

ROUND TRIP: DE VALÉRY A BORGES... Y DE VUELTA

Luis Miguel Isava

En lo que corresponde al “viaje de ida”, el título de este artículo quiere jugar con el de la conferencia “From Poe to Valéry”, que dictó T.S. Eliot en 1948. Sin embargo, mi propósito es subvertir las afirmaciones de Eliot para desplazar la discusión hacia un espacio de reflexión más complejo. Eliot explica la influencia de Poe sobre la tradición específica de la poesía francesa que conforman Baudelaire, Mallarmé y Valéry como el resultado de que “ninguno de estos poetas conocía el inglés muy bien” (35). A consecuencia de ello, continúa, es posible que encontraran en la obra de Poe “lo que no esta[ba] allí” y que haya sido su “genio”, por un “accidente feliz”, lo que suscitó “algo importante de las profundidades de su[s] propia[s] mente[s], que atribuye[ron] a lo que leía[n]” (36).¹ Eliot, con su característica mezcla de “intuición” y “ceguera”, parece tocar aquí uno de los aspectos más problemáticos y sugerentes de toda

¹ “[N]one of these poets knew the English language very well” y “[...] to find what is not there; and when the reader is himself a man of genius, the foreign poem read may, by a happy accident, elicit something important from the depths of his own mind [...]” Todas las traducciones en este trabajo son mías.

exploración de la noción de influencia: la mala lectura. No cabe duda de que Eliot se expresa en términos que evidencian su adhesión a una concepción tradicional e incluso racional de influencia. No es menos cierto que, incluso desde esa perspectiva, lo que él llama el “accidente feliz” no puede sino apuntar a las complejas ramificaciones inherentes a la recepción de todo objeto textual. Desde la concepción borgesiana de que “cada escritor *crea* sus precursores” –concepción deudora de la que Eliot había introducido en su célebre ensayo “Tradition and Individual Talent”, al que Borges remite en una nota a pie de página–, pasando por las nociones de “angustia de las influencias” y de *misreading* de Harold Bloom, hasta los aportes de la desconstrucción a la historización y localización cultural del sentido, hoy resulta obvio que la exploración de las “influencias” tiene menos que ver con la “recta” comprensión del significado de un texto o de un cuerpo de textos, que con la producción de un espacio común de reflexión en el que diversas obras dialogan en base a variadas estrategias textuales: la producción de un “espacio literario”. Y en ese espacio no hay “malas” lecturas sino cambios de paradigma, transformaciones de la *episteme*, reconstrucciones y re-apropiaciones del sentido. Por supuesto, será sobre el trasfondo de esta redefinición de la concepción de influencia que exploraremos los intercambios (textuales, simbólicos, culturales) que tienen lugar entre las obras que se discutirán en este trabajo.

Para adentrarnos en ellos, sin embargo, debo hacer un desvío necesario a través de dos presupuestos de la conferencia de Eliot que solicitan una revisión. El primero es el de considerar a Valéry fundamental y casi exclusivamente como poeta –como el poeta hermético del minucioso formalismo y de la compleja elaboración. (Este es un tenaz presupuesto que sobrevive en algunas de las más recientes lecturas de Valéry y en general en la traducción de sus obras.) El segundo consiste en el dictamen de que la tradición que parte de Poe ha llegado, con la figura de Valéry, “tan lejos como podía”. Ambos presupuestos han contribuido a que la recepción de la *obra* de Valéry haya sido incompleta y parcializada. El primero ha traído como consecuencia la dramática mutilación de una obra en la que, si tomamos en cuen-

ta la extensión de los *Cahiers*, la poesía abarca, digamos, una décima parte –o menos; el segundo, que se la considere, para utilizar los términos que Hegel aplica al arte, como “algo que para nosotros pertenece al pasado”. Será necesario entonces desmontar estos dos presupuestos para proceder con un análisis que nos lleve del ámbito de lo estrictamente literario al de una reflexión de alcance más teórico.

Sabemos que el nombre del autor cumple básicamente, en el espacio de la cultura, una función unificadora, organizadora y por tanto controladora del sentido (Foucault). Gracias a ello, el nombre “Valéry”, reducido a su obra poética, no es ni debería ser más que (me apropio aquí del giro que Derrida emplea para referirse a Nietzsche) el nombre de “uno de los signatarios y accionistas de la gran sociedad anónima” *Valéry*. Sin intención de negar posibilidad de existencia o de invención de algunos otros, me gustaría proponer la presencia simultánea en esta sociedad de al menos tres signatarios. El primero sería el Valéry poeta: refinado, difícil; defensor de la “poesía pura”; admirador y discípulo de Mallarmé; autor de “La Jeune Parque” y “Le Cimetière marin” (obviamente, el Valéry que Eliot tiene en mente). El segundo sería el Valéry conservador: racionalista; lector y comentador de Descartes; admirador de la ciencia; en política, reaccionario; crítico de la modernidad, del progreso técnico y de la pérdida de valores espirituales que trae consigo. Por último, tenemos el “otro” Valéry, el Valéry que resulta en gran medida *invisible* a la crítica –o visible sólo bajo la caracterización de “escéptico”. Este Valéry se dibuja fundamentalmente en oposición a los otros dos: en ciertos pasajes de sus obras, y sobre todo en los *Cahiers*, se permite llevar a sus últimas consecuencias una forma de pensamiento tan original y radicalmente crítica de los fundamentos de la cultura occidental, que los otros Valéry se ven forzados a manifestarse para matizar y circunscribir sus afirmaciones. A juzgar por su propio testimonio, este Valéry fue el resultado de una crisis sufrida en Génova, en una “noche infinita. Crítica” (*Cahiers* 2: 1435) de octubre de 1892; esa crisis trajo como consecuencia “dos muertos de valor [...] el Poeta y la indefinible celebridad” (“deux morts valables [...] le Poète et

l'indéfinissable célébrité"; *Ceuvres* 1: 20). (En realidad, sabemos que ninguno de los dos murió: en 1917, uno publicará "La Jeune Parque" y a partir de entonces retomará su carrera poética; el otro ingresará a la Academia francesa en 1927.) En cuanto a lo que le ocurrió esa noche, encontramos la "relación" en un apunte de 1925:

A los 21 años hice un descubrimiento inmenso: que las palabras son palabras; las imágenes, imágenes; que no se sale de ellas; que es un Sistema cerrado; que todo el mundo humano rueda sin embargo sobre el *olvido* de esas evidencias, que la *confusión* de nuestras palabras con las cosas, la de las cosas con nuestras propiedades etc., es lo que hace el conocimiento, la ciencia, la práctica — — *possibles*, — el pensamiento en unión posible con las sensaciones. Conocer es confundir. (*Cahiers* 1: 604)²

No es ésta una mera declaración de escepticismo: la cita evidencia un proceso de pensamiento mucho más contemporáneo y complejo en el que la *huella* de Nietzsche resulta inconfundible. En efecto, afirmaciones como la de que el mundo humano está sustentado por el *olvido* de que palabras e imágenes no son reflejo de realidad alguna o la de que el conocimiento, e incluso la ciencia y la práctica, son *possibles* debido a nuestra *confusión* entre palabras y cosas, hacen patente la adopción de una perspectiva que concibe el conocimiento y la cultura como formaciones de carácter discursivo, es decir, como instituciones construidas sobre usos, aplicaciones y tradiciones verbales. Este es el Valéry que, en un abierto gesto de anacronismo, me gustaría llamar el Valéry *desconstructor* (recordemos que Borges nos ha enseñado que anacronismos de este tipo tienen siempre complejas ramificaciones teóricas). Y es la *traza* de este Valéry la que quiero explorar y hacer manifiesta en uno de los Borges —quien, sin duda,

² "J'ai fait à 21 ans une immense découverte: que les mots sont des mots; les images, des images; que l'on n'en sort pas; que c'est un Système fermé; que tout le monde humain roule cependant sur l'oubli de ces évidences, que la *confusion* de nos mots avec les choses, celle des choses avec nos propriétés etc. est ce qui rend la connaissance, la science, la pratique — — *possibles*, — la pensée en liaison possible avec les sensations. Connaître c'est confondre."

no fue menos plural que aquél. Una *traza* que, como apunté antes, no se reduce a la lectura, comprensión, asimilación de la obra de Valéry; antes bien, sugiere la existencia de intercambios simbólicos menos “causales”, que responden a intuiciones, elaboraciones y extrapolaciones de lecturas, y que la retrospectión y la publicación de textos de Valéry, que Borges no pudo haber conocido, parecen confirmar.

Como sabemos, Borges fue un lector asiduo de Valéry. Entre sus notas, ensayos y prólogos hay al menos cinco dedicados a él. Lo menciona además en muchas oportunidades en otros textos como un autor de referencia –del que por cierto dice apreciar más los volúmenes de *Varieté* que la poesía. Además, es conocida su afición al dictamen: “la historia de la literatura no debería ser la historia de los autores [...] sino la Historia del Espíritu como productor y consumidor de literatura” (17; Borges altera ligeramente el texto, quizá porque cita de memoria³). Incluso las dos tendencias que Borges afirma haber descubierto en sus ensayos de *Otras inquisiciones*, la de “estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético” y la de “presuponer (y verificar) que el número de [...] metáforas de que es capaz la imaginación [...] es limitado” (2: 153) –tendencias que se han transformado en auténticos *topoi* borgesianos– pueden encontrarse, con ligeros desplazamientos de énfasis, en textos de Valéry. “Únicamente una interpretación estética puede sustraer de la ruina de sus postulados más o menos ocultos [...] los venerables monumentos de la metafísica”,⁴ afirma en uno de los textos sobre Leonardo (*Œuvres* 1: 1247; cf. también, 537). Y en el texto “Poesía y pensamiento abstracto”, recuerda que las preguntas de filosofía y de estética “trabajan eternamente en llenar toneles sin fondo [...] es decir, en redefinir la misma docena de palabras cuyas combinaciones constituyen el tesoro del Conocimiento Especulativo”

³ La frase original de Valéry dice: “Une Histoire approfondie de la Littérature devrait donc être comprise, non tant comme une histoire des auteurs [...], que comme une *Histoire de l'esprit en tant qu'il produit ou consomme de la «littérature»*.” (*Œuvres* 1: 1439)

⁴ “Seule, une interprétation esthétique peut soustraire à la ruine de leurs postulats plus ou moins cachés [...] les vénérables monuments de la métaphysique.”

(1317;⁵ cf. también *Cahiers* 1: 556 y 589). Hasta aquí (sin otra omisión que más detalles que la reforzarían) la influencia *visible* de Valéry.⁶

A pesar de dicha influencia, existe una diferencia fundamental entre estos dos autores. Valéry se consagró a la observación y a la reflexión. A pesar de su formación humanista, rara vez se entrega a desarrollos librescos o al comentario de autores, más allá de los pocos que sus textos, en su mayoría *solicitados*, discuten. Todo en él se resolvía en una problematización intelectual. Incluso, el “arte” y la “literatura” eran para él un problema teórico; de allí, tal vez, su necesidad de remplazar la interminable lista de autores por la noción de *espíritu –productor y consumidor* (cf. *Ceuvres* 1: 961). Su impulso desconstruccionista reside en el análisis minucioso de los presupuestos en los que se sustenta una idea, una teoría, una institución. Borges, por el contrario, parece haberse consagrado a la lectura (cf., por ejemplo, 3: 202). En él, la “biblioteca” constituye la herramienta de aproximación por excelencia. Lo que implica que su impulso desconstruccionista reside en una suerte de ficcionalización generalizada de los contenidos y, por tanto, en una “artificialización” de las entidades que ellos sustentan. Valéry discierne y desmantela; Borges recombina y superpone. En consecuencia, aunque de distinto signo, ambos proyectos se suplementan. Más aún, me gustaría sugerir que, de manera implícita, algunos de los ejercicios escriturales de Borges son una radical *mise en oeuvre* de ciertos análisis y reflexiones de Valéry, una suerte de “laboratorio verbal” en el que esos análisis y reflexiones son explorados hasta sus más inusitadas implicaciones.

Esto nos lleva a la *otra* influencia de Valéry sobre Borges: la subterránea. A la crisis y transformación que sufrió Valéry en

⁵ “[...] travaillent éternellement à remplir des tonneaux sans fond [...], c’est-à-dire à redéfinir la même douzaine de mots dont les combinaisons constituent le trésor de la Connaissance Spéculative.”

⁶ Blüher, circunscribiéndose a las propuestas estéticas de estos dos autores, las compara sobre la base de que anticipan “las teorías semiótico-estructuralistas contemporáneas” (447). El artículo registra, además, otros paralelismos entre sus obras.

1892, corresponde, en la biografía de Borges, un accidente no menos transformador. Ocurrió en el año 1938 (lo describe en el cuento “El sur”) y estuvo a punto de causarle la muerte. En el período de convalecencia, como un ejercicio que garantizaría “su integridad mental”, Borges escribe un relato: “Pierre Menard, autor del Quijote” (cf. *Album* 39). Este gesto no tendría mayor relevancia aquí si no fuera porque ese texto constituye un minucioso “homenaje irónico” a la figura social, intelectual y literaria de Valéry.⁷ Y si el tono burlón con el que se informa de resignadas asistencias a *soirées* literarias y exasperadas contribuciones a los “álbumes de versos” de damas de la nobleza europea busca caricaturizar situaciones *reales* del campo intelectual en el que hubo de moverse (como lo hicieron, por ejemplo, Rilke y Eliot), el aparente despropósito que parece traslucir el proyecto de construir “un vocabulario poético de conceptos que no fueran [...] ‘sino objetos ideales creados por una convención y esencialmente destinados a necesidades poéticas’” (1: 444), no es en realidad sino una reformulación de la invitación de Valéry a practicar:

esa laboriosa poesía que conduce insensiblemente a estudiar las combinaciones de palabras no tanto por la conformidad de las significaciones de esos agrupamientos con una idea o pensamiento que uno considera que se deba *explicar*, sino al contrario por sus efectos una vez formados entre los cuales se escoge.

[...] el arte poético conduce singularmente a imaginar las formas puras en sí mismas. (*Ceuvres* 1: 1451; cf. también *Ceuvres* 2: 635)⁸

⁷ Es sintomático que, en el minucioso análisis de Balderston, el nombre de Valéry resulte asociado a casi todas las líneas de reflexión que ofrece este relato.

⁸ “cette laborieuse poésie qui conduit insensiblement à étudier les combinaisons de mots non tant para la conformité des significations de ces groupements avec une idée ou pensée que l’on prend pour devant être *exprimée*, qu’au contraire par leurs effets une fois formés entre lesquels on choisit” / [...] l’art poétique conduit singulièrement à envisager les formes pures en elles-mêmes.”

Asimismo, Menard, a partir de sus estudios sobre Lull, Descartes, Leibniz, Wilkins y Boole, no hace otra cosa que explorar antecedentes de una de las nociones centrales para el Valéry de los *Cahiers*: la combinatoria verbal (cf., por ejemplo, *Cahiers I* 253, 254, 429 y 445). De hecho, Valéry se refiere a la idea común de Leibniz, Descartes y Lull como “ese alfabeto de los pensamientos – o de sus formas” (“cet alphabet des pensées – ou de ses formes”; *Cahiers I*: 384). Al igual que Menard, Valéry se ocupó insistentemente de las paradojas de Zenón (cf., por ejemplo, *Cahiers I*; 555-57, 694-95 y 725-26). Más elaboradamente –en un juego doble de ironías– la invectiva contra Valéry en las *Hojas para la supresión de la realidad* es en el fondo un homenaje implícito a Valéry, para quien la “realidad” no es sino una construcción ficcional, verbal (cf., por ejemplo, *Cahiers I*: 502, 538-9 y 765), y una crítica revertida contra los intentos mucho menos atrevidos del surrealismo por suprimirla. ¿No llega a afirmar Valéry: “no vivimos sino de ficciones, que son nuestros proyectos, nuestras esperanzas, nuestros recuerdos, nuestros pesares, etc., y no somos sino una invención perpetua”? (*Ceuvres I*: 1387;⁹ cf. también *II* 694). Por último, la obra maestra y secreta de Menard, la escritura del Quijote, es en esencia un corolario de esta reiterada reflexión de Valéry: “Más me importa el hacer que su objeto. /Es el hacer lo que es la obra, el objeto, a mis ojos, capital, porque la cosa hecha no es más que el acto del otro” (*Cahiers 2*: 1022;¹⁰ cf. también *Ceuvres I*: 1329 y 1483). En este caso, la “obra”, el “resultado” del obrar de Menard, se hace irrelevante por el hecho de que ya existe (literalmente es obra “del otro”). Todo el interés entonces ha de recaer en el “hacer”. De allí la insistencia de Borges en llamar la atención sobre la importancia de las premisas, las experiencias y los trabajos, sobre “los escrúpulos y vigiliias” que intervinieron en su factura. ¿No es, de hecho, la mención de los cuadernos en los que, con sus “peculiares símbolos tipográficos y su letra de insecto” (450), Menard *realizaba* el

⁹ “Nous ne vivons que de fictions, qui sont nos projets, nos espoirs, nos souvenirs, nos regrets, etc., et nous ne sommes qu’une invention perpétuelle.”

¹⁰ “Plus me chaut le faire que son objet. /C’est le faire qui est l’ouvrage, l’objet, à mes yeux, capital, puisque la chose faite n’est plus que l’acte de l’autrui.”

Quijote –cuadernos que eran luego destruidos– una referencia velada a la verdadera y monumental obra secreta de Valéry, los *Cahiers*, para ese entonces conocida sólo por menciones y referencias indirectas? Esto nos permite concluir que, para 1938, en medio de un período en el que Borges se transforma para producir uno de sus otros, es precisamente la faceta desconstructiva de Valéry la que, subrepticamente, le servirá de hilo conductor.

Algunos ejemplos permitirán fundamentar esta observación. Aclaro que mi objetivo no será, en ningún caso, proponer nuevos análisis de los textos que voy a discutir, sino mostrar su filiación con las reflexiones de Valéry, su patentización de esa *traza teórica*.

“La lotería de Babilonia” es una encubierta escenificación genealógica del proceso por el cual una *interpretación* de la realidad se impone en una sociedad al par que desplaza y reemplaza a otra. Dos aspectos de este proceso, que el relato destaca sutilmente, resultan indispensables para calibrar su impulso reflexivo, teórico. El primero sería la constatación de que esa interpretación es el fundamento de una *institución* de carácter local, la “lotería” o la “compañía”, “una institución que otras repúblicas ignoran” (1: 456), que con el tiempo asume “la suma del poder público” (458), es decir, adquiere realidad política. Borges, me parece, intenta ilustrar el carácter imaginario, especulativo de las demasiado concretas instituciones sociales. No a otra cosa apunta Valéry cuando afirma en un texto de 1933: “toda política, incluso la más simplista, se reduce a una especulación sobre el hombre, a razonamientos y a una especie de acción, que tienen por materia hombres y sistemas de hombres” (*Œuvres* 1: 1143).¹¹ El segundo aspecto sería la constatación de que mientras dicha interpretación, en tanto institución, se hace “secreta, gratuita y general”, es decir, se *olvida* como interpretación, produce sobre la sociedad en la que está activa el efecto de hacer proliferar las reinterpretaciones que la explican *como realidad*. De allí que “La Compañía” reciba un “valor eclesiástico, metafísico”; que en torno a ella se conciban y escriban “libros sagrados”

¹¹ “[...] toute politique, même la plus simpliste, se réduit à une spéculation sur l’homme, à des raisonnements et à une sorte d’action, qui ont pour matière des hommes et des systèmes d’hommes.”

y que, por último, su “funcionamiento silencioso” se haga “comparable al de Dios” (460). Borges enumera algunas de esas reinterpretaciones:

Alguna abominablemente insinúa que hace ya siglos que no existe la Compañía y que el sacro desorden de nuestras vidas es puramente hereditario, tradicional; otra la juzga eterna y enseña que perdurará hasta la última noche [...]. Otra declara que la Compañía es omnipotente, pero que sólo influye en cosas minúsculas [...] Otra, por boca de heresiarcas enmascarados, *que no ha existido nunca ni existirá*. Otra, no menos vil, razona que es indiferente afirmar o negar la realidad de la tenebrosa corporación, porque Babilonia no es otra cosa que un infinito juego de azares. (460)

Una de esas interpretaciones, la que Borges subraya en el texto y atribuye de manera sintomática a “heresiarcas enmascarados”, no deja de ser reveladora: la Compañía no existe. Lo que implica que todas esas reinterpretaciones no son más que construcciones de orden ideológico que se proyectan sobre la existencia colectiva. Dicho en otras palabras, esas reinterpretaciones no son más que “ficciones” –noción que no sólo nos devuelve al título de la conocida colección de cuentos de Borges, sino que remite, en el ámbito filosófico, a textos de Bentham, Nietzsche, Vaihinger. Pero es un texto del propio Valéry el que nos proporciona un preciso comentario “profético” (el texto es del año 1933) del cuento de Borges:

Son ficciones poderosas las que conducen el mundo; pero por poderosas que sean, su examen atento no ve en ellas sino una mitología de formación incoherente en la que se mezclan elementos populares, metafísicos, administrativos, legendarios, teóricos y pragmáticos, – una confusión de motivos sentimentales, de apetitos, de ideales, de falsos recuerdos. (*Œuvres* 1: 1143)¹²

¹² “Ce sont de puissantes fictions qui mènent le monde ; mais si puissantes qu’elle soient, l’examen attentif n’y voit qu’une mythologie de formation incohérente où se mêlent des éléments populaires, métaphysiques, administratifs,

Este Valéry, como Nietzsche, cumple en nuestro mundo el papel de uno de esos “enmascarados heresiarcas” dispuestos en todo momento a revelar hasta qué punto lo que experimentamos como más real está completamente entretejido de discursos e interpretaciones.

Como la teología o la metafísica, la “ficción” de la “lotería de Babilonia” busca explicar con proliferación de conjeturas el cambio de *episteme* que se produce al dejar de concebir el universo como “orden preestablecido” para comenzar a interpretarlo como “azar”. Pero como el mismo texto nos recuerda: “nada tan contaminado de ficción como la historia de la Compañía ...” (1: 460). El mismo narrador nos previene de sus falseamientos y distorsiones. Sin embargo, las múltiples capas de textualidad que esas teorías suponen no son sino una manera de ocultar que ambas concepciones, azar y necesidad, son de entrada de juego (diría Derrida) interpretaciones (cf. el curioso fragmento en el que Valéry desconstruye precisamente la oposición “azar” / “causalidad”; *Cahiers* 1: 581-82.) Y estas interpretaciones no son sino creación humana proyectada en las cosas. Como concluye Valéry en otro texto: “decir que una cosa es *notable* es introducir un *hombre* [...] Supriman pues al hombre y su expectativa, todo ocurre indistintamente [...]; pero el azar *no hace nada* en el mundo, — además de hacerse notar...” (*Œuvres* 1: 897-98).¹³ Otro tanto podría haber dicho de concepciones como la del “orden preestablecido del cosmos”...

Como el mismo Borges apunta, no es él el primer autor de “La biblioteca de Babel”. Y de hecho, la singularidad de esta pieza reside menos en añadir otro eslabón a la historia de las imaginaciones de una “Biblioteca Total” (cf. *Borges* 24ss), que en sugerir las implicaciones que su existencia tendría sobre el mundo de lo humano. La posibilidad *lógica* de crear tal biblioteca se justifica con la aplicación del análisis combinatorio al alfabeto.

légendaires, théoriques et pragmatiques, — une confusion de motifs sentimentaux, d'appétits, d'idéals, de faux souvenirs.”

¹³ “Mais dire qu’une chose est *remarquable*, c’est introduire un *homme* [...] Ôtez donc l’homme et son attente, tout arrive indistinctement [...]; mais le hasard ne *fait rien* au monde, — que de se faire remarquer...”

Una de las más curiosas exploraciones de esta posibilidad – exploración que Borges no registra y no pudo haber registrado– se encuentra en un apunte de los *Cahiers* de Valéry, del año 1922:

En ese tiempo, los hombres habían construido una máquina que formaba todas las combinaciones de *palabras* – en forma de proposiciones [...]

Las combinaciones eran inscritas y luego examinadas cuidadosamente por un colegio de filósofos semi-divinos que las clasificaban y las interpretaban.

Clasificación de las proposiciones

A. sin sentido

B. sentido

C. las que pueden recibir un sentido (1: 414-15).¹⁴

La idea de esta máquina nos remite de inmediato a la de las “ruedas” de Llull. Por otra parte, Valéry, como Lewis Carroll, piensa en términos de combinar las palabras de un idioma, no los caracteres de un alfabeto. Sin embargo, la novedad radical de su “apólogo” consiste en reparar en el hecho de que a las clasificaciones opuestas de “sentido” y “sin sentido” habría que agregar una de evidente carácter histórico: “las que pueden recibir un sentido” (y podría haber agregado: “las que lo pierden”). Con ello, anticipa la verdadera totalidad que añade el texto de Borges: la de los múltiples y cambiantes sentidos históricos y geográficos que abarcan, no el universo, sino todos los universos posibles, pasibles de verbalización humana. *Todo* allí tiene sentido en algún lugar, en algún momento; y como esos sentidos particulares inevitablemente se excluyen entre sí, *nada* lo tiene en absoluto. Frases, teorías, sistemas, como reza la frase en que Borges se cita para criticarse, “corren el incesante albur de cambiarse en otros y que todo lo afirman, lo niegan y lo confunden

¹⁴ “En ce temps-là, les hommes avaient construit une machine qui formait toutes les combinaisons des *mots* – en forme de propositions. [...] /Les combinaisons étaient inscrites et puis examinées soigneusement par un collège de philosophes à demi-devins qui les classaient et leur donnaient des interprétations. /Classification des propositions /A. non-sens /B. sens /C. celles qui peuvent recevoir un sens.”

como una divinidad que delira" (1: 470; compárese con *Borges*, 27). Estamos de vuelta en el ámbito de las "ficciones". Otro texto de Valéry (publicado póstumamente, en 1950) ¿anticipa? esta situación:

[En la isla de Xiphos] había también tenderetes de escritores. Ellos garabateaban libros sagrados, textos de enigmas, fórmulas de plegarias.

En esa isla privilegiada, reunido en un punto, se encontraba lo que no se había producido sino (y apenas se concibe) separado e ignorándose mutuamente, según el tiempo o el espacio, y cuya experiencia, hecha en otro tiempo en Babel, había abortado miserablemente. (*Œuvres* 2: 445).¹⁵

En este espacio *privilegiado*, la isla de Valéry o la biblioteca de Borges, la babelización de la cultura no es ya un estigma sino una poderosa herramienta para restar a sus producciones discursivas todo valor que no sea formal –lo que en ningún caso desmiente su eficacia *real*. (Por momentos, para el narrador, es precisamente en esa cualidad que parece condensarse la "divinidad" de la biblioteca.) Para Valéry, la consecuencia de este hecho es que "Filosofía e Historia serán más o menos reemplazadas por el estudio de los valores de la *palabra* – Estudio que clasificará las obras de esos tipos entre la novela y las poesías –, sin olvidar los Libros Sagrados, la teología, etc. – toda la biblioteca de la *Fiducia*" (*Cahiers* 1: 738);¹⁶ para Borges, que dicha biblioteca *conforma* el universo de lo humano y que, fuera de esa limitada esfera, resultaría "inútil, incorruptible, secreta" (471).

¹⁵ "Il y avait aussi des échoppes à écrivains. Ils griffonnaient des livres sacrés, des textes à énigmes, des formules de prières. /C'était, réuni sur un point, dans cette île privilégiée, ce qui ne s'était produit (et ne se conçoit guère) que séparé et s'ignorant mutuellement, selon le temps ou l'espace, et dont l'expérience, faite autrefois à Babel, avait misérablement avorté."

¹⁶ "[...] Philosophie et Histoire seront plus ou moins remplacées par l'étude des valeurs de la *parole* – Étude qui classera les œuvres de ces espèces entre le roman et les poésies –, sans oublier les Livres Saints, la théologie, etc. – toute la bibliothèque de la *Fiducia*."

Informados y excelentes estudios hacen innecesario volver a demostrar que “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” es un astuto ejercicio de imaginación que quiere pensar la realidad a partir de las premisas del empirismo y del idealismo, del psicologismo y del panteísmo idealista. Lo que me interesa destacar en este contexto es que el carácter artificioso de ese empeño no consigue ocultar los indicios de una reflexión que, lejos de restringirse a *ese* mundo ideal, casi imperceptiblemente se revierte sobre *éste*, el nuestro. Son varios los planos en los que se cumple esta reversión. El primero y quizá el más anecdótico, sería el que corresponde a la descripción de la literatura de Tlön. En ella nos reencontramos con algunas tesis de Valéry-Menard: la búsqueda del “objetos poéticos”, objetos ideales creados según las necesidades poéticas (nótese que esta frase del cuento no es más que una ligera paráfrasis de la que se cita en “Pierre Menard”¹⁷); y la postulación de que “todas las obras son obras de un solo autor”. Igualmente reencontramos la tesis de Borges –que también insinúa Valéry– de que la metafísica es una rama de la literatura fantástica. Sin embargo, el gesto más radical de esta ficción de Borges se encuentra en una propuesta más compleja que se va revelando muy sutilmente en el curso de la narración. Para la descripción de *ese* mundo, el narrador se sirve –y esto pasa casi inadvertido para el lector– de argumentos y teorías que pertenecen de hecho a “nuestra” historia de las ideas. Por ello, los teóricos de Tlön *saben* “que un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno solo de ellos” (436); *saben* que nombrar, es decir, clasificar “importa un falseo” y que toda filosofía es una “*Philosophie des Als Ob*” (436). No son éstas ideas extranjeras a cierta tendencia, cara a Borges, de la filosofía de “este mundo”. La mención misma de la obra de Vaihinger, *La filosofía del como si*, en la que éste desarrolla precisamente estos argumentos, no puede dejar dudas. En el mismo sentido funcio-

¹⁷ La de “Tlön” reza así: “abundan los objetos ideales, convocados y disueltos en un momento, según las necesidades poéticas.” (OC 1: 435); la de “Pierre Menard”: “sino objetos ideales creados por una convención y esencialmente destinados a las necesidades poéticas” (OC 1: 444).

na la asimilación de alguna de las doctrinas de Tlön a la que propone Schopenhauer en *Parerga und Paralipomena*. Más que la prolíja imaginación de un mundo ideal (un *Orbis Tertius*), lo que propone este relato es la intrusión del mundo de las “ficciones” en el mundo “real” (nótese las comillas en ambas palabras). Ese mundo “real” está inevitablemente contaminado de esas “ficciones” que, según Valéry, constituyen “esa estructura fiduciaria que exige todo el edificio de la civilización” (“*cette structure fiduciaire qu’exige tout l’édifice de la civilisation*”; *Ceuvres* 1: 1035). De hecho, ¿no sería el siguiente pasaje de Valéry una adecuada descripción de la sociedad de Tlön?

Puede decirse que el *mundo social*, el *mundo jurídico*, el *mundo político*, son esencialmente *mundos míticos*, es decir, mundos en los que las leyes, las bases, las relaciones que los constituyen, no son dadas, propuestas por la observación de las cosas, por una constatación, por una percepción directa; sino, al contrario, reciben de nosotros su existencia, su fuerza, su acción de impulso y coerción; y esa existencia y esa acción son tanto más poderosas cuanto más ignoramos que vienen de nosotros, de nuestro espíritu. (1033)¹⁸

Sin embargo, esa descripción no es, para Valéry, otra cosa que una constatación de la forma en que se organiza nuestra cultura. Y si su fundamento es esa estructura fiduciaria, no cabe duda de que, como indica el relato de Borges, “cederá” a la intrusión de esas ficciones, incluso de que “anhela ceder” –la historia abunda en demostraciones elocuentes y dolorosas. Es esta la propuesta teórica radical de este relato (que no sin amargura recuerda *en passant* las seducciones del materialismo dialéctico, del nazismo y del antisemitismo). El mundo no será Tlön, como anticipa el narrador; el mundo ha sido siempre una sucesión compleja de

¹⁸ “On peut dire que le monde social, le monde juridique, le monde politique, sont essentiellement des mondes mythiques, c’est-à-dire des mondes dont les lois, les bases, les relations qui les constituent, ne sont pas données, proposées par l’observation des choses, par une constatation, par une perception directe; mais, au contraire, reçoivent de nous leur existence, leur force, leur action d’impulsion et de contrainte; et cette existence et cette action sont d’autant plus puissantes que nos ignorons davantage qu’elles viennent de nous, de notre esprit.”

Tlõns, es decir, de sistemas de pensamiento que imprimen sobre él sus ordenamientos y sus jerarquías artificiales para darle apariencia de orden, simetría y regularidad. Esos sistemas contaminan el mundo, como se indica al final del relato; lo que comienza siendo una enciclopedia termina adquiriendo rango de realidad. Se cumple así lo que Valéry llama "la propiedad cardinal de nuestros espíritus" que consiste en no considerar como producción de nuestras capacidades humanas aquello que en realidad no es sino eso: creación, invención humana (cf. *Œuvres* 1: 1033).

Un último ejemplo. Las breves páginas del ensayo "El idioma analítico de John Wilkins" han conocido una justificada fama. Su concisión hace más sorprendente la extraña coexistencia en ellas de humor y complejidad. El texto comienza con una mínima exposición de la propuesta de Wilkins, basada fundamentalmente en fuentes secundarias, después de la cual Borges pasa a examinar lo que considera el problema fundamental de ese "idioma": la tabla de clasificaciones que le sirve de base. Luego de dar unos pocos ejemplos de la clasificación de Wilkins, la compara con la de una (¿apócrifa?) enciclopedia china y la del Instituto Bibliográfico de Bruselas. En este punto, Borges propone una primera conclusión: "notoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural" (2: 86); conclusión que desemboca en la propuesta más importante del texto. Ninguno de los dos posibles posicionamientos frente a este hecho, ni el escéptico (que juzga que "no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra"), ni el agnóstico (que considera imposible "penetrar en el esquema divino del universo"), "puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque nos conste que éstos son provisorios" (86). Esta conciencia no es más que el envés teórico de la "ficción" de Tlõn, en la que se nos recordaba que todo nombrar, todo clasificar "importaba un falseo"; un envés teórico que, de nuevo, se encuentra explícitamente desarrollado en una de las anotaciones de 1938, de los *Cahiers* de Valéry:

Mientras... algo... se parezca a... algo... — — que se encuentre en ello un arriba y un abajo, — un *antes* y un *después*, un comienzo y un fin —, entonces

todavía *lo estamos leyendo* como *hombres*, — añadiendo al texto. Lo que no es *informe* está falsificado. Lo que tiene un *sentido*, una *forma* [...], un nombre, una *función*, una “causa” etc. está humanizado, es *reconocible* [...]. (1: 704)¹⁹

La cita, me parece, nos regresa a la reflexión sobre esos esquemas que Valéry *califica* y Borges *escenifica* como “ficciones”. Y si los esquemas de pensamiento son “ficciones”, una simple operación lógica nos conduce a reconocer que las ficciones, necesariamente, adquieren el status de “sistemas de pensamiento”. No cabe duda de que así lo entendió Borges, cuyas “ficciones” y “artificios”, como hemos visto, son en realidad reflexiones de orden “crítico”, “teórico”. Lo curioso es constatar que Valéry también se permitió teorizar a partir de la ficción. Vimos ya un ejemplo de ello en el relato fragmentario “L’île de Xiphos” (*Œuvres* 2: 436ss). Quisiera ahora hacer referencia, en relación con este ensayo de Borges, a un curioso texto incluido en la colección titulada “Mauvaises pensées et autres”, publicada en 1941 (“El idioma analítico de John Wilkins” apareció en *La Nación*, en 1942). Se titula “Los libros de sabiduría” y esboza el relato de los libros que los sabios **TI** y **NO** escriben:

Un sabio había escrito este libro: “El Tratado de las cosas que SON a nuestras espaldas y de las que ESTÁN en una gaveta”, por EL SABIO **TI**.

Pero el sabio **NO** indicó que uno no se podía expresar *sabiamente* así, y que había que decir “Tratado de las cosas que FUERON — SI consultamos nuestra memoria — o de las cosas que SERÁN, SI damos media vuelta o SI abrimos la gaveta. (855)²⁰

¹⁹ “Tant que... quelque chose... ressemble à... quelque chose... — — qu’on y trouve un haut et un bas, — un *avant* et un *après*, un commencement et une fin — , alors /nos en sommes encore à la lire en *hommes*, — en ajoutant au texte. Ce qui n’est pas *informe* est falsifié. Ce qui a un *sens*, une *forme* [...], un nom, une *fonction*, une « cause » etc. est humanisé, *reconnaissable* [...].”

²⁰ “Un sage avait écrit ce livre : « Le Traité des choses qui SONT derrière notre dos et de celles qui SONT dans un tiroir », par LE SAGE **TI**. /Mais le Sage **NO** re-

La mezcla de humor y absurdo es evidente. Sin embargo, a mi juicio, hay algo más. Ambos “tratados” asoman una suerte de clasificación de objetos; pero las correcciones que propone el segundo introducen un elemento gramatical (“si” condicional, tiempos verbales) que traslada al plano verbal (que para Valéry es siempre “ficcional”) la coherencia de la clasificación. Pero interroguemos un poco más de cerca las implicaciones de estos tratados. En efecto, ¿qué sentido tiene repartir entre las alternativas de la primera clasificación las cosas que *no vemos*? ¿Presupone esa clasificación alguna totalidad coherente? Por otra parte, ¿es posible decidir (discernir) si la segunda clasificación apunta a la distinción entre lo ideal (memoria) y lo real (cosa), entre el futuro y el pasado, entre lo hipotético y lo experimentado o entre ver y recordar? Más aún, ¿es posible pensar todas esas distinciones *a la vez*? En definitiva, pienso que Valéry está ilustrando –*in nuce*, es cierto– no sólo la arbitrariedad sino también la necesaria incoherencia, y en consecuencia la ruina, de toda clasificación.

Un último detalle sobre este breve texto. El único libro de sus bibliotecas al que prestaban atención estos sabios, excepción hecha de los suyos propios, era un pequeño volumen: *El tesoro de las obras y los tratados de Sabiduría, de los que sólo se ha conservado el título*; la única página que “queda en el presente” enumera (entre otros) los siguientes:

Tratado de las Cosas que se ven con los ojos cerrados, y de aquellas ante nuestros ojos que nos son como invisibles. [...]

La Clave universal de las lenguas comparadas de nuestros distintos y diferentes órganos, con sus transcripciones en vulgar.

Tabla completa de frases inútiles y el método verdadero para servirse de ellas con exclusión de todas las otras.

marqua qu'on ne pouvait s'exprimer *sagement* ainsi, et qu'il fallait dire « Traité des choses qui FURENT – SI nous consultons notre mémoire – ou des choses qui SERONT, SI nous faisons demi-tour, ou SI nous ouvrons le tiroir »..”

La Historia vista desde el cielo, en la que cada acontecimiento se acompaña de una cantidad de otros que fueron igualmente posibles. [...]

El espejo de las Faltas Ilustres, de las Culpas Felices y de los Errores más bellos de los hombres, por uno de ellos.

Y finalmente: las Metamorfosis del Vacío... (856)²¹

Vemos aquí, de nuevo, la mezcla de sorpresa, humor y paradoja, revestidos de un prestigioso saber (oriental), que hemos aprendido a identificar con Borges. Llevando a la máxima economía el principio borgesiano de simular la existencia de libros y limitarse a escribir comentarios sobre ellos, Valéry nos ofrece sólo los títulos de algunos de esos libros –que ya son suficientemente sugerentes. ¿No se encuentra, por ejemplo, en el cuarto título también *in nuce* la idea de “El jardín de los senderos que se bifurcan”?

Hasta aquí el “viaje de ida”. El “viaje de regreso” será más breve. Consistirá en evidenciar la aparición de la *traza* de Valéry que identificamos en Borges en *pensadores* europeos recientes. Me limitaré a dos ejemplos –quizá porque resultan ejemplares.²²

El primero es, claro está, el de Michel Foucault. No será una novedad para nadie recordar que éste atribuye el “lugar de nacimiento” de *Les Mots et les choses* precisamente al pasaje del ensayo de Borges en el que se enumeran las categorías de clasificación de “cierta enciclopedia china”. Es difícil imaginar una instancia más elocuente de un comentario de texto que exponga

²¹ “ –Traité des Choses qui se voient les yeux fermés, et de celles sous nos yeux qui nous sont comme invisibles. / [...] / – La Clef universelle des langages comparés de nos divers et différents organes, avec leurs transcriptions en vulgaire. / – Table complète de phrases inutiles et la vraie méthode de s’en servir à l’exclusion de toutes autres. – L’Histoire vue du Ciel, dans laquelle chaque événement est accompagné d’une quantité d’autres qui furent également possibles. / [...] / – Le Miroir des Fautes Illustres, des Coulpes Heureuses et des plus belles Erreurs des Hommes, par l’un d’eux. / – Et enfin : les Métamorphoses du Vide...”

²² Cf., para trabajos más estrictamente comparativos, Ambrose, González Echevarría, Rodríguez Monegal y Toro.

de manera tan minuciosa y compleja las ramificaciones teóricas de otro, que este texto de Foucault. Sin embargo, no me ocuparé acá de analizarlo. Mi propósito está antes bien orientado hacia la localización en él de la *traza* de las teorizaciones de Valéry sobre ficciones y sistemas; *traza* que resulta evidente, como se desprende de la lectura del siguiente pasaje:

Un “sistema de elementos” [...] es indispensable para el establecimiento del orden más simple. El orden es a la vez lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran de alguna manera unas a otras, y lo que no existe sino a través de la rejilla de una mirada, de una atención, de un lenguaje; y es sólo en las casillas blancas de esa cuadrícula que [ese “sistema”] se manifiesta en profundidad como lo que ya está ahí, esperando el momento de ser enunciado. (11)²³

Todo el libro de Foucault es una minuciosa exploración de las condiciones de producción (en una época y en una geografía) de un tal sistema de objetos. Y no es el menor de los aportes de este prefacio haber identificado la región “intermedia”, es decir, el *lugar* desde el que se hace posible la crítica tanto de los códigos fundamentales de la cultura como de las teorías científicas y las interpretaciones de los filósofos. Es en esa región “intermedia” donde se sitúan Valéry y Borges en sus propuestas de *lectura crítica* de la cultura. Y su peligrosa tendencia a ofrecerse como un orden más fundamental que cualquier otro la neutraliza Valéry con su desconstrucción de la estructura fiduciaria de la civilización y Borges, con su impulso de ficcionalización totalizante.

El segundo ejemplo es el de Jacques Derrida. En su caso me referiré brevemente a dos textos. El primero es la conferencia pronunciada en Estados Unidos en 1966: “La Structure, le signe

²³ “Un « système des éléments » [...] est indispensable pour l'établissement de l'ordre le plus simple. L'ordre, c'est à la fois ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres et ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage ; et c'est seulement dans les cases blanches de ce quadrillage qu'il se manifeste en profondeur comme déjà là, attendant en silence le moment d'être énoncé.”

et le jeu dans le discours des sciences humaines". Allí, Derrida hace manifiesto algo que, a mi juicio, sólo se insinuaba en la presentación de la región "intermedia" de Foucault: el error de pensar que se puede "separar el método de la verdad, los instrumentos del método y las significaciones objetivas a las que apunta" ("séparer la méthode de la vérité, les instruments de la méthode et les significations objectives par elle visées", 417). Un error que se hace notorio en la breve discusión sobre el *bricoleur* que Derrida lleva a cabo un poco más adelante y en la que concluye "que todo discurso finito está sujeto a un cierto *bricolage*" ("tout discours fini est astreint à un certain bricolage, 418). Si como afirma Lévi-Strauss (el objetivo directo de la crítica derridiana), la actividad del *bricolage* es actividad *mitopoiética*, ella no puede aspirar de ninguna manera a rango epistemológico. Lo que implica que, en el mejor de los casos, construimos con los conceptos y nociones de nuestra historia todos los "sistemas de elementos" que proponemos. No hay pues posibilidad de totalización alguna (sintetizo con cierta libertad el argumento) y esa necesaria no-totalización sólo puede entenderse desde el *juego*:

Si la totalización entonces ya no tiene sentido, no es porque la infinitud de un campo no puede ser cubierta por una mirada o un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo [...] excluye toda totalización: ese campo es en efecto el de un *juego*, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito. (423)²⁴

Imposible no asociar este juego de sustituciones infinitas en un conjunto finito tanto a las ficciones de Borges –"La biblioteca de Babel" juega explícitamente con la idea– como a las reflexiones de Valéry –que una y otra vez apuntan al recurso de una "combinatoria" al margen de los contenidos (cf., por ejemplo, *Œuvres* 2: 1478). No debe sorprender, por tanto, que haya surgi-

²⁴ "Si la totalisation alors n'a plus de sens, ce n'est pas parce que l'infinité d'un champ ne peut être couverte par un regard ou un discours finis, mais parce que la nature du champ [...] exclut la totalisation : ce champ est en effet celui d'un *jeu*, c'est-à-dire de substitutions infinies dans la clôture d'un ensemble fini."

do una referencia a Borges en este contexto. En efecto, en la discusión que siguió a la presentación de este texto de Derrida en John Hopkins University, Richard Macksey apunta a dos posibles “jugadores” afiliados o afiliables a ese proyecto de “crítica de la metafísica”. Al segundo se refiere sólo oblicuamente como “el escritor que ha hecho [d]el juego narrativo el *centro cambiante* de su poética de ficciones”. Y es Derrida quien finalmente lo menciona: “Usted está pensando, sin duda, en Jorge Luis Borges” (Macksey 269; énfasis mío).

En la otra instancia de la obra de Derrida a la que quiero referirme, la mención de Borges adquiere el carácter de cita. Se encuentra en el apartado 3 de la primera parte de “La Pharmacie de Platon” y consiste en dos epígrafes tomados, respectivamente, del ensayo “La esfera de Pascal” y del relato “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”. Curiosamente, en el cuerpo mismo del texto no se menciona a Borges. En una especie de preámbulo, antes de adentrarse en la detallada comparación de figuras de diversas mitológicas vinculadas con la escritura (Theut, Hermes, Thot, Nabu, Nebo), Derrida expone el objetivo de su análisis. “¿Cuáles son los rasgos pertinentes para el que intenta reconstituir la semejanza estructural entre la figura platónica y otras figuras mitológicas del origen de la escritura?”²⁵ se pregunta. Y responde:

[La puesta en evidencia de esos rasgos] debe desembocar en la problemática general de las relaciones entre mitemas y filosofemas [que está] al origen del *logos* occidental. Es decir, de una historia –o más bien de la historia– que se ha producido enteramente en la diferencia filosófica entre *mythos* y *logos*, hundiéndose en ella ciegamente como en la evidencia natural de su propio elemento. (98)²⁶

²⁵ “Quels sont les traits pertinents pour qui essaie de reconstituer la ressemblance structurelle entre la figure platonicienne et d’autres figures mythologiques de l’origine de l’écriture?”

²⁶ “[La mise en évidence de ces traits] doit ouvrir sur la problématique générale des rapports entre mythèmes et philosophèmes à l’origine du *logos* occidental. C’est-à-dire d’une histoire – ou plutôt de l’histoire – qui s’est produite tout

Su exploración buscará entonces establecer la secreta complicidad entre *mythos* y *logos*, entre mitemas y filosofemas para problematizar la historia –la nuestra, la de occidente– que se ha fundamentado en establecer entre ellas una distinción esencial, aun natural. Este programa es inequívocamente derridiano. Sin embargo, creo ver en él de nuevo la evidencia inconfundible de la *traza* de Valéry y de su impronta en Borges. Las citas que sirven de epígrafe a este texto son claros ejemplos de ello. Ambas se refieren a la “historia universal” (o la “historia del universo”) y a su carácter escritural o criptográfico; y mientras la primera certifica que en el curso de la historia los dioses criticados por Jenófanes “fueron rebajados a ficciones poéticas”, la segunda resume algunas de las *interpretaciones* que proliferan para negar la “realidad” del Orbis Tertius. ¿No es de hecho la inextricable fusión de *mythos* y *logos* lo que permite a Borges considerar la filosofía y la historia como formas de literatura; lo que, en última instancia, hace posible el impulso crítico de esta vertiente de su obra? Y si es necesario todavía asociar esta postura teórica al pensamiento de Valéry, bastará tal vez esta cita: “Creo en la disolución, desaparición o transmutación bastante próximas de esas grandes mitologías conocidas bajo el nombre de Filosofía y de historia. / ‘Mitología’, es decir, Creaciones del Crédito, es decir, del Lenguaje” (*Cahiers* 1: 738).²⁷

Termina aquí este *round trip*. No deja de llamar la atención el hecho de que la *traza* de Valéry que vuelve a estos pensadores a través de Borges adquiera en ellos un marcado carácter *liminar* (el motivo de un prólogo, una mención, un par de epígrafes). Pero esto no debe llamarnos a engaño: Derrida (entre otros pensadores) ha enfatizado tanto la riqueza teórica como la complejidad significativa de estos *parerga*. Por lo demás, creo que a Borges le habría gustado ocupar ese lugar a la vez modesto y prominente. Al fin y al cabo, ¿no se complacía en afirmar que “el lenguaje

entière dans la différence *philosophique* entre *mythos* et *logos*, s’y enfonçant aveuglement comme dans l’évidence naturelle de son propre élément.”

²⁷ “Je crois à la dissolution, disparition ou transmutation assez prochaines de ces grandes mythologies connues s[ou]s les noms de Philosophie et d’histoire. / «Mythologie», c’est-à-dire Créations du Crédit, c’est-à-dire du Langage.”

es un sistema de citas" (3: 55)? En cuanto a Valéry, el hecho habría constituido la confirmación de que todo sistema de pensamiento se construye necesariamente a partir de elementos que pertenecen a una inevitable e irremediamente ficcional herencia discursiva.

Luis Miguel Isava

Universidad Simón Bolívar

OBRAS CITADAS

- Ambrose, Timothy. "Borges, Foucault y Derrida: la disolución de límites y la creación del texto." *La Torre: Revista de la Universidad de Puerto Rico* 9. 34 (1995): 147-166.
- Balderston, Daniel. *Out of Context: Historical Reference and the Representation of Reality in Borges*. Durham: Duke UP, 1993.
- Blüher, Karl Alfred. "La crítica literaria en Valéry y Borges." *Revista Iberoamericana* 135-136 (1986): 447-461.
- Borges, Jorge Luis. *Álbum biográfico y fotográfico*. Madrid: Alianza, 1999.
- . *Borges en Sur (1931-1980)*. Buenos Aires: Emecé, 1999.
- . *Obras Completas*. 4 vols. Buenos Aires: Emecé, 1989-1996.
- Derrida, Jacques. "La Structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines". *L'Écriture et la différence*. Coll. Points. Paris: Seuil, 1967.
- . "La Pharmacie de Platon". *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972.
- Eliot, T. S. "From Poe to Valéry". *Criticize the Critic and Other Writings*. London: Faber, 1978.
- Foucault, Michel. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- González Echevarría, Roberto. *BdeORridaGES (BORGES Y DERRIDA). Isla a su vuelo fugitiva: ensayos críticos sobre literatura hispanoamericana*. Madrid: Porrúa, 1983. 205-215.
- Macksey, Richard and Eugenio Donato, eds. *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*. Baltimore: John Hopkins Press, 1970.
- Rodríguez Monegal, Emir. "Borges and Derrida: Apothecaries." *Borges and His Successors: The Borgesian Impact on Literature and the Arts*. Ed. Edna Aizenberg. Columbia: U Missouri P, 1990. 128-38.

- Toro, Alfonso de. "Borges/Derrida/Foucault." *Jorge Luis Borges: pensamiento y saber en el siglo XX*. Ed. Alfonso de Toro y Fernando de Toro. Frankfurt am Main: Vervuert, 1999. 139-63
- Valéry, Paul. *Œuvres*. 2 vols. Bibliothèque La Pléiade. Paris: Gallimard, 1957.
- . *Cahiers*. 2 Vol. Bibliothèque La Pléiade. Paris: Gallimard, 1973.