.
- [29] J.L.Borges, "Everything and Nothing", in *L'Artefice (le contestó desde un torbellino: Yo tampoco soy; soñé el mundo como tú soñaste tu obra, mi Shakespeare, y entre las formas de mi sueño estás tú, que como yo eres muchos y nadie.* "Everything and Nothing", *El Hacedor*, p. 804); e "Tlön, Uqbar, Orbis

Tertius", in *Finzioni*, vol. I, pp. 1161 e 633 n., rispettivamente (*Todos los hombre que repiten una línea de Shakespeare, son William Shakespeare*. "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", *Ficciones*, p. 438). Sottolinea l'autore.

- [30] J.L.Borges, "Dalle allegorie ai romanzi", in *Altre inquisizioni*, vol. I, p. 1056 (*Nadie se declara nominalista porque no hay quien sea otra cosa.- Tratemos de entender, sin embargo, que para los hombres de la Edad Media lo sustantivo no eran los hombres sino la humanidad, no los individuos sino la especie, no las especies sino el género, no los géneros sino Dios. De tales conceptos (cuya más clara manifestación es quizá el cuádruple sistema de Erígena) ha procedido, a mi entender, la literatura alegórica. [...] El pasaje de alegoría a novela, de especies a individuos, de realismo a nominalismo, requirió algunos siglos [...]. "De las alegorías a las novelas", *Otras inquisiciones*, p. 746).*
- [31] *De divisione naturae*, II, 2.
- [32] J.L.Borges, "Storia dell'eternità II", vol. I, p. 538 (*Juan Escoto Erígena, maestro palatino de Carlos el Calvo [...] predicó un Dios indeterminable; enseñó un orbe de arquetipos platonicos [...]. "Historia de la eternidad"*, cit., p. 363).
- [33] (*enseñó un Dios que no percibe el pecado ni las formas del mal; enseñó la deificación, la reversión final de las criaturas (incluso el tiempo y el demonio) a la unidad primera de Dios. Ibidem*).
- [34] *De divisione naturae*, V, 37 e 30.
- [35] Ancora una volta, la fonte bibliografica di Borges, tra gli autori ormai menzionati, sembra essere stata Cappuyns che svolge le vicende subite da Scoto in questi sinodi. Cf. cit., prima parte, cap. III, § 6 (*Esa mezclada eternidad (que a diferencia de las eternidades platónicas, incluye los destinos individuales: que a diferencia de la institución ortodoxa, rechaza toda imperfección y miseria) fue condenada por el sínodo de Valencia y por el de Langres. De divisione naturae, libri V, la obra controversial que la predicaba, ardió en la hoguera pública. "Historia de la eternidad"*, cit., p. 363).
- [36] (*Acertada medida que despertó el favor de los bibliófilos y permitió que el libro de Erígena llegara a nuestros años. Ibidem*).
- [37] Borges ormai aveva contribuito alle *Actas del Primer Congreso contra el Nazismo y el Antisemitismo* tenuto a Buenos Aires il 6 e 7 agosto 1938. Più di 40 anni dopo, nel 1980, sulle stesse basi, firmò, insieme ad altri intellettuali, un manifesto sui *desaparecidos* nel giornale *Clarín*. "Annotazione al 23 agosto 1944", *Altre inquisizioni*, vol. 1, pp. 1031-1032 (*Ser nazi (jugar a la barbarie enérgica, jugar a ser un viking, un tártaro, un conquistador del siglo XVI, un gaucho, un piel*

roja) es, a la larga, una imposibilidad mental y moral. El nazismo adolece de irrealidad, como los infiernos de Erígena. Es inhabitable; los hombres sólo pueden morir por él, mentir por él, matar y ensangrentar por él. Nadie, en la soledad central de su yo, puede anhelar que triunfe. "Anotación al 23 de agosto de 1944", *Otras inquisiciones*, p. 728).

- [38] *De divisione naturae*, V, 29.
- [39] J.L.Borges, "La durata dell'inferno", in *Discussione*, vol. I, p. 367 (*la estricta noción - lugar de castigo eterno para los malos*. "La duración del inferno", *Discusión*, p. 236).
- [40] J.L.Borges, "Dell'inferno e del cielo", in *L'altro, lo stesso*, vol. II, pp. 23-25 (*El Infierno de Dios no necesita / el esplendor del fuego. Cuando el Juicio / Universal retumba en las trompetas / [...] los colores y líneas del pasado / definirán en la tiniebla un rostro / durmiente, inmóvil, fiel, inalterable / (tal vez el de la amada, quizá el tuyo) / y la contemplación de ese inmediato / rostro incesante, intacto, incorruptible, / será para los réprobos, Infierno; / para los elegidos, Paraíso*. "Del inferno y del cielo", *El otro, el mismo*, pp. 865-866).
- [41] Su questo punto nelle concezioni borgesiane, è diversa la prospettiva di Michel Lafon, *Borges ou la réécriture*, Paris, 1990, specialmente, cap. 2.
- [42] La prova che quest'immagine ha colpito Borges è nel fatto che la ripete dopo decenni nella pagina citata di *Sette Notti* (nota 15).
- [43] *Est enim multiplex et infinitus divinatorum eloquiorum intellectus. Siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum varietas conspicitur in uno eodemque loco eiusdem pennae portiunculae. De divisione naturae* IV, 5. Nel suo *Dora Markus*, Montale ha scritto *Ravenna si screzia in una dolce ansietà d'Oriente*; si potrebbe dire anche che, sotto lo sguardo di Scoto, la Scrittura si screzia in una dolce ansietà di Dio.
- [44] Cappuyns, cit., seconda parte, cap. I, § 3.
- [45] E.Jeauneau, *La philosophie médiévale*, Paris, 1963, pp. 36-7.
- [46] J.L.Borges, "L'Artefice", *Epílogo*, vol. I, p. 1267 (*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", *El Hacedor*, p. 854).

- [47] Riguardo all'importanza di quest'idea - del resto, sviluppata dal Curtius - in Borges, si veda G.Steiner, *Extraterritorial*, Barcelona, 1973, p. 44.
- [48] Nel suo *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Klostermann, Frankfurt 1994, pp. 327-330, Beierwaltes non accenna a questo punto, a nostro parere molto importante, nelle brevi pagine che dedica all'interpretazione borgesiana dell'Irlandese.
- [49] J.L.Borges, "Non sei gli altri", *La moneta di ferro*, vol. II, pp. 1020-21 (*No te habrá de salvar lo que dejaron / Escrito aquellos que tu miedo implora; [...] / No eres los otros [...] / Tu materia es el tiempo, el incesante / Tiempo. Eres cada solitario instante*. "No eres los otros", *La moneda de hierro*, in *Tutte le opere*, vol. 2, I meridiani, Milano, 2000, p. 1020).
- [50] "Nuova confutazione del tempo", *Altre inquisizioni*, cit., vol. 1, p. 1089 (*El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges*. "Nueva refutación del tiempo", *Otras inquisiciones*, p. 771).