

Universo o pluriverso

Carlos OLIVA MENDOZA

El mundo es tal vez el 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.

David Hume

No es extraño encontrar en la lectura de Borges una premisa fundamental: se trata de un escapista, autor de meras ficciones matemáticas y metafísicas; en su obra, encontramos a un escritor que finalmente contaba mentiras y figuraba deslumbrantes inventos. Según creo, partir de esta infatigable premisa es una irresponsabilidad. Borges fue un autor preocupado por los datos que insertaba en sus ensayos y ficciones y, justo por esta razón, sus referencias históricas deberían de ser analizadas en relación con las referencias que son sólo verosímiles en las narraciones del autor del *Aleph*. La cadena entre ficción y realidad, entre datos históricos y datos inventados, entre mentira y verdad, debe de ser manejada con suma perspicacia, tratándose de un autor que nos ofrece una representación tan compleja del universo y de la historia.

A esta tendencia de leer la ficción de Borges como acto de irrealidad, de darle un uso sólo formal y lúdico, pocos han escapado; un caso célebre al respecto es el de Michel Foucault. Como se sabe, una de las obras más bellas e influyentes del siglo XX, *Las palabras y las cosas*, fue inspirada por un ensayo del argentino. En la primera página de su texto, el filósofo francés dice: “Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento —al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía—, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro”.¹

El texto al que se refiere Foucault se encuentra en un ensayo: “El idioma analítico de John Wilkins”. Borges inicia este ensayo, de no más de cuatro páginas, con las siguientes palabras:

¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI, 1993, p. 1.

He comprobado que la decimocuarta edición de la *Encyclopaedia Britannica* suprime el artículo sobre John Wilkins. Esa omisión es justa, si recordamos la trivialidad del artículo (veinte renglones de meras circunstancias biográficas: Wilkins nació en 1614, Wilkins murió en 1672, Wilkins fue capellán de Carlos Luis, príncipe palatino; Wilkins fue nombrado rector de uno de los colegios de Oxford, Wilkins fue el primer secretario de la Real Sociedad de Londres, etcétera); es culpable, si consideramos la obra especulativa de Wilkins.²

Este dato, para empezar, es del todo cierto. John Wilkins fue eliminado a partir de la decimocuarta edición y su presencia no ha sido restituida hasta ahora (2007).

Así, se podría decir que desde el primer párrafo Borges enmienda un poco la *Enciclopedia Británica*. No sólo restituye en un texto, el suyo, la presencia de Wilkins, sino que, además, lo hace con una retórica singular. Repite cinco veces el apellido de alguien que, por trivialidad, ha sido eliminado de la historia del pensamiento consignada en la *Enciclopedia*. El ejercicio de fijación de la memoria puede reinsertar, sin mayores dilaciones, a un hombre o a una mujer en una tradición de la que ha sido borrado.

Pero regresando al moderno sajón, Borges ve en él un trabajo especulativo que, de ser valorado, implicaría, sin culpa alguna, la restitución del obispo inglés a la *Enciclopedia*. Wilkins se interesó en “la teología, la criptografía, la música, la fabricación de colmenas transparentes, el curso de un planeta invisible, la posibilidad de un viaje a la luna, la posibilidad y los principios de un lenguaje mundial”.³ Esto lo sabe el argentino por la consulta de los siguientes libros: “*The Life and Times of John Wilkins* (1910), de P. A. Wright Henderson; el *Wörterbuch der Philosophie* (1924), de Fritz Mauthner; *Delphos* (1935), de E. Sylvia Pankhurst; *Dangerous Thoughts* (1939), de Lancelot Hogben”.⁴ Todos los libros existen y pueden ser consultados.⁵ Acaso lo único que Borges omite en esta tendenciosa bibliografía es el título completo de *Delphos*. El título es *Delfos: el futuro del lenguaje internacional*. Recuérdese que en Delfos se encontraba, a 600 metros del nivel del mar, el oráculo más importante del mundo heleno y el lugar de adoración de Gea; quizá, pues, el secreto de la lengua universal sólo puede anunciarse en forma enigmática, tal como lo habría hecho el oráculo délfico de la tierra.

Un dato más, el escritor del “Inmortal” dice que *no* hay ejemplares del libro de Wilkins, *An Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language*, en su Biblioteca Nacional, pero, no obstante, nos informa que ese libro tiene 600 páginas

² Jorge Luis Borges, “El idioma analítico de John Wilkins”, en *Obras completas*. Barcelona, Emecé, 1989, vol. 2, p. 84.

³ *Idem*.

⁴ *Idem*.

⁵ John Wilkins, *An essay towards a real character and a philosophical language*. Bristol, Thoemmes, 2002; Estelle Sylvia Pankhurst, *Delphos. The future of international language*. Londres, Kegan Paul & Co., 1972. (Por cierto, de la misma Pankhurst es este otro interesante título: *The home front: a mirror to life in England during the world war*) y Thomas Hogben Lancelot, *Dangerous Thoughts*. Nueva York, WW Norton, 1940.

en cuarto mayor y que está fechado en 1668. El libro, por cierto, ha sido reeditado en Bristol, en el año 2002, por la editorial Thoemmes.

Así, después de que hemos sido informados de las fuentes que utilizó Borges para realizar algo similar a una entrada, que bien podría sustituir a la que ha sido eliminada de la *Enciclopedia Británica*, el argentino nos arroja la tesis central de tal nota: “todos los idiomas del mundo (sin excluir el volapük de Johann Martin Schleyer y la romántica *interlingua* de Peano) son igualmente inexpresivos”.⁶

Como algunos o algunas sabrán, existe una gramática del volapük y del *interlingua*. El caso de este último lenguaje artificial es singular porque su autor, Giuseppe Peano, nacido en 1857, fundó la lógica matemática. Un lenguaje artificial que es una rama de los estudios científicos y filosóficos del mundo occidental, establecido plenamente por Russell. Este artificio remata la pretensión modernista, específicamente leibniziana, de establecer la lógica como ciencia, con base en dos principios: una *characteristica universalis* y un *calculus ratiocinator*. No es, pues, difícil deducir que un mismo afán universalista y racional guiaba a Peano en el establecimiento del *interlingua*, que propuso en 1903 y que es, básicamente, una lengua desarrollada a partir del latín, pero sin las flexiones del adusto lenguaje de Agustín.

Más aún, como bien observa Borges, tales lenguas artificiales, así como el esperanto, tienen un claro fundamento en la filosofía cartesiana:

Descartes, en una epístola fechada en noviembre de 1629, ya había anotado que mediante el sistema decimal de numeración, podemos aprender en un solo día a nombrar todas las cantidades hasta el infinito y a escribirlas en un idioma nuevo que es el de los guarismos; también había propuesto la formación de un idioma análogo, general, que organizara y abarcara todos los pensamientos humanos. John Wilkins, hacia 1664, acometió esa empresa.⁷

Y en una nota a pie de página dependiente del párrafo que acabo de citar, Borges dice: “Teóricamente, el número de sistemas de numeración es ilimitado. El más complejo (para uso de las divinidades y de los ángeles) registraría un número infinito de símbolos, uno para cada número entero; el más simple sólo requiere dos. Cero se escribe 0, uno 1, dos 10, tres 11, cuatro 100, cinco 101, seis 110, siete 111, ocho 1000... Es invención de Leibniz, a quien estimularon, (parece) los hexagramas enigmáticos del *I King*”.⁸

Esta fuente de inspiración de Leibniz, la mitología que encierra el *I Ching*, es fascinante. Se data el origen de ese *corpus* metafísico en el 2800 a. C., aproximadamente, y se le atribuye a un sabio chino, Fu Hsi. Hombre en el que también recae la leyenda de ser el primer emperador, el unificador de China y el introductor de la agricultura. Pero quizá lo más sorprendente del mito del *I Ching* es la idea de que los 64 hexagramas que forman el perfecto modelo matemático del universo se encuentran en el caparazón

⁶ J. L. Borges, “El idioma analítico de John Wilkins”, en *op. cit.*, p. 84.

⁷ *Ibid.*, pp. 84-85.

⁸ *Ibid.*, p. 85.

de una tortuga. Se trata de los fundamentos de una hermenéutica, donde la armonía de la gramática universal, 4 096 signos resultado de la multiplicación de 64 por 64, debe de ser interpretada a modo del designio oracular o chamánico.

No es ajena a todo esto la crítica representación del lenguaje que hacen los helenistas, esos pensadores que se encuentran en la encrucijada histórica entre el cristianismo y el fin de la *polis* y la cultura griega. Mientras los epicúreos plantean una teoría materialista del lenguaje, las palabras no son sino átomos en movimiento; los estoicos recurren al sistema ternario para explicar el lenguaje. Como recuerda Foucault: “A partir del estoicismo, el sistema de signos en el mundo occidental había sido ternario, ya que se reconocía en él el significante, el significado y la ‘coyuntura’ (el *τύγχανον*)”.⁹ Esta idea se empata con la imprescindible teoría de la interpretación del signo y el significante en el momento en que acontece o, en términos del epicureísmo, en el momento en que se padece. Por el contrario: “A partir del siglo XVII [...] la disposición de los signos se convertirá en binaria, ya que se la definirá, de acuerdo con Port-Royal, por el enlace de un significante y un significado”.¹⁰

Otro dato importante para la comprensión de los modernos, paradigmáticamente representados por Borges en la figura de Wilkins, es que el *I Ching* es el libro más adusto de la humanidad. Fue entre quince y veinte siglos a. C. cuando el texto se transcribió. Y en el siglo V a. C., la época de florecimiento griego, el sabio Confucio (550-428 a. C.) ya se declaraba, al igual que Sócrates, ignorante frente al enigma que representa el universo. Así, lo común a dos magmas del pensamiento occidental y oriental, hace casi veinticinco siglos —hace un guiño en la historia de la humanidad—, es que reconocían, en sus formas míticas de representar al universo, el enigma central del movimiento del ser y del sentido del universo. Los signos no constituían representaciones del orden, sino, acaso, el arcano fluir de ese cosmos.

En este contexto, es que la figura del obispo inglés, junto con el pensamiento occidental del siglo XVII, adquiere una luz temible.¹¹ John Wilkins, como destaca Borges, frente a Descartes, Leibniz o sus émulos del siglo XIX y XX, Peano y Martin Schleyer, ya no parece siquiera plantearse el problema de la artificialidad del lenguaje y del universo. Al igual que Hume, para Wilkins el mundo y las lenguas son un artificio, por eso Borges puede transcribir las ideas de Mauthner. El autor del diccionario filosófico alemán “observa que los niños podrían aprender ese idioma sin saber que es artificioso;

⁹ M. Foucault, *op. cit.*, p. 49.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Como acierta en sintetizar Foucault, en el centro de la filosofía moderna del siglo XVII está la separación radical de la ciencia y la historia. Al eliminarse la historia y mitología del mismo lenguaje, lo que queda es una serie de intuiciones puras que se encadenan para formar la arquitectónica de la verdad. “Desde entonces, el texto deja de formar parte de los signos y de las formas de la verdad; el lenguaje no es ya una de las figuras del mundo, ni la signatura impuesta a las cosas desde el fondo de los tiempos. La verdad encuentra su manifestación y su signo en la percepción evidente y definida. Pertenece a las palabras el traducirla, si pueden; ya no tienen derecho a ser su marca. El lenguaje se retira del centro de los seres para entrar en su época de transparencia y neutralidad” (*ibid.*, p. 62).

después en el colegio, descubrirían que es también una clave universal y una enciclopedia secreta”.¹² ¿Y no es acaso esto lo que hacemos en la vida las y los occidentales postilustrados: creer que un lenguaje no es un artificio, sino el ser secreto de las cosas y del universo que será descifrado u oculto, definitivamente, en nuestra educación?

Pero Borges va más allá en su ensayo, reconduce el problema del artificio y el ser al lugar límite de la belleza. De pronto, sin sutileza alguna, estamos en el eco de la vieja polémica sobre lo bello que protagonizarán los textos platónicos y aristotélicos. Borges analiza el despliegue del universo que hace la gramática artificial de Wilkins y concluye en la idea de lo bello. En ese esquema, “la belleza figura en la categoría décimo sexta; es un pez vivíparo, oblongo”.¹³ Como se observa, se trata de una representación especulativa; imposible para la comprensión finita del ser humano.

Justo en este punto es que aparece la famosa tabla que desencadena la obra de Foucault. Escribe Borges:

Esas ambigüedades, redundancias y deficiencias recuerdan las que el doctor Franz Kuhn atribuye a cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos*. En sus remotas páginas está escrito que 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 clasificación, (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.¹⁴

Foucault dedicará tres páginas a comentar, con estupor, la clasificación. En primer lugar dice algo cuestionable: “En el asombro de esta taxinomia [*sic*], lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar *esto*”.¹⁵ La primera edición de *Las palabras y las cosas* está fechada en 1966, lustros atrás, en 1945, Wittgenstein finalizaba sus *Investigaciones filosóficas*. En el parágrafo 39 de esa obra, el vienés se pregunta cuántos géneros de oraciones hay. Concluye que pensar el lenguaje de esta forma es incorrecto y sugiere que en lugar de géneros pensemos en “juegos del lenguaje”, los cuales son, a su vez, “formas de vida”. Entonces nos da una lista parcial de las oraciones que se podrían hacer:

Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes. Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas. Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo). Relatar un suceso. Hacer conjeturas sobre el suceso. Formar y probar una hipótesis. Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas. Inventar una historia y leerla. Actuar en teatro. Cantar a coro. Adivinar acertijos.

¹² J. L. Borges, “El idioma analítico de John Wilkins”, en *op. cit.*, p. 85.

¹³ *Ibid.*, p. 86.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ M. Foucault, *op. cit.*, p. 1.

Hacer un chiste; contarlo. Resolver un problema de aritmética aplicada. Traducir un lenguaje a otro. Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar.¹⁶

Esta lista, al igual que la del *Emporio celestial de los conocimientos benévolos*, me parece absurda, como toda clasificación, pero no impensable. Es más, creo que tras Borges y Wittgenstein se encuentra la idea de restituir el poder creador y sorprendente del universo y el lenguaje frente a todo intento de clasificación. En la famosa paradoja de Sorites del párrafo 18 de las *Investigaciones*, curiosamente también tomada de Mauthner, hay un indicio de esta idea: “¿Y con cuántas casas o calles comienza una ciudad a ser una ciudad?) Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos periodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes”.¹⁷

¿Cómo, pues, comprender la *ataxonomía* del universo, la fuerza inmemorial del lenguaje? Foucault dice que como acto monstruoso.

La monstruosidad que Borges hace circular por su enumeración consiste [...] en que el espacio común del encuentro se halla él mismo en ruinas. Lo imposible no es la vecindad de las cosas, es el sitio mismo en que podrían ser vecinas. Los animales “i] que se agitan como locos, j] innumerables, k] dibujados con un pincel finísimo de camello” ¿en qué lugar podrían encontrarse, a no ser en la voz inmaterial que pronuncia su enumeración, a no ser en la página que la transcribe? ¿Dónde podría yuxtaponerse a no ser en el no-lugar del lenguaje?¹⁸

Desde esta idea es fácil inferir que Borges lo que acentúa es la vacuidad del lenguaje, del pensamiento y la inmaterialidad del universo. Todo es una ficción borrada. “Por ello, las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la *fábula*; las heterotopías (como las que con tanta frecuencia se encuentran en Borges) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven con esterilidad el lirismo de las frases”.¹⁹

Heterotopista, desértico, místico o estéril son adjetivos que se le cuelgan sin ton ni son a Borges. Pertenecen todos ellos a lo que Daniel Balderston ha llamado: “la posición irrealista” respecto a la obra del autor de *El libro de arena*. Como señala el suramericano, “Para muchos lectores y críticos ‘Borges’ es sinónimo de ‘irrealidad’, y los adjetivos creados a partir de su apellido parecen referirse a lo irreal, lo ficticio e incluso, lo ficticio en segundo o tercer grado”.²⁰

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. Trad. de Alonso García Suárez y Ulises Moulines. México, UNAM, IIF, 2003, p. 41.

¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹⁸ M. Foucault, *op. cit.*, p. 2.

¹⁹ *Ibid.*, p. 3.

²⁰ Daniel Balderston, *¿Fuera de contexto? Referencialidad histórica y expresión de la realidad en Borges*. Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 1996.

Pero el ensayo de Borges no finaliza con la “monstruosa” lista de la *Enciclopedia china*. Inmediatamente, el argentino consigna algo más cercano a nosotros, una clasificación bibliográfica fundamental en la taxonomía contemporánea del archivo del saber.

El Instituto Bibliográfico de Bruselas también ejerce el caos: ha parcelado el universo en 1000 subdivisiones, de las cuales la 262 corresponde al Papa; la 282, a la Iglesia católica romana; la 263, al Día del Señor; la 268, a las escuelas dominicales; la 298, al mormonismo, y la 294, al brahmanismo, budismo, shintoísmo y taoísmo. No rehúsa las subdivisiones heterogéneas, verbigracia, la 179: “Crueldad con los animales. Protección de los animales. El duelo y el suicidio desde el punto de vista de la moral. Vicios y defectos varios. Virtudes y cualidades varias”.²¹

Esta primera división decimal, que data de 1905, marca la tendencia positivista a universalizar, por medio de guarismos, los sistemas de clasificación de los libros, esto es, de lo que creemos que es el saber y su registro.²² Aquí ya no sólo estamos hablando de la *Enciclopedia Británica* y Wilkins, sino de la clasificación occidental del saber, taxonomía tan cuestionable como los proyectos filosóficos del siglo XVII, la *Enciclopedia china*, los juegos del lenguaje de Wittgenstein o la clasificación bibliográfica de cualquier facultad. Me pregunto si alguien que trabaja en una universidad no ha sentido, después de pasar años entre tres o cuatro pasillos de libros o en uno o dos pisos de una biblioteca, al caer por error en otro piso u otro pasillo, que hay un universo que por su clasificación está perdido para siempre o, peor aún, que hay un universo en donde jamás seremos contemplados.

Por esto es que Borges concluye de manera terrible, de manera apegada a las tradiciones de la filosofía moderna: la tesis sobre la artificialidad del lenguaje implica la de la inexistencia del universo. “[...] notoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo”.²³

“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”.²⁴ Esto parece ser imposible para el *hombre* occidental y moderno pero Borges, quizá, sugiere que es imposible para todo ser humano.²⁵

²¹ J. L. Borges, “El idioma analítico de John Wilkins”, en *op. cit.*, p. 86.

²² La bibliotecología surge en el siglo XVII, como un desarrollo natural del enciclopedismo del XVI. El propio Leibniz realizó la clasificación de la Biblioteca de Wolfenbüttel y otros sistemas de clasificación notables son los siguientes: La clasificación de la Biblioteca de Alejandría en Poesía, Historia, Filosofía, Oratoria y Miscelánea. La de las bibliotecas medievales en Archivos, Textos sagrados, Contribuciones, Concilios y actos de sínodos, Homilias y epístolas de los Santos Padres, Leccionarios y Leyendas de mártires.

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

²⁵ Utilizo la categoría de *hombre* y no la de ser humano u hombre y mujer porque se trata de una categoría creada *ex professo* por la filosofía moderna. Como señala Foucault: “el hombre no es el pro-

Conclusión muy diferente es la que alcanza Foucault en *Las palabras y las cosas*. La diferencia central parece ser que el pensador argentino nos entrega al abismo de la soberbia taxonómica del ser humano; mientras que Foucault reconoce el sentido en tales clasificaciones. “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 en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una tensión, de un lenguaje; y sólo en las casillas blancas de este tablero se manifiesta una profundidad como ya estando ahí, esperando en silencio el momento de ser enunciado”.²⁶ Esta idea, que peca de retórica y espectacular, conduce al filósofo francés a enunciar que ese orden es la cultura más profunda de la sociedad.

Foucault señala que el lenguaje acontece en medio de dos regiones: la de los códigos fundamentales de una cultura y la de las teorías científicas o de interpretación filosófica. En ese *topos* es que la cultura

[...] librándose insensiblemente de los órdenes empíricos que les prescriben sus códigos primarios, instancia una primera distancia con relación a ellos, les hace perder su transparencia inicial, cesa de dejarse atravesar pasivamente por ellos, se desprende de sus poderes inmediatos e invisibles, se libera lo suficiente para darse cuenta de que estos órdenes no son los únicos posibles ni los mejores; de tal suerte que se encuentra ante el hecho en bruto de que hay, por debajo de sus órdenes espontáneos, cosas que en sí mismas son ordenables, que pertenecen a cierto orden mudo, que *hay* un orden.²⁷

Así, la región donde la cultura se emancipa, crítica y felizmente,

[...] puede considerarse como la más fundamental: anterior a las palabras, a las percepciones y a los gestos que, según se dice, la traducen con mayor o menor exactitud o felicidad (por ello, esta experiencia del orden, en su ser macizo y primero, desempeña siempre un papel crítico); más sólida, más arcaica, menos dudosa, siempre más “verdadera” que las teorías que intentan darle una forma explícita, una aplicación exhaustiva o un fundamento filosófico. Así existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre el orden, una experiencia desnuda y sin modos de ser.²⁸

Como puede observarse, en esta definición desde una perspectiva crítica, o lo que en otro lugar llama “la ontología del presente”,²⁹ Foucault presupone ya su cara noción

blema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos” (M. Foucault, *op. cit.*, p. 375).

²⁶ *Ibid.*, p. 5.

²⁷ *Ibid.*, p. 6.

²⁸ *Idem.*

²⁹ M. Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, en *Saber y verdad*. Trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 197-207.

de *episteme*. Una forma no histórica que se crea a partir de la mirada desde el presente de la conciencia. En resumen, el texto de Borges le sirve para mostrar que no hay ese recorte crítico y epistémico en la lejana China.

Por el contrario, una lectura más responsable del texto de Borges implica sostener que la extrañeza del lenguaje y del universo no pueden circunscribirse a la lista de la enciclopedia china. Primordialmente, Borges busca lo extraño y maniaco en la cultura occidental, no en la fantástica lista, como lo hizo el autor de *La arqueología del saber*. Cuando Foucault escribe:

Sin embargo, el texto de Borges lleva otra dirección; a esta distorsión de la clasificación que nos impide pensarla, a esta tabla sin espacio coherente, Borges les da como patria mítica una región precisa cuyo sólo nombre constituye para el Occidente una gran reserva de utopías. ¿Acaso en nuestro sueño no es la China justo el *lugar* privilegiado del espacio? Para nuestro sistema imaginario la cultura china es la más meticulosa, la más jerarquizada, la más sorda a los sucesos temporales, la más apegada al desarrollo puro de la extensión; la soñamos como una civilización de diques y barreras bajo la faz eterna del cielo; la vemos desplegada y congelada sobre toda la superficie de un continente cercado de murallas.³⁰

Y más adelante sigue mitificando una construcción de la alteridad absoluta:

Tanto en la enciclopedia china citada por Borges y la taxinomia [*sic*] que propone nos conducen a un pensamiento sin espacio, a palabras y categorías sin fuego ni lugar, que reposan, empero, en el fondo sobre un espacio solemne, sobrecargado de figuras complejas, de caminos embrollados, de sitios extraños, de pasajes secretos y de comunicaciones imprevistas; existiría así, en el otro extremo de la tierra que habitamos, una cultura dedicada por entero al ordenamiento de la extensión, pero que no distribuiría la proliferación de seres en ningún espacio en el que nos es posible nombrar, hablar, pensar.³¹

El filósofo francés se equivoca, comete el error de no fijar la tabla china en medio de toda clasificación humana, entre los millones de universos ficticios que el ser finito se inventa. Efectivamente, la tabla no ha sido encontrada y el mismo Borges dice que Franz Kuhn es un autor desconocido o apócrifo. No obstante, quizá haya más sentido en ese universo borgesiano que en la locura fría del universo de la filosofía europea del siglo XVII o que en nuestros parcelados universos académicos, críticos y felices, donde las cosas ya no guardan, como sugiere Chesterton, el misterio de la memoria y la agonía del anhelo.

Habrá que decir en descargo de Foucault que la conclusión de su introducción y del final del libro presuponen la verdadera sombra borgesiana. Más allá de la *episteme*

³⁰ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 4.

³¹ *Ibid.*, pp. 4-5.

fija y la crítica del presente, lo que nos anuncia es el regreso de la tortuga cifrada y secreta. Cuando el francés dice en referencia a la filosofía moderna: “En este umbral apareció por vez primera esa extraña figura del saber que llamamos el hombre y que ha abierto un espacio propio a las ciencias humanas. Al tratar de sacar a la luz este profundo desnivel de la cultura occidental, restituimos a nuestro suelo silencioso e ingenuamente inmóvil sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas; es él el que se inquieta de nuevo bajo nuestros pies”.³²

Cuando Foucault concluye su texto, podemos presuponer la inminencia de un pluri-verso cifrado, de las múltiples formas del sentido del universo que nos dan un espacio, al tiempo que borran los signos:

El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieron tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos ahora, oscilarán, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.³³

³² *Ibid.*, p. 10.

³³ *Ibid.*, p. 375.