

DEL RIGOR DEL LENGUAJE: BORGES Y LAS CARTOGRAFÍAS DE LO REAL¹

Samuel Monder

Del rigor en la ciencia” es un relato de Borges acerca de las devastadoras consecuencias de la exactitud. En esta historia, los Cartógrafos Imperiales alcanzan la más perfecta representación de la geografía del Imperio, lo que conduce a su más completa destrucción:

En los Desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas. (*Obras completas* 2: 225)

Podemos conjeturar que mapa e Imperio comparten el mismo final, dando crédito al principio de los indiscernibles. Porque idénticos objetos, ¿no son el mismo?² Si el mapa es idéntico al territorio, no hay representación alguna, ni objeto diferente o separado del Imperio; nada distinto de éste que lo divulgue o multiplique. Cualquier otro resultado es signo de un fracaso: la menor distancia entre un objeto y su representación atestigua una inaptitud imperdonable. Convencidos de estas razones, los Cartógrafos destruyen cada uno de los mapas que encuentran; y aun el más exacto les parece inexacto. Destruyen, entonces, el Imperio.

1 La primera versión de este trabajo fue leída en el congreso “The Place of Letters: The World in Borges”, organizado en 2007 por la Universidad de Iowa. Una segunda versión, corregida y aumentada, fue presentada en Octubre de 2008 en la Universidad de Santiago de Chile, en una conferencia que di en el contexto del programa para profesores visitantes de dicha universidad.

2 Esta formulación del principio de Leibniz sigue la que propone Borges en “Nueva refutación del tiempo”: “idénticos momentos, ¿no son el mismo?” (*OC* 2: 141)

En este sentido, podríamos afirmar que “Del rigor de la ciencia” explota la paradoja que se produce cuando, tras haber anulado toda diferencia con su objeto, la búsqueda de absoluta exactitud en una representación conduce al hallazgo de una identidad perfecta. Pensemos, por ejemplo, en las filosofías idealistas que tanto interesan a Borges. Sin intentar reducir éstas a una simple fórmula –lejos de negar la multiplicidad de sus matices y la sofisticación de sus argumentos–, podríamos decir que cualquier buen candidato al idealismo afirmará sin pestañear que el conocimiento es posible sólo a condición de que la conciencia represente en forma exacta la realidad. No debe extrañarnos, entonces, que se deduzca a partir de esta premisa la identidad absoluta de la conciencia con el universo, lo que produce la ruina instantánea del sentido común y su creencia en objetos materiales independientes de la mente.

Bajo la pretensión de ser exactos, entonces, algo perdemos por el camino: el Imperio deviene mapa (o viceversa); el Universo conciencia absoluta (o viceversa). En estos casos, se produce un sigiloso pasaje que conduce de la representación exacta a la identidad absoluta, y de ahí a la más completa indiscernibilidad. Una cuestión diferente, debemos notar, tiene que ver con la *mise en abîme*. Si bien no es un tema que concierna específicamente a los Cartógrafos Imperiales, lo cierto es que guarda estrecha relación con algunos juegos típicos de Borges. En términos cartográficos, el problema es el de un mapa que, siendo representación perfecta de un territorio, forma parte, a su vez, del mismo: el caso de un mapa exacto de Inglaterra dibujado sobre suelo de Inglaterra, para tomar el ejemplo de Royce que Borges cita en ocasiones.³ Este mapa, claramente, debe contener una representación de sí mismo, porque –como dijimos– es parte del territorio que representa. Por lo tanto, dentro del mapa, debe haber una representación del mapa. Pero las consideraciones anteriores valen también para este mapa-dentro-del-mapa que, a su vez, debe contener un mapa, y así hasta el infinito. No temos que, en términos de la tradición idealista, hay un problema similar respecto de la estructura de la conciencia. Consideremos que *esse est percipi*. Ahora bien, ¿cómo se aplica este *dictum* al sujeto de la percepción? Desde

3 Para un análisis detallado de los argumentos de Josiah Royce y su relevancia para las ficciones de Borges, véase Peters. Como señala Ana M. Barrenechea, la fascinación de Borges por el mapa de Royce está emparentada con su gusto por “el drama dentro del drama en *Hamlet*, la novela dentro de la novela en el *Quijote* y las parejas inclusiones de *Las mil y una noches* y el *Ramayana*” (19).

luego, éste también necesita ser percibido para existir. Hay que postular, en consecuencia, un segundo sujeto que, a su vez, requiere de un tercero, y así sucesivamente. Que la conciencia se represente a sí misma –algunos filósofos agregarán– no es un dato relevante: se argumentará, por ejemplo, que el hecho de verme a mí mismo en este momento frente a mi computadora, involucra un desdoblamiento: un acto de autopercepción en el que me convierto en un sujeto que *ve* y otro que *es visto*. Pero, de este modo, sólo se desplaza el problema, porque estamos demandando un segundo sujeto que, al percibirse a sí mismo, debe desdoblarse dando lugar a un tercero, etc. Que esta serie infinita de desdoblamientos sea yo mismo, es sólo parte de las delicias del idealismo.⁴

Los problemas de la representación no tienen fin. Sin pretender examinar su catálogo completo, sin embargo, podemos aprender algo de las fábulas que Borges construye a su alrededor. Si hay alguna moraleja, cultivamos la esperanza de que ésta pueda resultar inquietante para una robusta tradición intelectual que piensa el conocimiento, la conciencia y el lenguaje en términos de representación. Mientras tanto, podemos preguntarnos quiénes ocupan en nuestra cultura el rol de Cartógrafos Imperiales, y qué es lo que destruyen en cada uno de sus intentos. Para explorar estas cuestiones, propongo leer “Funes el memorioso” (OC 1: 485-90), sugiriendo un paralelo entre las desventuras intelectuales del personaje de Borges y cierto proyecto caro a la filosofía desde los tiempos de Platón.

2.

La exactitud es la pasión básica de Ireneo Funes: la pasión que lo mueve y que lo paraliza. Recordemos que la fama inicial de este joven tiene que ver con una extraña capacidad para decir la hora exacta sin consultar el reloj. El narrador da cuenta de su primer encuentro con Funes de esta manera:

Bernardo le gritó imprevisiblemente: “¿Qué horas son Ireneo?” Sin consultar el cielo, sin detenerse, el otro respondió: “Faltan cuatro minutos para las ocho, joven Bernardo Juan Francisco.” (OC 1: 485-86)

Funes muestra su devoción por el detalle tanto al decir la hora exacta como al llamar por su nombre completo a quien hace la pregunta. En cierto sen-

⁴ Acerca de la manera en que Borges juega con esta infinita serie de sujetos, véase por ejemplo “El tiempo y J.W. Dunne” (OC 2: 24-27).

tido, entonces, podríamos decir que las virtudes cronométricas de Funes no están limitadas solamente a su percepción del tiempo; hay un fenómeno de orden más general, algo que parece estar relacionado con una extrema fidelidad a los nombres. Desde este punto de vista, las horas y minutos serían, simplemente, formas de nombrar los diferentes momentos del día. Lo que deseo sugerir, en todo caso, es que “Funes el memorioso” es un relato sobre el lenguaje; y si bien su planteo involucra una dimensión temporal que tiene que ver con la memoria, las consecuencias de éste afectan la totalidad de nuestra percepción y la formación de ideas generales.⁵

Consideremos el oficio de Funes. Al comienzo del cuento, el narrador hace referencia a sus manos afiladas de trenzador (OC 1: 485). Por cierto, Funes hace un trabajo que requiere extrema exactitud y cuidado por el detalle. ¿Qué hace un trenzador? Corta en tiras muy finitas las lonjas de cuero y las trenza para obtener artículos tales como lazos, boleadoras o riendas. Ahora bien, notemos que hacer uso del lenguaje supone operaciones similares: cortamos la realidad en tiritas y la trenzamos de modos diferentes, procurando instrumentos conceptuales que permiten enlazar experiencias. Así, el proyecto intelectual de Funes, si es que tiene alguno, es el resultado de una asombrosa generalización que va del cuero al lenguaje.

Funes desea “trenzar” el lenguaje de un modo diferente, porque considera que los cortes conceptuales que hacemos sobre la realidad son demasiado “gruesos”. Desde su punto de vista, categorías tan poco pretenciosas y cotidianas como las de *árbol*, *nube* o *perro* son las formas más elementales de la injusticia, porque despojan al Ser de su bella multiplicidad y borran las maravillas de la diferencia. Notemos el abismo que, desde el punto de vista de Funes, existe entre las palabras que usamos y la verdadera naturaleza de las cosas:

Nosotros, de un vistazo, percibimos tres copas en una mesa; Funes todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra. Sabía las formas de las nubes australes del amanecer del 30 de abril de 1882 y podía compararlas en el recuerdo con las vetas de un libro de pasta española que sólo había mirado una vez y con las líneas de la espuma que un remo levantó en el Río Negro las vísperas de la acción de Quebracho.

5 En este sentido, se puede hacer de “Funes el memorioso” una lectura similar a la que propone Deleuze de *En busca del tiempo perdido*, cuando señala que ésta no es una novela sobre la memoria, o sobre el tiempo, sino que tiene que ver, más bien, con el lenguaje, con el aprendizaje de los signos (3-14).

No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico *perro* abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente). Su propia cara en el espejo, sus propias manos, lo sorprendían cada vez. (...) Funes discernía continuamente los tranquilos avances de la corrupción, de las caries, de la fatiga. Notaba los progresos de la muerte, de la humedad. Era el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso. (OC 1: 488)

Así, para dar cuenta de la intolerable precisión del mundo, nos embarcamos en una intolerable reforma lingüística. De considerar que la palabra *perro* no hace justicia a la gran diversidad reinante en la comunidad canina (lo que es bastante razonable), pasamos a negar que el perro ahora de perfil sea el mismo que saltaba de contento hace sólo un minuto.⁶ Y aún podemos observar un fenómeno más inquietante: el *yo* que contempla al perro, el sujeto de todas esas coloridas experiencias, no es una entidad mucho más estable que el ovejero alemán sacudiéndose el agua a la salida del baño.

Por cierto, nuestro vertiginoso mundo reclama distinciones terminológicas mucho más finas que las que comúnmente aceptamos en un acto de resignación. Sin embargo, a medida que Funes avanza en su trabajo de dignificación de la Realidad, a medida que ajusta más y más los nombres de las cosas al maravilloso espectáculo de sus diferencias, provoca una paulatina destrucción del lenguaje.⁷

Notemos que Funes no sólo se subleva ante la irremediable vaguedad del lenguaje común; también repudia los atropellos de la aritmética. El acto final de la destrucción del lenguaje sobreviene cuando el trenzador la emprende contra la matemática. En efecto, uno de los grandes proyectos intelectuales de Funes consiste en modificar nuestro sistema numérico. ¿Cuál es la lógica en que se sustenta este proyecto? Lo que Funes no puede admitir, en este caso, es que un número, que es una entidad perfectamente simple, sea representado mediante una multiplicidad de símbolos, por ejemplo:

6 En relación con los animales, Borges habría mantenido una posición no menos extraña, pero exactamente opuesta a la de Funes. Escribe Silvina Ocampo: “[Borges] piensa, caprichosamente, que todo miembro de la especie representa a toda la especie” (Rodríguez Monegal 245).

7 Señala Alberto Moreiras: “El lenguaje, sistema de diferencias, funciona con la pérdida de lo real, en su contaminación de ausencia. Confrontado con lo opuesto, Funes avanza hacia la pérdida del lenguaje”. Pero, al mismo tiempo, “la pérdida del lenguaje es, a fin de cuentas, pérdida de la realidad; no entrada en la referencia, sino ausencia de referencia” (144).

que el número siete mil trece necesite de cuatro símbolos diferentes para ser representado. De modo que Funes se propone asignar a cada número un signo único, una marca particular, sin que importe cuán elevada sea la cifra. Cada signo o marca debe poseer un nombre propio, por ejemplo:

En lugar de siete mil trece, [Funes] decía (por ejemplo) *Máximo Pérez*, en lugar de siete mil catorce, el *ferrocarril*; otros números eran *Luis Melián Lafinur*, *Olimar*, *azufre*, *los bastos*, *la ballena*, *el gas*, *la caldera*, *Napoleón*, *Agustín de Vedia*. En lugar de quinientos, decía *nueve*. (OC 1: 489)

Hasta ese momento, Funes había mostrado cierta falta de tolerancia ante la unidad ficticia que imponen las ideas generales sobre la multiplicidad de nuestra experiencia. Ahora, al rebelarse contra el sistema numérico, muestra algo más: ni siquiera puede admitir que ideas abstractas, como los números, sean representadas mediante múltiples signos. Desde luego, éste es el fin del cálculo matemático. Funes destruye toda posibilidad de lenguaje como un trenzador enloquecido que, buscando el corte perfecto, corta tiras categoriales cada vez más y más finitas; y no sabiendo dónde parar destruye por completo el elemento sobre el que trabaja.⁸

3.

Es el momento de atender a una sospecha que oportunamente expresa el narrador: Funes no es siquiera capaz de pensar; porque “pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer” (OC 1: 490). La parálisis de Funes, entonces, no sólo tiene que ver con su imposibilidad de caminar.⁹ Y aunque Borges lo imagine capaz de sostener una conversación fascinante, sabemos que éste es uno de los beneficios que otorga la literatura fantástica.

En lo que sigue, deseo conceptualizar este silencio final de Funes en términos de una rebelión contra la contingencia del lenguaje.¹⁰ Al hablar

8 Por otra parte, como advierte Beatriz Sarlo, el fracaso del sistema numérico que propone Funes, pone en evidencia las dificultades de traducción de un lenguaje a otro: “Funes trata de traducir y su intento se basa en la creencia de que los sistemas son perfectamente análogos y que nada se pierde en el pasaje de uno a otro” (53). Esto es consecuencia de la teoría del significado referencialista que sirve de fundamento a las reformas lingüísticas de Funes.

9 Como indica Edmond Wright desde una perspectiva psicoanalítica: “His physical paralysis become a literalization of his neurotic one. Strictly speaking, Funes should not be able to speak at all, wether in Spanish or Latin” (47).

10 Tomo este concepto de Richard Rorty, tal como éste lo expone en su ensayo “The

aquí de la contingencia del lenguaje no me refiero a la mera arbitrariedad del signo, es decir: al hecho de que en lugar de *perro* también podamos decir, por ejemplo, *dog*; me refiero a que la palabra *perro* introduce un corte conceptual en nuestra experiencia que no es en modo alguno necesario; el punto es que podríamos muy bien prescindir por completo de nuestra usual clasificación de los animales agrupándolos de muchas otras maneras diferentes. Por ejemplo, por qué no adoptar el siguiente esquema que tomo de una enciclopedia china citada por Borges en su ensayo sobre John Wilkins. De acuerdo con esta obra, los animales se dividen en:

(a) pertenecientes al emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta lista, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas. (OC 2: 86)

Lo que quiero sugerir es que, aunque la categoría *perro* sea quizás más práctica que cualquiera de las recién mencionadas, no por eso es menos arbitraria. Ahora bien, notemos que la misma suerte que corren los perros se extiende a cada una de las categorías que usamos para describir nuestra experiencia, a cada uno de nuestros intentos de departamentalizar la realidad. Hasta ahí el “argumento” de Funes es impecable.

Sin embargo, lo que transforma a Funes en héroe de una historia de Borges es su falta de tolerancia ante el hecho de que el lenguaje siempre divide el universo de un modo arbitrario. ¿Cómo suprimir, entonces, la contingencia del lenguaje? En el imaginario filosófico de todos los tiempos, la matemática ha sido siempre el más perfecto ejemplo de lenguaje necesario. Pero, según hemos visto anteriormente, éste no es un dato que parezca impresionar demasiado a Funes.

Para entender el tipo de proyecto que está en juego, volvamos a pensar en términos de mapas. Consideremos la relación que existe en una ciudad entre los nombres de las calles y su ubicación. En Buenos Aires, por cierto, la relación es completamente arbitraria. Ni la más cuidadosa reflexión sobre el nombre “Corrientes” podría revelar la dirección que buscamos, ni hacernos pensar en cines, teatros, cafés y librerías; mucho menos indicarnos que otras calles la cortan, ni señalarnos en qué dirección caminar.

En cambio, en algunas ciudades –como, por ejemplo, Gainesville, Florida, en los Estados Unidos o Viña del Mar, en Chile– parece existir una tendencia a suprimir, o minimizar, estos azares: el nombre de una calle es, al mismo tiempo, una clave para localizarla. Estas ciudades se dividen en cuatro secciones de acuerdo a los puntos cardinales; se definen dos clases principales de arterias, calles y avenidas, y a éstas se les otorga un número. Así, el nombre de una calle es un mapa en sí mismo. Del mismo modo, un lenguaje no arbitrario debe revelar la organización misma del Universo; no ya dar cuenta, simplemente, de la estructura urbana de una pequeña ciudad, sino exhibir la forma misma de lo Real.

Ahora bien, aplicar esta modesta solución en una escala mayor tiene un inconveniente. Este es el modo en que Borges lo expresa en relación con el idioma analítico de John Wilkins:

La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo. “El mundo –escribe David Hume– es tal vez un bosquejo rudimentario de algún dios infantil, que lo abandonó a medio hacer, avergonzado de su ejecución deficiente; es obra de un dios subalterno, de quien los dioses superiores se burlan; es la confusa producción de una divinidad decrepita y jubilada, que ya se ha muerto” (*Dialogues Concerning Natural Religion*, V, 1779). Cabe ir más lejos, cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra. Si lo hay, falta conjeturar su propósito; falta conjeturar las palabras, las definiciones, las etimologías, las sinonimias del secreto diccionario de Dios. (OC 2: 86)

La incomodidad de Funes consiste, entonces, en que las palabras nunca logran representar la realidad tal como es. Pero, ¿cómo es la realidad? ¿Qué acceso privilegiado tenemos a ella? En este punto, la pasión por la exactitud se transforma en una ambición metafísica. En el intento de superar la contingencia del lenguaje, podemos llegar a sostener diferentes posturas; podemos sostener que la realidad son Ideas, como en el caso de Platón; pero también es posible ensayar otros nombres: Funes hablaría de Experiencia, quizás; y también se ha hablado de Dios, de Sustancia, de Sujeto, de Espíritu absoluto, de Voluntad, de Naturaleza, de Ser. He aquí la historia de la filosofía. La realidad puede ser nombrada de diversas maneras, pero de lo que se trata ahora es de una Realidad a la que le hemos puesto una “R” mayúscula.

Podemos apreciar, entonces, que la rebelión contra la contingencia del lenguaje no es un mero proyecto delirante atribuible a un personaje

ficticio; se trata, más bien, de una empresa que cuenta con el respaldo de una larga y prestigiosa tradición. En efecto, el sueño de la filosofía es el sueño de un lenguaje necesario, no contingente, entendido como aquel cuyos cortes conceptuales (el trenzador, nuevamente) coinciden con las articulaciones mismas del Ser: las distinciones que trazaría este lenguaje no tendrían ya que ver con los caprichos del hombre, sino con la Forma misma del Universo.

Ahora bien, ésta no es una cuestión menor. Los filósofos vienen argumentando, al menos desde los tiempos de Platón, que si no hay una realidad independiente del discurso, si no hay una medida extralingüística respecto de la cual nuestro discurso se pueda validar, la objetividad es imposible; en otras palabras: debe haber “algo” ahí afuera que sea independiente de nuestros intereses, caprichos y gustos personales para que sea posible resolver nuestras disputas en términos racionales. Desde luego, la racionalidad es lo contrario de la arbitrariedad; de modo que, para que ese “algo” sirva verdaderamente de medida objetiva, debemos ponerlo a salvo de la contingencia del lenguaje (no por nada Platón echa a los poetas de la República).

Por el momento, ésta no parece ser una proposición totalmente alejada del sentido común: por ejemplo, si mantuviésemos una disputa doméstica acerca de si hay o no tomates en el refrigerador, la manera de resolverla sería ir a la cocina y fijarse. El hecho de que los tomates estuviesen o no ahí resolvería la cuestión de un modo inapelable. Llamar a los tomates de otro modo, proponer una clasificación alternativa de los vegetales, sería hacer trampa: ahí las palabras no importan; los hechos determinan la verdad. Sin embargo, los problemas comienzan cuando deseamos aplicar una estrategia similar al tratamiento de temas más abstractos, como la naturaleza del bien, el conocimiento o la verdad. Podríamos decir que Platón es el primero en proponer un modelo filosófico de argumentación similar al de las más exitosas disputas domésticas sobre tomates. El platonismo no consiste en otra cosa sino en sostener que para resolver toda disputa, por ejemplo, una sobre la naturaleza de la justicia, no hay más que contemplar la Idea de justicia en sí misma (como quien abre la puerta del refrigerador para fijarse si hay tomates).

Más allá de que el platonismo sea o no viable, los herederos de Platón han necesitado siempre un acceso privilegiado a la Realidad que les permitiera resolver sus disputas apelando a una instancia inmune a los cam-

bios históricos, los gustos personales y la contingencia del lenguaje. La filosofía puede ser caracterizada en función de su deseo de constituirse en discurso absoluto: el discurso que proporciona la medida de todo discurso. Sin embargo, no se puede ser juez y parte; un discurso tal no puede ser *otro* discurso más; debe ser un discurso que ya no es discurso. La filosofía es bastante consciente de esta paradoja. Por eso suele presentarse como el discurso que aún no es; o la variante postmoderna: el discurso que *ya* no es. El permanente *no ser* de la filosofía es sólo un síntoma de su extraordinaria pujanza. Sólo cuando la filosofía se realice plenamente dejará de existir. Mientras tanto, el costo de esta vida fantasmal es alto: la filosofía no puede hacerse plenamente cargo de la materialidad de su discurso. En consecuencia, debe ocultar las metáforas que dan forma a sus conceptos más “puros”, ocultar el origen de éstos y justificarlos en términos de una pura visión intelectual.

Desde luego, la consecuencia de este proyecto es siempre la destrucción del lenguaje. Soñar con un discurso no contingente es soñar con un discurso que ya no es discurso. Este proyecto es digno de los Cartógrafos Imperiales: se trata una vez más de conseguir el mapa perfecto del Imperio; un mapa que coincide plenamente con su territorio, que reproduce con exactitud su extensión y su relieve, sus edificios, parques y habitantes; la disposición de las sillas en los cafés, la posición de las tazas sobre las mesas de los cafés, el recorrido de la gota de café resbalando por la superficie de porcelana de la taza de café. El mapa deja de ser un mapa, desaparece; es la Realidad misma.

4.

Como buen personaje de Borges, Funes sigue la ruta de la ambición metafísica. Y no es que le vaya peor que a los filósofos; como todos ellos fracasa de un modo espectacular. Sólo que, en lugar de ocultar este fracaso, Borges se dedica a estetizarlo, haciendo de ese derrumbe el centro de algunos de sus relatos más memorables. Las ficciones de Borges, entonces, no nos muestran cómo terminar con las disputas metafísicas; sin embargo, creo que iluminan de modo muy bello su naturaleza.

Imaginemos un argumento filosófico a favor de la contingencia del lenguaje. ¿En qué tipo de razonamiento se apoyaría? ¿Cómo argumentar acerca de la contingencia del lenguaje sin dar un paso en falso? ¿Desde

dónde lanzamos esta afirmación? ¿Es que ahora sí hemos desembarcado en la *Realidad* y hemos aprendido finalmente la verdadera naturaleza del lenguaje?

La filosofía no puede hacerse cargo de la contingencia del lenguaje sin renunciar a su relación “privilegiada” con la Realidad; en consecuencia, no puede hacerse cargo de la materialidad de su propio discurso: no puede dar cuenta, por ejemplo, de sus estrategias narrativas (como las “narrativas de superación”: de la metafísica, de la modernidad, etc.), ni del hecho de que aborde un género de escritura particular (como el diálogo, la meditación, el tratado, la ponencia), ni de las diversas *personas* filosóficas de las que hace uso (el sofista, el genio maligno, el escéptico, el relativista, etc.), ni de la infinidad de figuras del lenguaje, cuya fuerza retórica debe desconocer para fingir un saber.

Si hablamos de metáforas filosóficas, el ejemplo está a la vista: Platón redefine el conocimiento en términos de una metáfora: *ver es entender* (¿se ve lo que digo?). La filosofía está llena de metáforas disfrazadas de vocabulario “técnico”: los *fundamentos* del conocimiento (¿es que el conocimiento es un edificio?), la *interioridad* del sujeto (¿interioridad con respecto a qué? ¿qué hay afuera?); el lenguaje como *representación* de la realidad (¿el lenguaje es un espejo?); los *juegos* de lenguaje (¿quién gana?); la *luz* de la razón (¿cada cuánto se cambian las pilas?).

Detengámonos en las metáforas propias de la teoría del conocimiento: el conocimiento es un edificio; la actividad de conocer es similar a la de edificar; debemos construir el edificio del conocimiento sobre un terreno firme para evitar que se desmorone. El conocimiento funciona de acuerdo a la lógica de los castillos de naipes: si no se sostienen las cartas de abajo, se cae toda la estructura. Esto nos lleva a buscar bases sólidas para el conocimiento. Así se plantea el problema del fundamento como la búsqueda de aquello que sostiene todo el edificio sin ser sostenido a su vez por pieza alguna que pertenezca a la construcción.¹¹

Ahora bien, una cosa es pensar que la metáfora del edificio muestra algo acerca de la verdadera naturaleza del conocimiento, cuestión que es independiente del lenguaje y de las figuras retóricas que usemos; otra, señalar que la metáfora del edificio es sólo una entre varias. Hacer filosofía supone negar esta última posibilidad; escribir como Borges, afirmarla.

11 Mi argumento supone una teoría de la metáfora similar a la de Lakoff (1980).

Siguiendo el ejemplo de la clasificación de los animales, podemos multiplicar las metáforas del conocimiento. El conocimiento puede ser concebido a la manera de un instrumento (los pragmatistas aprobarán), pero también puede ser pensado a la manera de un instinto (el turno de los naturalistas). No siempre pensamos en términos arquitectónicos. Ciertamente, algunas veces hablamos acerca de instrumentos de conocimiento, mientras que otras veces nos referimos a personas con sed de conocimiento. Y ni que hablar de la luz del conocimiento y de otras metáforas visuales sumamente corrientes. Preguntémonos ahora si existe una lógica del problema de la justificación del conocimiento completamente independiente de nuestras metáforas favoritas. La respuesta es negativa.

En muchos de sus relatos Borges juega de un modo similar con diferentes conceptos filosóficos. Por ejemplo, cuando dice:

El tiempo es la substancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río. (OC 2: 148-49)

“El tiempo es un río” es una metáfora, claro. Pero, ¿tenemos alguna idea del tiempo que no sea la variación de una metáfora? Notemos que nuestra representación del tiempo suele ser siempre espacial. Y la estrategia de Borges es jugar con diferentes representaciones espaciales para mostrar que ninguna de ellas tiene el privilegio de ser la “verdadera” representación del tiempo. Concebimos el tiempo como una línea recta, siendo el instante presente un punto que divide el pasado del futuro. Pero también podemos concebir el tiempo como un círculo, o como un laberinto. Y ninguna de estas representaciones puede ser comparada con el tiempo *en sí*, como quien compara una representación pictórica con una persona para juzgar su parecido. Porque no podemos sacar la cabeza por fuera de estas metáforas de la temporalidad para compararlas con el tiempo “real”. No tenemos acceso a ninguna representación del tiempo que no sea eso mismo: una simple representación de un objeto postulado, nunca percibido.

Y bien, si la filosofía no puede hacerse cargo de la materialidad de su propio discurso, ¿dónde encontramos el espacio no filosófico que necesitamos para pensar la filosofía? ¿Qué cosa sería una crítica de las metáforas? ¿Es posible una crítica meramente argumentativa del discurso filosófico? ¿Se puede *argumentar* en contra de una metáfora? Como homenaje a Funes deseo terminar celebrando la multiplicidad de preguntas que hay en cada

una de estas preguntas. En todo caso, desearía sugerir que lo que necesitamos es un espacio donde sea posible rescatar la palabra y abrazar la contingencia del lenguaje. Quizás la literatura de ficción ofrezca ese espacio.

Samuel Monder
University of North Carolina, Charlotte

OBRAS CITADAS

Barrenechea, Ana M. *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges*. Buenos Aires: Paidós, 1967.

Borges, Jorge Luis. *Obras completas*. 4 vols. Barcelona: Emecé, 1996.

Deleuze, Gilles. *Proust and Signs*. New York: George Braziller, 1972.

Lakoff, George, and Mark Johnson. *Metaphors We Live by*. Chicago: Chicago U P, 1980.

Moreiras, Alberto. *Tercer espacio: literatura y duelo en América Latina*. Santiago de Chile: Universidad ARCIS / LOM, 1999.

Peters, John D. "Resemblance made absolutely exact: Borges and Royce on maps and media." *Variaciones Borges* 25 (2008): 1–23.

Rodríguez Monegal, Emir. *Borges. Una biografía literaria*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, New York: Cambridge U P, 1989.

Sarlo, Beatriz. *Borges, un escritor en las orillas*. México: Siglo XXI, 2007.

Wright, Edmond. "Jorge Luis Borges's 'Funes de Memorious.' A Philosophical Narrative." *Partial Answers. Journal of Literature and the History of Ideas* 5/1 (2007): 33–49.