



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Borges y Derrida, un encuentro memorioso

Tesina

Que para obtener el grado de

Licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas

Presenta:

José Alfredo Lasserre Cedillo

Tutora: Dra. Gabriela García Hubard

Ciudad Universitaria, CD.MX. 2016

México, D. F., 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Jorge Luis Borges y Jacques Derrida. Buenos Aires, casa de Borges, 1985.

Dedicatoria y agradecimientos

A mis padres José Alfredo Lasserre Gómez y María del Socorro Cedillo Martínez; a mi hermano Juan José Ángel Lasserre Cedillo; a mi abuela Cecilia Gómez Espinoza, *In memoriam*. Por todo.

A mis maestros, especialmente a mi asesora, la Dra. Gabriela García Hubard, cuyos conocimientos, disposición y amabilidad me han llevado a un mejor entendimiento del pensamiento de Jacques Derrida; y a la Dra. Mónica Quijano, que me dio la oportunidad de trabajar en el proyecto Crimen y ficción, y que, además, ha sido lectora de este ensayo.

Agradezco también a la Dra. María Elena Isibasi Pouchin, al Dr. Armando Velázquez Soto y al Dr. Fernando Morales Orozco, por sus comentarios, observaciones y sugerencias, que han enriquecido la redacción del presente trabajo.

A mis amigos y compañeros, también a mis examigos y excompañeros.

Índice

I Introducción.....	6
II Funes, memoria y escritura.....	11
III Borges y san Agustín: una lectura de la memoria intelectual..	16
IV Ireneo, entre la narración y la eternidad.....	35
V Conclusiones.....	53
Bibliografía.....	55

¿Cuál sería mi actitud espontánea hacia Borges? Es una actitud pensativa. Recuerdo una entrevista con Borges, durante una visita a Harvard en 1968. Su padre tenía una teoría sobre el olvido que permanecía con él. "Pienso si puedo recordar algo", dijo su padre, "por ejemplo, si hoy vuelvo la mirada sobre esta mañana, entonces tengo una imagen sobre lo que vi esta mañana. Pero si esta noche pienso otra vez sobre esta mañana, entonces lo que estoy recordando no es la primera imagen, sino la primera imagen en mi memoria. Entonces cada vez que recuerdo algo, no lo estoy recordando realmente, estoy recordando la última vez que lo recordé, estoy recordando mi última memoria de eso. Es así como realmente no tengo ninguna memoria, no tengo ninguna imagen, sobre mi niñez, sobre mi juventud". Mi relación con Borges funciona precisamente de esta manera; No tengo relación alguna con él. La única relación que tengo con él, con sus escritos, es su fantasma – las huellas de Borges.

Jacques Derrida, entrevista

La forma en la que me refiero a san Agustín no es en realidad muy ortodoxa; es más bien... ¡un pecado! [...] trato, a través de mi amor y mi admiración por san Agustín (siento una enorme e inmensa admiración por él), de formular preguntas sobre una cantidad de afirmaciones, no sólo de sus *Confesiones* sino de su política también. Por lo tanto *entre nosotros hay una historia de amor y una deconstrucción.*

Jacques Derrida, La deconstrucción en una cáscara de nuez

I Introducción

La restitución integral del pasado es una cosa por supuesto imposible (pero que Borges imaginó en su historia de “Funes el memorioso”), y, por otra parte, espantosa.

Tzvetan Todorov

El carácter aterrador de la posibilidad de reconstruir el pasado en su totalidad radica en que el funcionamiento de la memoria humana depende del juego entre la conservación y la supresión de los recuerdos. Toda memoria es ante todo una selección de ellos y no una simple acumulación¹. Una reconstrucción total del pasado amenazaría la estructura de la memoria y pondría en juego la noción de temporalidad, ya que ¿qué es un pasado total sino una forma del *presente*? El cuento “Funes el memorioso” pone de relieve el problema de la memoria en su complejidad: las relaciones entre memoria y lenguaje, entre memoria y tiempo, y entre memoria y narración, es decir, problematiza la estructura misma del aparato psíquico. De la mano de estos temas, y siempre entretreídos, el relato explora conceptos como la eternidad y el eterno retorno; la problemática abierta por este tejido (texto) temático dibujará el eje de este ensayo.

Algunas de las lecturas que se han hecho del cuento enfatizan que Funes poseía una “memoria infinita”; así lo hace Emir Rodríguez Monegal, quien desvía su trabajo para buscar referencias sobre el insomnio en los cuentos de Borges².

¹ Cf. Tzvetan Todorov. *Les abus de la mémoire*. pp. 13-14.

² Cf. Emir Rodríguez Monegal. “La memoria infinita” en *Borges por él mismo*. 89-93. Recordemos que Borges dice de su cuento que no se trata sino de una “larga metáfora del insomnio” (Jorge Luis Borges. *Ficciones*. p. 121). Uno de los recursos de la crítica consiste en repetir los juicios que el mismo autor emitió sobre su obra, aunque no siempre profundiza en ellos. En este caso, Rodríguez Monegal pasa por alto la referencia más explícita sobre esta afirmación, la cual se encuentra en el ensayo “La doctrina de los ciclos”. Tras explicar la teoría formulada por el filósofo alemán y analizar

Este crítico no sólo se guía de la palabra del escritor argentino sino que decide identificar al personaje Ireneo con Borges: —Es un mundo, es el mundo de la vigilia eterna, el mundo del insomnio. Aunque Funes es imposible, como metáfora de la memoria infinita puede ser asociado a su inventor”³. Pero si la memoria no es el simple ejercicio de la acumulación de recuerdos, la afirmación de una —memoria infinita” se pone en entredicho. Por otro lado, Juan Nuño, en una lectura filosófica, dice que Funes —no es un caso más de memoria prodigiosa. Es ante todo un hiperempírico”⁴. Algunos de los problemas que destaca, como el del lenguaje de Funes, los liga, de manera atinada, con el viejo debate sobre los universales y los problemas del nominalismo. Lisa Block de Behar hace un interesante análisis sobre el uso de los nombres propios en el sistema de numeración de Funes —este tema lo abordaré con detalle más adelante—; pero también resalta el hecho de que el personaje es —una muestra maestra de *epistemología-ficción*, ese género que Borges propicia, desdoblado narrativamente la ficción y la reflexión, el conocimiento y la memoria, la imaginación y la percepción, donde plantea una vez más el problema de la *representación*, porque no hay otro mayor”⁵.

su estilo profético, Borges escribe: —Antes de Nietzsche la inmortalidad personal era una mera equivocación de las esperanzas, un proyecto confuso. Nietzsche la propone como un deber y le confiere la lucidez atroz de un insomnio” (J. L. Borges. —La doctrina de los ciclos” en *Historia de la eternidad*. p. 94). Esta inmortalidad tiene que ver con el regreso eterno, la imposibilidad de una muerte final en el tiempo, fuera de la eternidad; la lucidez, con un conocer y padecer la realidad que esto implica. Poco antes, en la misma página, Borges refiere una cita de Nietzsche: —[...] Entre el último instante de la *consciencia* y el primer resplandor de una vida nueva hay «ningún tiempo» —el plazo dura lo que un rayo, aunque no basten a medirlo billones de años. *Si falta un yo, la infinitud puede equivaler a la sucesión*” (*Idem*. Las cursivas son mías). La última frase, como se verá en el análisis, no dejará de resonar en el personaje de Funes.

³ E. Rodríguez Monegal. *Op. Cit.* p. 90.

⁴ Juan Nuño. *La filosofía en Borges*. p. 132.

⁵ Lisa Block de Behar. *Al margen de Borges*. p. 183. Las cursivas son de la autora.

Si bien es cierto que el cuento pone en primer plano el problema de la representación, no se puede desligar éste de otro concepto que lo acompaña, el de la *presencia*, en su sentido metafísico⁶. Tanto Emir Rodríguez Monegal como Juan Nuño advierten de paso que en la mente de Funes los recuerdos *están presentes*: —es un mundo en que no cabe el olvido, en que todo es presente [...] es un mundo inmóvil en que el tiempo ha sido abolido y sólo existe el presente, porque todo [...] es presente”⁷, escribe el primero; mientras el segundo anota: —por si fuera poco, el monstruoso registro se acompaña de la indeleble presencia de todo lo percibido”⁸. Ahora bien, desde mi punto de vista, en el cuento se dejan ver los límites de esta presencia al tiempo en que se intenta hacer más evidente; a través de la imagen de la mente de Funes, siempre con cierta ironía, se exponen las consecuencias de esa identificación clásica que critica Jacques Derrida: —La presencia como consciencia, la presencia a sí pensada en la oposición consciente/inconsciente”⁹; la hipérbole de esta identificación termina por señalar sus propias fisuras y su imposibilidad. Esta problemática en el cuento pone de relieve la relación (im)posible entre escritura y presencia, la cual abordaré desde

⁶Me refiero con este sentido a la equiparación de la *presencia* con el *ser*, que se ha caracterizado como una realidad irreductible que no necesita de ningún signo para tener un sentido pleno. A lo largo de la historia, esta presencia absoluta ha recibido distintos nombres: ser, Dios, idea, etc. Un ejemplo claro del privilegio filosófico que ha sido otorgado a la presencia es su identificación con la consciencia: los pensamientos están presentes en nosotros y el lenguaje sólo los traduce; es decir que, partícipe de esta tradición, en la estructura del signo lingüístico el significado es anterior al significante.

⁷E. Rodríguez Monegal. *Op. Cit.* p. 90.

⁸J. Nuño. *Op. Cit.* p. 132.

⁹«La présence comme conscience, la présence à soi pensée dans l’opposition conscient/inconscient». Jacques Derrida. «Freud et la scène de l’écriture» en *L’écriture et la différence*. pp. 294-95. Las traducciones de los textos en francés son mías.

los trabajos de este pensador francés, cuya escritura —se halla siempre en el límite mismo del discurso filosófico”¹⁰.

Dado que será un término al que recurriré a lo largo de este ensayo, trataré de aclarar el significado que adquiere la palabra —escritura” en el pensamiento de Jacques Derrida. Por un lado, en un sentido restringido, se refiere específicamente a los símbolos que conforman los distintos alfabetos, en el caso de las llamadas escrituras fonéticas, y los que forman parte de otros sistemas como las escrituras ideográficas. Por otro lado, en el sentido específicamente derrideano (el pensador dirá que se trata del sentido general de la palabra), la escritura abarca todas las formas de significación, incluso *es la posibilidad misma de la significación*; en este sentido, no se trata de algo secundario que venga *después*, según la cadena que subordina la escritura al habla como signo del signo, sino que es anterior aun al habla misma: la escritura es originaria. Ahora bien, lo que hay de originario en esta escritura, o *archi-escritura* como la llama Derrida, es su condición de huella, es decir, un signo repetible en ausencia de toda presencia, ya sea la del emisor, el receptor o la cosa referida. Es también la relación con los demás signos del sistema, estén estos presentes o ausentes, la que configura el significado del signo escrito. Para que sea posible el significado, es necesario el juego entre las diferencias y ausencias de los signos, junto con su posibilidad de ser repetidos; es por esto que la *archi-escritura* es plural en el origen. Se puede deducir de estas características que la noción de origen ligado a la escritura o *archi-escritura* no

¹⁰ Zenia Yébenes. *Breve introducción al pensamiento de Derrida*. p. 11.

tiene que ver con una unidad primera, absoluta y presente (el *arkhè*): son precisamente estos principios los que se ponen en cuestión.

En las siguientes páginas, de entre las diferentes evidencias de la posibilidad (o la imposibilidad) de la presencia de todo recuerdo y de toda percepción en el personaje de Ireneo Funes, elegiré una cuya importancia se suele pasar por alto, un recurso que une a Funes con el tema de la escritura, una escritura cuya estructura general se puede comparar con la de toda posibilidad de lenguaje, como lo hace Derrida; una escritura, en fin, que muestra que todo signo, toda huella, marcados siempre por la ausencia, imposibilitan la existencia de la presencia *en sí misma*. Sin duda, no se puede hablar de Funes, de su memoria, de su lenguaje imposible, de su incapacidad de abstracción, sin considerar al narrador; como dice Alberto Moreiras, —~~la~~ experiencia de Funes es radicalmente la experiencia del otro”¹¹. La posibilidad del diálogo que surge de este encuentro describe, a final de cuentas, una paradoja sobre la inteligibilidad de los dos personajes: si Ireneo intenta hacer del lenguaje una *presentación* más que una *representación*¹², ¿cómo es posible la mediación del signo y la traducibilidad entre Funes y el narrador?

¹¹ Alberto Moreiras. *Tercer espacio: literatura y duelo en América Latina*. p. 148.

¹² Para Derrida, el término representación no significa volver a presentar algo que estuvo, efectivamente, presente, sino que, como explica en «El teatro de la crueldad y la clausura de la representación»: —La no-representación es pues representación originaria, si representación significa también despliegue de un volumen, de un medio de varias dimensiones, experiencia productora de su propio espacio” [« La non-représentation est donc représentation originaire, si représentation signifie aussi déploiement d’un volume, d’un milieu à plusieurs dimensions, expérience productrice de son propre espace”] (J. Derrida. « Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation » en *L’écriture et la différence*. p. 348). Geoffrey Bennington aclara también que: —desde que hay signo, la diferencia entre primera vez y repetición, entre presentación y representación, entre presencia y no-presencia, ha comenzado ya a difuminarse [...] El signo (no) es (sino) su propia representación” [« dès qu’il y a signe, la différence entre première fois et

II Funes, memoria y escritura

El narrador, cuyo testimonio sobre Funes es el que leemos, menciona que en los años ochenta y cinco y ochenta y seis (entiéndase del siglo XIX) visitó el pueblo de Fray Bentos, en esos mismos años había iniciado el estudio del latín, por lo que cargaba consigo algunos volúmenes como la *Naturalis historia* de Plinio y el *Thesaurus* de Quicherat. Al enterarse Funes de estos libros, ya que era un pueblo chico, le *escribió* una carta al narrador. Antes de enterarnos completamente del problema de la memoria de Funes y de cómo va a alterar su capacidad de representación por un intento de *presentación*, las características de esta carta nos parecen nimias, pero hay que darles la importancia merecida. De la carta: —La letra era perfecta, muy perfilada; la ortografía, del tipo que Andrés Bello preconizó: *i* por *y*, *j* por *g*¹³. Detengámonos en este ejemplo, ya que, desde mi punto de vista, en él se puede leer la paradoja que va a regir todo el cuento en los problemas de la relación percepción-memoria-lenguaje en Ireneo.

La ortografía de Andrés Bello, a grandes rasgos, se puede resumir en la siguiente frase: —la ortografía cuyo objeto no es corregir la pronunciación sino representarla fielmente¹⁴; una ortografía que trata de representar de una forma transparente cada sonido, que trata de preservar de una forma cuidadosa la

répétition, entre présentation et représentation, donc entre présence et non-présence, a déjà commencé à s'estomper [...] Le signe (n'est) (que) sa propre représentation »] (Geoffrey Bennington. « Derridabase » en Jacques Derrida et Geoffrey Bennington. *Jacques Derrida*. p. 66).

¹³ J. L. Borges. —fines el memorioso” en *Ficciones*. p. 127.

¹⁴ Palabras de Andrés Bello citadas por José Antonio Carbonell. —Andrés Bello en Babel” en http://congresosdelalengua.es/cartagena/articulos/carbonell_jose.htm. Este autor nos recuerda que el criterio de Bello es el mismo que proponía Quintiliano al decir que —cada sonido debe tener un solo signo que lo represente y no debe haber signo que no responda a un sonido particular” (*Idem.*).

relación entre el texto escrito y el material fónico. Ahora bien, ¿por qué Funes escribiría con esta ortografía? Sabemos que Ireneo Funes cayó de un caballo y quedó tullido. Más adelante en la narración nos enteramos que «al caer perdió el conocimiento; cuando lo recobró, el presente era casi intolerable de tan rico y tan nítido, y también las memorias más antiguas y más triviales»¹⁵. Toda percepción y todo recuerdo estaban *presentes* en su consciencia. El primer momento en que percibimos un intento de trasladar (o preservar) esta presencia viva¹⁶ de su mente al lenguaje (a algún tipo de lenguaje) es precisamente en la carta, cuya escritura pretende ostentar una «*transparencia*» con el sonido de la voz. Veamos.

La tradición metafísica ha privilegiado al habla por encima de la escritura, en tanto que la primera ha sido considerada más cercana al pensamiento. En el libro *La voz y el fenómeno*, Jacques Derrida escribe que dentro de la metafísica (particularmente la fenomenología): «*debemos considerar [...] que el elemento de la significación —o la substancia de la expresión— que parece preservar mejor a la vez la idealidad y la presencia viva bajo todas sus formas es la palabra viva, la espiritualidad del aliento como foné*»¹⁷; y unas páginas más adelante dice que esta tradición ha otorgado «un vínculo de esencia entre el *logos* y la *foné*, el privilegio

¹⁵ J. L. Borges. «Fines el memorioso» en *Ficciones*. p. 130.

¹⁶ Presencia viva en tanto que cada percepción en su mente se define a sí misma por ser única e irrepetible, por lo que «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)» (*Ibidem*. p. 134).

¹⁷ « Or nous devons considérer [...] que l'élément de la signification —ou la substance de l'expression— qui semble le mieux préserver à la fois l'idéalité et la présence vivante sous toutes ses formes est la parole vivante, la spiritualité du souffle comme *phoné* ». J. Derrida. *La voix et le phénomène*. p. 9.

de la consciencia [...] que no es sino la posibilidad de la voz viva”¹⁸. Aunque este vínculo no es dado por Husserl, filósofo de la fenomenología, a la voz física sino a la voz trascendental, explica Derrida que —presupuesto, lo que se otorga a la voz [se refiere a la voz trascendental] es otorgado al lenguaje de *palabras*, a un lenguaje constituido de unidades — que hemos podido creer irreductibles, indescomponibles- que sueldan el concepto significado _al complejo fónico‘ significante”¹⁹. El habla, entendida desde esta visión metafísica, es capaz de contener la presencia del pensamiento, y Funes, al no poder comunicarse —de viva voz” con el narrador le escribe una carta, signo ya del signo hablado, en la que opta por usar una ortografía que acerque o diluya toda distancia entre ambos sistemas de signos; el compadrito de Fray Bentos intenta establecer una relación biunívoca entre los signos hablados y los escritos, ya que su aparato psíquico, al desconocer el olvido, toda marca de ausencia, sólo es capaz de concebir lo presente, *aparentemente*, por lo que intenta trasladar o hacer evidente esa presencia misma de la consciencia al momento de *comunicarse*, ya sea en esta carta o, como se ve al avanzar la narración, en los intentos de lenguaje que formula después. Ireneo, en este punto, podría estar inscrito en la metafísica, desde el horizonte de nuestra lectura.

Hasta ahora sólo he expuesto este intento de Funes de tratar de llevar la presencia viva de su consciencia al lenguaje escrito a través del recurso de la

¹⁸ « Un lien d’essence entre le *logos* et la *phonè*, le privilège de la conscience [...] n’étant que la possibilité de la vive voix ». *Ibidem*. p.14.

¹⁹ « Bien entendu, ce qu’on accorde à la voix est accordé au langage de *mots*, à un langage constitué d’unités —qu’on a pu croire irréductibles, indécomposables- soudant le concept signifié ‘au complexe phonique’ signifint ». *Ibidem*. p.16.

ortografía. Sin embargo, mencioné que este ejemplo mostraba una paradoja, y hace falta analizar otro elemento más.

Al escribir la carta, Funes el memorioso hace una petición: quiere que le sean prestados uno de los volúmenes que el narrador ha llevado consigo al pueblo y un diccionario de latín. Recurre a la carta como un medio de *comunicación*. Cabe preguntarse en este momento, ¿la carta fue entendida por el receptor? La respuesta, desde luego, es que sí, ya que le son enviados la *Naturalis historia* y el *Gradus ad parnasum*. Parece evidente esta respuesta, sin embargo, al momento de reparar en toda la segunda mitad del cuento, que es la narración del diálogo nocturno entre Ireneo Funes y el narrador, vemos que la cuestión de la inteligibilidad sigue operando. A pesar de que nuestro personaje idee un lenguaje como el inventado por Locke —~~es~~ el que cada cosa individual, cada piedra, cada pájaro y cada rama tuviera un nombre propio²⁰ y termine desechándolo por ambiguo; a pesar de que su sistema de numeración con el que llegó a veinticuatro mil fuera asistemático y compuesto principalmente de nombres propios y sustantivos, es decir, una numeración única, propia, infinita e inaccesible para cualquier otra persona; en pocas palabras, a pesar de que la alteración de su sistema psíquico haya llevado en consecuencia a una alteración del lenguaje, por lo que en todo intento de comunicación trate de conservar la marca de una presencia, la inteligibilidad de Funes con el narrador continúa.

Regresemos al ejemplo de la carta. Si bien está escrita con una ortografía que intenta clausurar la distancia entre el signo hablado y el escrito (recurso que

²⁰ J. L. Borges. —“Funes el memorioso” en *Ficciones*. p. 133.

para la mente de Funes posibilitaría un acercamiento de su pensamiento vivo), sigue siendo una escritura cuya característica principal es la huella de la ausencia y su posibilidad de legibilidad. —Es preciso [...] que mi comunicación escrita siga siendo legible a pesar de la desaparición absoluta de todo destinatario determinado en general para que posea su función de escritura, es decir, su legibilidad. Es preciso que sea repetible —reiterable— en la ausencia absoluta del destinatario o del conjunto empíricamente determinable de destinatarios”²¹, escribe Jacques Derrida; y añade más adelante, —~~na~~ escritura que no fuese estructuralmente legible —reiterable— más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura”²². La huella de la ausencia no sólo corresponde a la ausencia del narrador al momento en que Funes escribe, ni posteriormente a la de Funes mismo, al momento de ser leída la carta, sino a todo el —~~co~~texto” de producción, irrecuperable como presencia desde que se instaura la marca escrita. Es más, el sistema mismo de signos que utiliza, el sistema lingüístico, el idioma español a través del cual efectúa su petición, comporta en sí la marca de la ausencia en cada signo; como dice Derrida a partir de una cita de Saussure: —~~o~~ la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos”²³.

²¹ J. Derrida. —Firma, acontecimiento, contexto” en *Márgenes de la filosofía*. p. 356.

²² *Idem*.

²³ J. Derrida. —La différance” en *Márgenes de la filosofía*. p. 46.

III Borges y san Agustín: una lectura de la memoria intelectual

Los números no son sino Nombres, meras Palabras.
George Berkeley

A partir del momento en que Funes es capaz de escribir una carta podemos percatarnos de que adolece, al menos, de una forma del olvido, la que comporta todo lenguaje²⁴. Y esto es válido, incluso, para su sistema propio de la numeración y sus otros códigos lingüísticos asistemáticos. Pero no truncaré el análisis en esta generalización y me detendré a considerar de cerca las características de su peculiar sistema de numeración. Así, no sólo veremos cómo se presenta la paradoja de la escritura, analizada en el apartado anterior, dentro del contexto de la numeración, la cual pareciera un lenguaje más abstruso e ilegible (ininteligible), sino que espero también poder desentrañar cómo otros fundamentos entran en juego o en desequilibrio en el momento en que Funes re-nombra los números.

Partamos primero de un concepto, de una definición, ¿qué es contar? Edward Kasner y James Newman en su libro *Matemáticas e imaginación*, un libro caro a Borges, definen el arte de contar de la siguiente manera: —~~para~~ para describir el proceso de equiparar, sobre el que se funda el de contar, los matemáticos emplean un nombre pintoresco. Lo llaman: poner las clases entre sí en una

²⁴ Así lo escribe Borges: «Los sustantivos se los inventamos a la realidad. [...] Todo sustantivo es abreviatura» (J. L. Borges. «Palabrería para versos» en *El tamaño de mi esperanza*. pp. 46-47). Derrida también dirá que algo se pierde siempre en el traslado del recuerdo al lenguaje, a la narración; igualmente, en la simbolización de la realidad a través del lenguaje (Cf. J. Derrida. *Mémoires pour Paul de Man*, pp. 33 y ss.). Jaime Rest, en su libro *Borges y el nominalismo*, cita las siguientes palabras de Leszek Kolakowski: «Es evidente que el contacto del hombre con el mundo se realiza de forma no discursiva, es decir, que el contenido de lo que experimenta por medio de ese contacto no puede ser expresado con palabras. [...] Aunque existiera, pues, un lenguaje muy rico y capaz de ampliarse indefinidamente, sería de todos modos prácticamente imposible describir adecuadamente una percepción cualquiera» (Jaime Rest. *Borges y el nominalismo*. p. 109).

‘correspondencia recíproca de uno-a-uno’. En realidad, eso es todo lo que constituye el arte de contar, tal como lo practican los pueblos primitivos, nosotros o Einstein”²⁵. Las clases a las que se refieren son el conjunto de cosas a contar o equiparar; pueden ser realidades materiales, tales como la correspondencia entre el número de hombres y el número de sillas; basta con que los primeros tomen asiento para saber si el número de ambos es igual o no. La correspondencia puede darse también entre cualquier clase de objetos y la clase de los números enteros o —números naturales”; estos últimos son designados con un signo, por ejemplo, el 5, que *es simplemente el nombre, o símbolo*, asignado al conjunto de todas las clases, cada una de las cuales puede ponerse en correspondencia uno-a-uno con los dedos de la mano”²⁶.

Hasta aquí todo parece sencillo. Pero basta preguntarse sobre la naturaleza del número y su relación con ese *nombre o símbolo* para complicar las cosas. Kasner y Newman no profundizan al respecto. A finales del siglo IV, san Agustín, obispo de Hipona, se planteó la pregunta sobre la naturaleza de los números y su relación con los signos. Para él, la memoria contiene ~~las~~ razones y las innumerables leyes de los números y de las dimensiones, ninguna de las cuales imprimieron los sentidos corporales [...] Yo oigo bien, cuando de ellas se trata, los sonidos de las palabras que las designan; pero una cosa son los sonidos y otra las cosas”²⁷. Recordemos que para san Agustín, los recuerdos que pueblan la memoria son de dos tipos: sensibles e inteligibles. Esta división es lo que lo lleva

²⁵ Edward Kasner y James Newman. *Matemáticas e imaginación*, pp. 39-40.

²⁶ *Ibidem*. p. 41. Las cursivas son mías.

²⁷ San Agustín. *Confesiones*. p. 451.

a formular el conocimiento matemático (números, dimensiones) como una noción interior, que no ha sido aprendida sino por el intelecto mismo: —Las palabras tienen un sonido diferente según sean griegas o latinas; pero las nociones no son griegas ni latinas, ni son patrimonio de una lengua determinada [...] También sentí los números que contamos por los sentidos corporales; pero los números con que contamos son otros, no son imágenes de los primeros, y por esto tienen mayor existencia”²⁸. Así, las nociones que integran la memoria intelectual —cómo es aquel que las reconoce en sí mismo sin pensar en realidad ninguna”²⁹. Agustín, en este punto, plantea una relación jerárquica entre el pensamiento y el lenguaje: la noción intelectual precede a su expresión. Sin embargo, en los cimientos de su formulación sobre el recuerdo inteligible, existe un espacio, o mejor dicho, un *resquicio*, por el cual se vislumbra lo sensible no sólo como lugar al otro lado sino como posibilidad misma y soporte de lo inteligible; en sus dos significados, la palabra “resquicio” señala al mismo tiempo una abertura y una huella, una separación y un rastro. De este modo, la fundación de lo inteligible, conocimiento al que san Agustín confiere, como hemos visto, un mayor grado de existencia y un nivel superior en la jerarquía del conocimiento, se sostiene sólo por esa reminiscencia sensible que es la expresión. A mi parecer, este punto endeble que señalo puede verse en dos momentos específicos que deja sin aclarar nuestro autor, y que, para regresar al cuento de Borges a tratar de interpretar el lenguaje numérico de Funes, es necesario que me extienda en su explicación.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem.*

El primero. En el libro X de sus *Confesiones*, Agustín de Hipona aborda a profundidad el tema de la memoria; desde las primeras páginas, al clasificar los tipos de recuerdos de acuerdo con los sentidos por los cuales fueron introducidos a la mente, propone una metáfora que sostendrá toda su forma de entender la mente humana: la memoria es un lugar, o para decirlo con sus palabras, los recuerdos se alojan en ~~los~~ vastos palacios de la memoria”³⁰. En otro momento habla del ~~—~~ordenado museo”, de un ~~—~~depósito”, un ~~—~~ala” o un ~~—~~almacén”, pero la metáfora espacial continúa³¹. La memoria intelectual, en particular la de los números y las dimensiones, llena un par de capítulos de sus reflexiones. En este

³⁰ *Ibidem*. p. 442. Ángel Custodio Vega, en la edición de la B. A. C., traduce de forma distinta esta frase: ~~—~~los anchos senos de la memoria” (p. 481); una referencia arquitectónica, en la primera traducción; una alusión a la naturaleza, en la segunda. Sin embargo, al revisar el texto latino, intuimos otro sentido en la frase. Escribe san Agustín: *—et venio in campos et lata praetoria memoriae*”; sin duda, *praetoria* puede traducirse como palacios, pero ¿de qué tipo de palacios se trata? El pretorio era el palacio de residencia del pretor o magistrado, el lugar en donde, no sólo se resguardaban las leyes, sino se ejercía la justicia. Si leemos la metáfora espacial agustiniana en su traducción más literal, ~~—~~los anchos pretorios de la memoria”, nuestra interpretación puede tomar un rumbo convergente con la lectura del archivo derrideano. ¿Por qué escribió *praetorium* y no otra palabra?, ¿qué infería el santo de Tagaste de esta comparación? Para Derrida, la palabra archivo (*archive*) guarda los sentidos tanto de comienzo como de mandato, tanto el *arkhé* como el arconte, guardián e intérprete de las leyes este último (Cf. J. Derrida. *Mal de archivo*. pp. 9-13). La memoria agustiniana es, en este sentido jurídico, al mismo tiempo el comienzo y la continuidad en tanto identidad, y un lugar de (s)elección e interpretación, cuyo mecanismo se asemeja al de una institución legal. Muchas interrogantes surgen al respecto, mas no me detendré en este tema, que da pie a una investigación aparte. Dejo, no obstante, un par de preguntas abiertas: ¿quién es el magistrado o el arconte que interpreta el archivo personal de nuestra memoria?, ¿quién elige qué recuerdos guardar y bajo qué interpretación? Sin duda, el psicoanálisis ha ahondado en estas preguntas al proponer al inconsciente como el gran ~~—~~Ötro” en nuestra mente que no deja de fungir como un juez. Sin embargo, lo que intento subrayar es la importancia de san Agustín como un teórico de la memoria que no deja de tener resonancia en la filosofía contemporánea. Si san Agustín tuvo la voluntad de despertar todas estas implicaciones al escribir esa palabra es una pregunta que no podemos responder, puesto que el *querer-decir* de un autor excede las posibilidades de cualquier investigación, pero las implicaciones teóricas filosófico-jurídicas pueden leerse y estudiarse en todos sus escritos sobre la memoria.

³¹ Cabe señalar que esta metáfora de la memoria como lugar o espacio no es una invención de san Agustín, sino que éste la retoma de la tradición retórica, en concreto de la mnemotecnica, que consiste en una técnica de rememoración que clasifica la información o los argumentos del discurso en lugares imaginarios (*loci*), los cuales son evocados mentalmente por el orador para acceder con mayor facilidad al argumento que ha sido previamente asociado a cada lugar. La complejidad que adquiere esta analogía mnemotécnica entre memoria y lugar en el pensamiento de san Agustín radica en que lo que la retórica veía como una técnica o una herramienta con un uso específico (la rememoración), nuestro autor lo incorpora a una teoría del conocimiento del funcionamiento del pensamiento y la memoria.

momento, surge un primer conflicto en el nivel metafórico. Tras explicar y clasificar a detalle todos los recuerdos que se han grabado como impresión de una realidad captada por los sentidos, escribe: —~~E~~ro no es sólo esto lo que vive y se agita en la inmensa capacidad de mi memoria. Aquí están todos aquellos conocimientos aprendidos de las ciencias liberales, no olvidados todavía, *como arrinconados en un lugar más interior, que propiamente no es lugar*³² (*quasi remota interiore, loco non loco*), y a continuación añade: —y no son simples imágenes las que tengo allí, sino que son las realidades mismas³³. Mientras las imágenes sensibles ocupan espacios de nuestra mente, lo que atañe al intelecto puro se encuentra en un no-lugar. A pesar de la aparente estructura dicotómica de san Agustín (sensible-inteligible), en la que el centro ordenador lo ocuparía el conocimiento inteligible, podemos interpretar que se trata más bien de una estructura descentrada, desde el momento en que señala el no-lugar como el centro mismo. Este —lugar más interior, que propiamente no es lugar³⁴ funciona, a semejanza del *non-lieu* de Derrida, como el sitio donde se efectúan las substituciones. O dicho de otro modo: dado que el centro no es un lugar fijo que pueda considerarse como presencia, sino una *función* o una casilla vacía, "una suerte de no-lugar en el que se efectúan al infinito substituciones de signos"³⁴, la organización de la estructura sigue operando; si bien, no es un significado trascendental el que organiza la estructura, sino el juego mismo de los signos³⁵. Esa casilla vacía es el resquicio de lo inteligible que antes mencioné, un punto por donde se filtra lo sensible para

³² *Ibidem*. p. 447. Las cursivas son mías.

³³ *Idem*.

³⁴ « Une sorte de non-lieu dans lequel se jouaient à l'infini des substitutions de signes » (J. Derrida. « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » en *L'écriture et la différence*. p. 411.

³⁵ Cf. *Ibidem*. p. 409-411.

poderle dar sentido a su contraparte; un punto también presente y ausente, ya que nunca se logrará definir por sí mismo sin el diferir de la huella sensible. El proceso que acabo de describir no es una simple inversión en la jerarquía en la que lo sensible se erigiría como centro estructurador, sino que la posibilidad de ambas categorías sólo surge a partir del juego de su mutua relación. Si bien, hay que recordar que para san Agustín el centro de todo sentido y realidad es Dios; incluso Él es el centro del libro X, ya que su recorrido por la memoria no es sino una búsqueda de Dios. Sin embargo, como leemos en los capítulos X y XI de este libro, no es Dios quien coloca en nuestra mente los conocimientos inteligibles, puros, sino que estos se siguen explicando a partir de la estructura sensible-inteligible, por lo que no encuentro problema en dejar un poco al margen este concepto central en la teoría agustiniana³⁶.

Es precisamente lo que leemos en los capítulos antes mencionados lo que justifica desde mi punto de vista la analogía que sostengo entre Derrida y Agustín, y lo que constituye para mí el segundo momento. Ya hemos leído la crisis en la concepción de la metáfora espacial a la que llega san Agustín. Recordemos ahora que, en el caso de los números y de todo el conocimiento inteligible, se trata no de

³⁶ Por otra parte, la realidad de Dios está fuera de la significación humana en el sentido de que, si bien, san Agustín lo coloca como la trascendencia absoluta, el centro de la creación y la eternidad, también sigue explicando los fenómenos psíquicos y lingüísticos desde su propia estructura. Al final de su recorrido por la memoria, se pregunta san Agustín: “¿dónde estáis, Señor, en mi memoria? ¿En qué sector de ella habitáis? ¿Qué morada os fabricasteis? ¿Qué santuario os edificasteis?” (san Agustín. *Op. Cit.* p. 471). Si los recuerdos sensibles ocupan lugares, tales como palacios o depósitos, y los inteligibles están en un no lugar, que no deja de ser una ubicación, aunque una ubicación no fija, nunca estática y nunca la misma, Dios se encuentra totalmente fuera de la estructura: “¿Y por qué busco en qué lugar habitáis, como si allí hubiera lugares?” (*Ibidem.* p. 472). Así como escribe en el libro XI que Dios está fuera del tiempo, ya que este último pertenece a la creación y al hombre (Cf. *Confesiones*, libro XI, capítulos XII-XIV), del mismo modo se puede decir que Dios no afecta las estructuras del lenguaje y la memoria en la teoría agustiniana.

imágenes sino de las realidades mismas que están presentes en la memoria³⁷. Ahora bien, si como ya mencionó el —doctor de la gracia” en referencia a los números que no los aprendió por los sentidos, y no fue Dios quien colocó ese saber en él ¿cómo es que entra a la mente y la memoria este conocimiento que son las realidades mismas? Escribe sobre este proceso: —Cuando las aprendí yo no di crédito a fe ajena, sino que en mi propio espíritu las reconocí y las aprobé por verdaderas y las encomendé a la memoria como a un depósito de donde las sacaría cuando quisiera. Luego, estaban allí antes que yo las aprendiese [...]”³⁸; y más adelante: —[...]. Estaban ya en la memoria, pero tan remotas, tan como metidas adentro de unas cuevas secretas y profundas, que, si no *las sacara a luz el aviso y amonestación de alguno, acaso nunca pudiera pensar en ellas [...]*”³⁹. Esta afirmación nos lleva a la pregunta sobre cuál sería la concepción del origen de la memoria para Agustín de Hipona, cuestión que queda sin una respuesta clara, ya que no la plantea en su teoría ni en su narración biográfica, ¿cómo se adquieren los primeros recuerdos?⁴⁰ No lo dice. Sin embargo, nos dice que estos recuerdos inteligibles ya estaban en la memoria, refundidos en cuevas secretas, pero no tal cual son, sino fragmentados, por lo que aprenderlos y recordarlos es: —como recoger con el pensamiento los fragmentos esparcidos, invertebrados y confusos

³⁷ Vid. Nota 31.

³⁸ *Ibidem*. p. 449. Una afirmación casi platónica. La distancia que hay entre la reminiscencia platónica y la agustiniana es la diferencia en la concepción del alma: para Platón el alma ha migrado de existencias anteriores, en donde obtuvo el conocimiento que ha olvidado; en Agustín, el alma es única en una sola existencia, y su explicación de este conocimiento se separa de cualquier trascendencia.

³⁹ *Idem*. Las cursivas son mías. Dice el texto latino: —*ut, nisi, admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem*”.

⁴⁰ Para profundizar en este tema de los primeros recuerdos y su relación con la formación de la memoria, recomiendo el libro de Néstor Braunstein *Memoria y espanto o el recuerdo de infancia*. México: Siglo XXI, 2008, en especial los capítulos 1, 2, 3, y 6, en los que aborda desde especulaciones literarias hasta psicoanalíticas y neurocientíficas sobre estos procesos.

que contenía la memoria”⁴¹, pero ¿cómo llegaron esos fragmentos a quedar grabados o impresos? Arriesgo una interpretación.

Retomo los datos que acabo de citar y observo que san Agustín retorna a la metáfora espacial al decir que los fragmentos que darán forma al recuerdo inteligible ya estaban en su memoria, escondidos en —~~cu~~vas secretas y profundas”; no se trata de un no-lugar como mencionó antes, sólo yacen refundidos. Regreso ahora a la frase que resalté de su cita: —*si no las sacara a luz el aviso y amonestación de alguno, acaso nunca pudiera pensar en ellas*”. El origen específico de esas huellas, de esos fragmentos, nunca lo especifica, todo se abre a la especulación⁴². Sin embargo, es sólo el estímulo exterior el que motiva la posibilidad del pensamiento, o dicho de otro modo, la idealización del objeto matemático y de cualquier pensamiento o recuerdo inteligible sólo puede surgir a partir de la expresión sensible, y una expresión capaz de crear un efecto de significado puede considerarse escritura, en el sentido derrideano del término. Vemos, entonces, que el discurso mismo de Agustín entra en un callejón: afirma, por un lado, que los fragmentos de las ideas ya estaban en él, en su interior; por otro lado, afirma con la misma convicción que el pensamiento inteligible, por más puro que se trate de definir, no es posible sin la intervención de la expresión sensible.

⁴¹ *Ibidem*. p. 450.

⁴² Como dice Rainer Sörgel: —al final de este tratado sobre la memoria el lector se queda por un lado fascinado por los descubrimientos e intuiciones que Agustín ofrece, pero por otro lado padece también alguna decepción porque varias de las preguntas planteadas no se resuelven realmente. A lo mejor, la gran obra de Agustín ha sido la de haberlas planteado” (Rainer Sörgel. —La memoria en san Agustín” en <http://www.facultadseut.org/media/modules/editor/seut/docs/articulos/varios013.pdf>.

Por último, pensar, dice san Agustín, es recoger o reagrupar (*colligenda*) lo disperso, pero en el espíritu o la memoria: —¿de donde viene el verbo cogitare (pensar), pues *cogo* es a *cogito* lo que *ago* es a *agito*, *facio* a *factito*⁴³. Este recogimiento o reagrupación no se da de una vez para siempre, sino que se efectúa en cada acto nuevo de memoria; en la teoría agustiniana, pensar y recordar no terminan de estar delimitados y llegan a usarse de forma indistinta. La relación que hay entre *cogo* y *cogito* la marca la repetición: —Los verbos en *-ito* son frequentativos, que marcan la repetición de la actividad representada por el verbo simple⁴⁴. Si cada vez que recordamos, cada vez que pensamos, se repite el reagrupamiento (*cogitare*), o dicho de otro modo, la repetición misma, el volver a reagrupar es el movimiento originario del recuerdo y el pensamiento, es fácil inferir también que los recuerdos inteligibles son un resultado o un efecto de la repetición, es decir, no son puros y originarios como se pretenden mostrar en toda filosofía que parte de la oposición sensible-inteligible. Es quizá este pasaje el más cercano a plantear un mecanismo que explique un posible origen de la memoria en los escritos del santo, o al menos, desde mi lectura, el único que he podido intuir e interpretar.

Desde mi interpretación de estos pasajes de las *Confesiones* de san Agustín, la naturaleza del número (y, en general, el origen del conocimiento inteligible) está cruzado por la escritura en dos niveles interrelacionados: la repetición en la psique del reagrupamiento de los diferentes fragmentos que originan el recuerdo; y el estímulo exterior, la necesidad de un lenguaje o escritura

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ Paul Ricoeur. *La memoria, la historia, el olvido*. p. 132.

que posibilite este reagrupamiento. La relación entre número y símbolo tiene un vínculo más fuerte e interdependiente de lo que afirmaban Edward Kasner y James Newman.

Una vez dilucidada esta relación, regreso al cuento —“Fines el memorioso”. ¿Cómo es su sistema de numeración?, ¿de qué manera resuenan las consideraciones anteriores sobre la naturaleza sensible-inteligible del número y su relación con el nombre en la narración?

De las catorce páginas del relato, el narrador dedica un párrafo a la exposición del sistema numérico de Ireneo Funes. Me tomo la libertad de transcribirlo:

La voz de Funes, desde la oscuridad, seguía hablando.

Me dijo que hacia 1886 había discurrido un sistema original de numeración y que en muy pocos días había rebasado el veinticuatro mil. No lo había escrito, porque lo pensado una sola vez no podía borrarse. Su primer estímulo, creo, fue el desagrado de que los treinta y tres orientales requirieran dos signos y tres palabras, en lugar de una sola palabra y un solo signo. Aplicó luego ese disparatado principio a los otros números. En lugar de siete mil trece, 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*. Cada palabra tenía un signo particular, una especie de marca; las últimas eran muy complicadas... Yo traté de explicarle que esa rapsodia de voces inconexas era precisamente lo contrario de un sistema de numeración. Le dije que decir 365 era decir tres centenas, seis decenas, cinco unidades; análisis que no existe en los ‘números’ *El Negro Timateo* o *manta de carne*. Funes no me entendió o no quiso entenderme⁴⁵.

Se nos hace completamente extraño en primera instancia que un nombre propio sustituya a un número. En una primera lectura nos parece, en efecto, un disparate al igual que al narrador: Napoleón, Agustín de Vedia, El Ferrocarril, son nombres que nos remiten a otros referentes y no a un sistema numérico. El proyecto de

⁴⁵ J. L. Borges. —“Fines el memorioso” en *Ficciones*. pp. 132-133. Las cursivas son del autor.

Funes consiste en otorgar un solo signo, esto es, una marca escrita, un símbolo unitario, y una única palabra a cada número; es decir, que la empresa de renombrar los números era también un proyecto gráfico: —cada palabra tenía un signo particular, una especie de marca; las últimas eran muy complicadas”. El narrador omite toda muestra de estas grafías. Así, siete mil trece se decía Máximo Pérez y siete mil catorce El Ferrocarril, y un trazo o grafía acompañaba a cada número. Parece un desvarío incomprensible. Sin embargo, el principio no es muy distinto al de nuestro sistema numérico. John Locke en su famoso *Ensayo sobre el entendimiento humano* (obra a la que hace referencia nuestro narrador un párrafo después, tras hablar de los números) habla sobre el arte de la numeración de esta forma:

Es necesario dar nombres a los números. Repitiendo, como ya se dijo, la idea de la unidad y juntándola a otra unidad, es como hacemos una idea colectiva designada por el nombre dos. Y quien sea capaz de hacer eso y proseguir añadiendo una unidad a la última idea colectiva que tenga de cualquier número, y de darle un nombre, podrá contar, o tener ideas de varias colecciones de unidades, distinguidas las unas de las otras, mientras tenga una serie de nombres para seguir a los números, y mientras tenga memoria para retener esa serie con sus diversos nombres; ya que toda numeración no es sino el seguir añadiendo una unidad más, y dar al todo junto, como comprendido en una idea, un nuevo o distinto nombre o signo que sirva para conocerlo entre los que van antes o después, y para distinguirlo de toda multitud de unidades que sea más pequeña o mayor⁴⁶.

El fundamento de la numeración, y no hablo ahora de la inventada por el personaje borgeano, se basa en tres aspectos, de acuerdo con Locke: la idea del número, el nombre y la memoria. Ahora bien, como ya vimos con san Agustín, la —idea del número” no es independiente y anterior a los otros dos aspectos, sino que su existencia está condicionada por la relación de los tres elementos. De la

⁴⁶ John Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. p. 186.

lectura de Locke también se infiere que esta “idea del número” sólo es posible a partir de la *diferencia*, la cual ya implica una pluralidad, y del *nombre* o *signo* que posibilita esta diferencia, y que, a su vez, implica una escritura⁴⁷:

Es así como para bien contar se requiere, primero, que la mente distinga cuidadosamente dos ideas, que difieren solamente la una de la otra en la adición o substracción de una unidad. Segundo, que retenga en la memoria los nombres o signos de las diversas combinaciones que aparecen desde la unidad hasta ese número; y ello no de un modo confuso y sin concierto, sino en ese orden exacto en que los números se siguen los unos a los otros⁴⁸.

El sistema de Ireneo Funes se rige por estas condiciones, incluyendo la de la cronología, el “orden exacto” del que habla el filósofo inglés, ya que “en muy pocos días había llegado al veinticuatro mil”. En este sentido, la numeración de Ireneo permanece sistemática. Añade unidad tras unidad y otorga un nombre y una grafía a cada suma, y su memoria distingue las distintas cantidades, en tanto que registra todos los nombres y símbolos. —“Es necesario dar nombres a los números”, dice Locke, mas, desde el punto de vista estrictamente de la estructura, no es necesario que sean uno, dos, tres, etc..., bien puede ser La ballena, el azufre o los bastos. El defecto, visto desde nuestra memoria más limitada, es la falta de

⁴⁷ En los albores del siglo XX, el lingüista Ferdinand de Saussure, quien influyó fuertemente en el pensamiento de Jacques Derrida, escribió (dictó a sus alumnos), en consonancia con los pensadores que he citado, lo siguiente: “psicológicamente, y haciendo abstracción de su expresión por las palabras, nuestro pensamiento no es más que una masa amorfa e indistinta. Filósofos y lingüistas han coincidido siempre en reconocer que sin la ayuda de los signos seríamos incapaces de distinguir dos ideas de una forma clara y constante. Considerado en sí mismo, el pensamiento es como una nebulosa donde nada está delimitado necesariamente. No hay ideas preestablecidas, y nada es distinto antes de la aparición de la lengua” (Ferdinand de Saussure. *Curso de lingüística general*. p. 159).

⁴⁸ *Ibidem*. p. 188.

economía del sistema⁴⁹, que es en realidad lo que el narrador trata de explicar a Funes sin éxito.

Hay un aspecto más que me gustaría tocar. Ya vimos las características de este sistema numérico, también comprobamos que no distan en demasía de nuestra manera de contar. Sin embargo, el hecho de re-nombrar los números trae consigo una reflexión sobre el nombre propio, y sobre el nombre de los números, sobre el acto de nombrar y numerar. Surge también, finalmente, la cuestión sobre la inteligibilidad de este lenguaje numérico.

Llama la atención, principalmente, la sustitución de los nombres, en tanto material fonético, de los números. Hago la distinción entre el signo gráfico y el signo fonético en el caso de los números, ya que estos presentan una particularidad: su escritura no es fonética⁵⁰, y en este sentido, se mueven en los márgenes del logocentrismo o fonologocentrismo; basta señalar un punto al respecto: la consideración tradicional de que la escritura es un “instrumento” del lenguaje⁵¹, basada en el modelo de la escritura fonética (la relación escritura y habla planteada como “signo del signo”), nunca se ha podido acomodar a los números ni al lenguaje matemático, cuya relación con la escritura y el lenguaje traté de explicitar en las páginas anteriores⁵². Como mencioné, el narrador, del

⁴⁹ Es decir, la diferencia principal radica en la falta de repetición de las cifras en la notación numérica, que es lo que hace posible que se hable, en el caso de nuestra numeración, de un *sistema decimal*.

⁵⁰ Aunque se pueda hacer una transcripción fonética del nombre de los números (/uno/, /dos/, etc.), su escritura *principal* es ideográfica (1, 2, 3, etc.), y es ésta la que se emplea en las matemáticas.

⁵¹ Cf. J. Derrida. *De la gramatología*, p. 109.

⁵² La escritura de los números, como signos ideográficos, reenvía directamente a un significado o referente, a diferencia de la escritura fonética que, desde una visión logocéntrica, es signo del signo hablado, que a su vez es signo del pensamiento. Ésta es una de las razones por la que la escritura de los números resiste al fonologocentrismo. Escribe Derrida en *de la gramatología*: “La

cuento no muestra en la narración ningún ejemplo de las grafías empleadas por Funes en su sistema, sólo dice que —era muy complicadas”; pero sí nos menciona el nombre de los números. Resalta en ellos el empleo de nombres propios y de sustantivos referidos como nombres propios, en mayúscula. Máximo Pérez, Luis Melián Lafinur, el negro Timateo, El Ferrocarril, etc... Ahora bien, ¿por qué la sustitución?, y cabe aún otra pregunta, ¿por qué dedicaba Ireneo Funes su tiempo (¿hay noción de tiempo en Funes?) a la numeración?

Considero que hay una razón para que Ireneo Funes dedicara su pensamiento a los números: la realidad y los recuerdos le parecían casi intolerables de tan bastos y nítidos⁵³, su percepción y sus recuerdos atiborraban su mente de nimiedades: —inmemoria, señor, es como un vaciadero de basuras”, le dice Funes al narrador⁵⁴. En esta miríada de impresiones mentales, el escape de Ireneo tenía que ser hacia aquello que san Agustín, como ya vimos, consideraba en un primer momento como ajeno a los sentidos: —también sentí los números que contamos por los sentidos corporales; pero los números con que contamos son otros, *no son imágenes de los primeros, y por esto tienen mayor existencia*”⁵⁵; un escape hacia una realidad sin referentes sensibles, algo que liberara y descansara su congestionada memoria. Sin embargo, este ejercicio le revela lo que ya elucidamos al leer las *Confesiones* de Agustín en clave

escritura no-fonética rompe el nombre. Describe relaciones y no denominaciones” (J. Derrida. *Ibidem*, p. XI). Sobre la relación entre escritura no-fonética y logocentrismo, léanse los apartados del capítulo tercero de *De la gramatología* (pp. 99-116): -4. El álgebra: arcanum y transpencia”, que hace un repaso al descubrimiento de la escritura china por parte de los filósofos de los siglos XVII y XVIII y la posibilidad de una -escritura filosófica”, y -2. La ciencia y el nombre del hombre”, en el que plantea Derrida las limitaciones que conlleva clasificar la historia de la escritura como una de las ciencias del hombre.

⁵³ Cf. J. L. Borges. —fines el memorioso” en *Ficciones*, p. 130

⁵⁴ *Ibidem*. p. 131.

⁵⁵ *Vid.* Nota 27. Las cursivas son mías.

derrideana: no existe la pureza del número en tanto realidad inteligible; la relación sensible-inteligible es interdependiente, no hay inteligibilidad sin percepción. La sustitución que lleva a cabo Ireneo del nombre de los números por —nombres propios” y sustantivos comunes evidencia esta, podríamos decir, contaminación⁵⁶ entre lo abstracto y lo concreto, lo sensible y lo inteligible. La elección primordial de nombres propios se debe, a mi parecer, a que: —Un nombre propio —escribe Geoffrey Bennington- debería asegurar un cierto pasaje entre lenguaje y mundo, en la medida en la que debería indicar un individuo concreto, sin ambigüedad, sin tener que pasar por los circuitos de la significación”⁵⁷. Es en este sentido que Lisa Block de Behar interpreta el renombrar de Funes: —Era natural que aprovechara el vacío semántico de los nombres propios para realizar la mayoría de las conversiones que la tabulación incoherente de su numeración proponía”⁵⁸. Sin embargo, Block de Behar da por sentado ese —vacío semántico”, ese salto de los —circuitos de la significación”; pasa por alto que así como no existe la pureza del número, no existe tampoco la del nombre propio: —Lo que llamamos con el nombre genérico ‘nombre propio’ debe funcionar, también, en un sistema de diferencias: [...] estamos ya en la escritura con los nombres propios”⁵⁹. De este modo, hay un doble desequilibrio de conceptos al momento en que Funes el memorioso renombra los números: 1) la oposición sensible-inteligible muestra su fragilidad al evidenciarse que la referencia sensible, el nombre, la expresión, incluso,

⁵⁶ Más que contaminación, posibilidad originaria de existencia, *différance*.

⁵⁷ « Le nom propre devrait assurer un certain passage entre langage et monde, dans cette mesure où il devrait indiquer un individu concret, sans ambiguïté, sans avoir besoins de passer par les circuits de la signification ». G. Bennington. *Op. Cit.* p. 100

⁵⁸ L. Block de Behar. *Op. Cit.* p. 189. Las cursivas son mías.

⁵⁹ « Ce qu'on appelle du nom commun générique nom propre doit bien fonctionner, lui aussi, dans un système de différences : [...] On est déjà dans l'écriture avec les noms propres ». G. Bennington. *Op. Cit.* pp. 101-102.

podríamos decir, la grafía, son necesarias para poder intuir el concepto inteligible del número, en otras palabras: el número como noción inteligible del que especulaba san Agustín no existe o no se puede intuir sin un estímulo exterior, sin un nombre o grafía; es por esto que nuestro personaje borgeano tiene que valerse del lenguaje y de la escritura (inscripción, grafía) para poder intuir y meditar los números⁶⁰; y 2) el uso de un nombre propio fuera del referente de su —propiedad”, un nombre propio que no denota una unicidad exclusiva portadora de ese nombre: Máximo Pérez, no un hombre único dueño de la denominación de ese vocativo, sino un número repetible que designa no sólo la idea del número, sino todo conjunto, no importa de qué cosa se trate (hombres, sillas, según el ejemplo de Kasner y Newman), que tenga determinada cantidad de unidades, en este caso siete mil trece; el hecho de que sea posible este uso particular del “nombre propio” evidencia lo que señalaba G. Bennington sobre la imposibilidad del mismo: sólo hay nombres cuyo significado es determinado por un juego de diferencias, cuyo referente no es nunca inmanente a él; dicho de otro modo, referente y significado no tienen la misma identidad. Lo que sí se difumina en este ejercicio borgeano de

⁶⁰ Para profundizar en el tema de la idealidad del número y los objetos matemáticos y su relación con la escritura, sugiero consultar el libro Edmund Husserl. *L'origine de la géométrie*, principalmente la amplia introducción que hace Jacques Derrida (pp. 3-171), de la cual extraigo algunas citas. Si bien para Husserl, los números y la geometría son objetos matemáticos ideales cuyo origen es puramente fenomenológico: “Es por la mediación del lenguaje que le procura, podríamos decir, su carne lingüística que la idealidad llega a su objetividad” (p. 69); “La palabra no es simplemente la expresión de lo que, sin ella, sería ya un objeto: ella constituye, el objeto, es una condición jurídica concreta de la verdad” (pp. 70-71); “Es la posibilidad de la escritura que asegurará la tradicionalización absoluta del objeto, su objetividad ideal absoluta, es decir, la pureza de su relación con una subjetividad trascendental universal” (pp. 83-84); la escritura con respecto a la objetividad ideal “es la condición *sine qua non* de su acabamiento interno” (p. 86). [« C'est par la médiation du langage qui lui procure, pourrait-on dire, sa chaire linguistique que l'idéalité en vient à son objectivité » (p. 69) ; « La parole n'est plus simplement l'expression [...] de ce qui, sans elle, serait déjà un objet : [...] elle constitue l'objet, elle est une condition juridique concrète de la vérité » (pp. 70-71) ; « C'est la possibilité de l'écriture qui assurera la traditionalisation absolue de l'objet, son objectivité idéale absolue, c'est-à-dire, la pureté de son rapport à une subjectivité transcendante universelle » (pp. 83-84) ; « L'écriture [...] elle est la condition sine qua non de son achèvement interne » (p. 86)]

la numeración es el límite entre numerar y nombrar, —~~nombres~~ por *nombres* (en español y en francés: el tema tolera la transgresión idiomática [...] Funes sustituye el nombre *des nombres*)”, anota, no carente de brillantez, Block de Behar. Sin embargo, retomando las definiciones de Kasner y Newman y de John Locke, ¿qué es numerar sino nombrar los números?

Lisa Block de Behar, a pesar de su conocimiento del pensamiento derrideano, no considera en ningún momento de su ensayo la huella de la ausencia inscrita en todo lenguaje, por lo que en su análisis del lenguaje de Funes propone que este compadrito de Fray Bentos —~~abra~~, por la caída, inválido, no padece más de la *fractura antropológica*⁶¹, ni la mediación —intercesión-intercepción- del pensamiento ni la distancia verbal, de las que todos padecemos⁶²; es decir que, para Lisa Block, Ireneo Funes traslada la presencia viva de la mente al lenguaje que ha inventado, dado que es un idioma propio⁶³. Sin

⁶¹ Esta expresión de la “fractura antropológica” la utiliza Lisa Block de Behar sin aclararla o explicar su significado. Por el contexto en que aparece, infiero que hace una alusión a la cábala judía y su teoría lingüística. El hombre, antes de la expulsión del Paraíso, conocía el *nombre* de Dios que es el *mismo* Dios, por lo que estaba en comunión con Él. Dios, que es su propio nombre, se significa a sí mismo, es un todo, no requiere diferenciarse de nada para significarse, puesto que es origen y fin, signo autosuficiente. De este modo, el lenguaje paradisiaco: —estaba ligado con el ser de las cosas que quería expresar. El eco de lo divino estaba todavía presente en ese lenguaje, porque en el aliento del *pneuma* divino el movimiento lingüístico del Creador se transformó en el de la cosa creada” (Gershom Scholem. —El nombre de Dios y la teoría lingüística de la cábala” en Esther Cohen (Ed.). *Cábala y deconstrucción*, pp. 33-34). Tras la caída del hombre, esto es tras su expulsión del Paraíso, —el hombre sale del círculo mágico de una palabra plena. [...] exiliarse del nombre ya es expulsarse del paraíso” (Irving Wohlfarth. —Sobre algunos motivos judíos en Benjamin” en *Ibidem*. p. 104). La caída del hombre es la caída del lenguaje, es —arrojarse en las redes del signo arbitrario y de la comunicación, de la palabra como medio” (Esther Cohen. —Introducción” en *Ibidem*. p. 11). En este sentido entiendo la frase “fractura antropológica”, la fractura *propia* del hombre, la separación violenta de su lenguaje originario, de su inteligibilidad con Dios, la caída en el signo y la mediación de la palabra.

⁶² L. Block de Behar. *Op. Cit.* p. 186. Las cursivas son de la autora.

⁶³ De opinión similar es Alberto Moreiras, quien anota que —Es verdad que incluso la aparente inmediatez, o pura presencia, del don de Funes es ilusoria [...] a Funes es la mediación lo que le falta: el don organiza para él la desaparición de la posibilidad misma de escritura, entendida derrideanamente como escena de la diferencia. Sin embargo, aun tematizando la desaparición de la escritura, el don de Funes tematiza la escritura” (A. Moreiras. *Op. Cit.* pp. 149-150). Encuentro

embargo, como he intentado mostrar, esta fractura antropológica, que es la del lenguaje, opera en Funes desde el momento en que se da a entender con el narrador. Por esta razón la importancia de la carta, analizada en el apartado anterior, es fundamental, ya que a partir de ella podemos ver cómo opera toda forma de significación. Si el narrador, en su recuento del diálogo, es capaz de transmitirnos la genialidad y las características de este nombrar propio de Funes es porque el mismo Ireneo sabía que su numeración tenía un equivalente con nuestro sistema, en caso contrario el narrador sólo habría escuchado una serie de palabras inconexas sin conocer su posible significado, y nunca habría podido contárnoslo y hacérselo entender. Si nos enteramos que el número siete mil trece es Máximo Pérez o el siete mil catorce El ferrocarril es porque Funes fue capaz de crear un sistema de signos, diferenciables entre sí, cada uno marcado por la ausencia de los otros, y sobre todo repetibles, al menos por él mismo. —No lo había escrito porque lo pensado una sola vez no podía borrarle⁶⁴, nos dice el narrador; no lo había escrito⁶⁵, pero podía repetir cada significante al que le había

una inconsistencia en el argumento de Moreiras. Conuerdo con él en que la presencia pura o inmediatez es ilusoria, ya que básicamente esa es la tesis central de mi trabajo; sin embargo, es una incongruencia lo que afirma a continuación, que a Funes le falta la mediación y la posibilidad de la escritura; como hemos visto a lo largo de mi trabajo, justamente el lenguaje de Ireneo Funes se mueve en los límites de la representación, evidenciando de este modo y con mayor claridad el mecanismo de la mediación y la escritura en el sentido derrideano, la imposibilidad de una presencia plena. Por si quedara la duda sobre la postura de este autor, en otra página de su libro, Alberto Moreiras reitera: —El lenguaje, en cuanto repetidor de la experiencia, degenera hacia una imposible colección de nombres propios, *porque está siendo privado de la mediación que da la diferencia* en cuanto establecedora de una relación” (*Ibidem*. p. 155. Las cursivas son mías). En este caso, el crítico español pasa por alto dos puntos: 1) su propia intuición, con la que afirmaba en páginas anteriores de forma inteligente que la presencia o inmediatez es ilusoria; 2) la carta y el diálogo nocturno entre Funes y el narrador, en los que la inteligibilidad fue posible porque existía en el discurso de Ireneo —la mediación que da la diferencia”. La colección de nombres propios se da sólo en el caso de la numeración, tema que pasa por alto y que en estas páginas he analizado a profundidad.

⁶⁴ J. L. Borges. —“Fines el memorioso” en *Ficciones*. p. 132.

⁶⁵ Hago una aclaración. En este pasaje, el narrador al decir que “no lo había escrito” se refiere, sin duda, al nombre fonético de los números y no a su signo ideográfico; es decir, Funes no hizo una

otorgado un significado, y el signo era traducible con nuestro sistema de numeración, es decir, en el sentido derrideano de la palabra, lo había escrito⁶⁶.

—La confesión es a la vez, en su presente, olvido y desvelamiento⁶⁷. Lo que dice Derrida sobre la filosofía en esta cita es aplicable a todo lenguaje: cada palabra al mismo tiempo que muestra, oculta, olvida. Toda conceptualización deja un resto irrecuperable, y es por esto que podemos decir que, al menos en este aspecto, Funes podía olvidar⁶⁸.

transcripción fonética de los nombres, pero sí formuló símbolos gráficos. Repito al respecto un fragmento de la cita que refiere la nota 42: «Cada palabra tenía un signo particular, una especie de marca; las últimas eran muy complicadas».

⁶⁶ Recuerdo en breves palabras a mi lector una vez más el sentido del término «escritura» en la teoría de Derrida. Escritura es toda inscripción o huella originaria que está inscrita en un sistema de diferencias, cuya identidad es dada por la marca de la ausencia de otros signos, y es repetible. Otro punto a considerar es que su significado siempre es diferido en una cadena infinita de significantes y nunca se trata de una presencia plena. Partiendo de estas características es que afirmo que en un sentido derrideano, Ireneo Funes había *escrito* su sistema numérico.

⁶⁷ « L'aveu est à la fois, dans son présent, oubli et dévoilement ». J. Derrida. « Cogito et histoire de la folie » en *L'écriture et la différence*. p. 96.

⁶⁸ Vid. Nota 23. De acuerdo con Mónica B. Cragnolini, la memoria ha sido caracterizada tradicionalmente como una cara más del ser: la memoria se determina como presencia de las experiencias y los recuerdos, mientras que el olvido queda relegado a la simple ausencia, la privación del ser (Cf. Mónica B. Cragnolini. «Memoria y olvido: los avatares de la identidad en el 'entre'» en *Moradas nietzscheanas*, pp. 71-73). Sin embargo, San Agustín, en el libro X de sus *Confesiones*, ya observaba que el juego entre presencia y ausencia va más allá de una simple oposición cuando se trata de la memoria. Ésta no está presente a sí misma como esencia o presencia plena, sino como recuerdo de ella, como imagen o huella. Por otra parte, el problema del olvido lo lleva a formular que lo que se ha caracterizado como «ausencia» continúa retenido en la memoria, ya que, si no fuera así, sería imposible recordar la cosa olvidada. En el capítulo XVI escribe sobre el olvido: «Luego está presente para que no olvidemos la cosa que olvidamos cuando se presenta» (san Agustín. *Op. Cit.* p. 457). Esta paradoja no es un simple juego de palabras, sino, como escribe Heidegger, el problema de esta relación «viene planteado con la mayor agudeza posible» (M. Heidegger. *Estudios sobre mística medieval*, p. 41. En este libro, el filósofo alemán hace una exposición del libro X de las *Confesiones*). Por lo tanto, el olvido no se muestra; su doble rostro lo establece como un movimiento de *différance*, un elemento conformado al mismo tiempo con la huella del recuerdo y su desaparición. Si el olvido tiene un doble rostro de recuerdo y supresión, memoria y olvido no pueden ser tomados como opuestos. La caracterización del olvido en san Agustín es muy similar a la que hace Derrida del concepto de la *différance*: «en toda exposición estaría expuesta a desaparecer como desaparición. Correría el riesgo de aparecer: de desaparecer» (J. Derrida. «La *différance*» en *Márgenes de la filosofía*, p. 42. Para tener una aproximación más completa del término de la *différance*, consúltese todo el ensayo). Los posibles

IV Ireneo, entre la narración y la eternidad

Un buen hombre, un hombre muy ignorante, tiene una memoria perfecta, tan perfecta que las generalizaciones le están prohibidas. Muere muy joven, agobiado por esta memoria *que podría soportar un dios*, no un hombre.

J. L. Borges

Con lo expuesto hasta el momento en los apartados II y III, todavía podría creerse que la imposibilidad de la *presencia pura* radicaría en el traslado del material psíquico al lenguaje, quedando aquél intacto. Pero hay que recordar que el contenido psíquico en sí ya está estructurado como una escritura, como un juego de diferencias y resistencias, por lo que la posibilidad de una presencia psíquica plena queda anulada: —La *tracella* como memoria no es una facilitación pura que se podría siempre recuperar como presencia simple, es la diferencia inasible e invisible entre las facilitaciones”.⁶⁹ Por otra parte, sin la existencia de este lenguaje, que se ha considerado como una simple herramienta de comunicación del pensamiento, sería imposible pensar en el mecanismo psíquico de la mente;

ecos agustinianos de esta formulación en tanto a sus elementos y su sintaxis podrían llenar un número de páginas que excederían los límites de este trabajo y también sus objetivos. Si afirmo que Funes podía olvidar, me refiero a la inscripción de esta archi-escritura que es el olvido, cuya estructura se repite en todo sistema de significación.

⁶⁹ « La trace comme mémoire n'est pas un frayage pur qu'on pourrait toujours récupérer comme présence simple, c'est la différence insaisissable et invisible entre les frayages ». J. Derrida. «Freud et la scène de l'écriture » en *L'écriture et la différence*. p. 299. El concepto de *frayage* (*bahnung* en alemán) es traducido en la edición en español de *La escritura y la diferencia* como «abrirse-paso», sin embargo, en las obras de Freud en español se usa el término «facilitación». La facilitación, para Freud, es un camino abierto en el aparato psíquico a partir del cual es posible el recuerdo: «retener permaneciendo capaz de recibir» [« retenir tout en restant capable de recevoir » (*Ibidem*. 303)]. Hay recuerdos que ofrecen mayor resistencia que otros, por lo que se produce una fractura a través de la cual los recuerdos con menor resistencia podrán comunicarse a la conciencia. La facilitación es también un rodeo, una protección y un retardamiento de aquellos recuerdos que pueden afectarnos. La conciencia, a su vez, es un producto (no originario) de este movimiento: «Es, pues, el retraso el que es originario» [« C'est donc le retard qui est originaire »] (*Ibidem*. 302).

es decir, sólo a partir del sistema de diferencias y repeticiones del lenguaje (digamos de la escritura, en un sentido general) es como se estructura nuestra forma particular de pensar y recordar. Como apunta Derrida al analizar la metáfora freudiana de la memoria como escritura: «¿Qué es un texto y qué debe ser lo psíquico para estar representado por un texto? Ya que *si no hay ni máquina ni texto sin un origen psíquico, no existe lo psíquico sin texto*»⁷⁰. De esta forma, lo que se consideraba un efecto del pensamiento —*plato* y originario”, un instrumento de traducción, resulta ser la causa o el origen del mismo pensamiento⁷¹.

Sin embargo, me pregunto en este momento, ¿la mente de Funes el memorioso se deja leer desde esta teoría de la memoria?, ¿la memoria de Funes funciona a partir de estas facilitaciones o *frayages*?⁷² Con cierta ingenuidad,

⁷⁰ « Qu'est-ce qu'un texte et que doit être le psychique pour être représenté par un texte ? Car s'il n'y a ni machine ni texte sans origine psychique, il n'y a pas de psychique sans texte ». *Ibidem*. p. 297. Las cursivas en la traducción son mías.

⁷¹ Si en esta dicotomía lenguaje-pensamiento coloco al primer elemento como originario, hay que recordar que lo originario del lenguaje es su estructura de *no-origen*: pluralidad, ausencias, diferencias y repeticiones originarias, es decir, su configuración de escritura.

⁷² Aunque la teoría freudiana haya sido ya rebasada por investigaciones posteriores en lo que respecta al modelo de representación fisiológica, el *frayage*, que deriva en metáfora de la escritura, sigue abriendo paso para adentrarse en el tema de la memoria, ya que no es asunto menor el hecho de que la memoria haya sido pensada como una forma de inscripción gráfica desde la antigüedad o como una escritura en un discurso que sigue permeando las llamadas ciencias humanas, el psicoanálisis. Escribe Derrida: «Desde Platón y Aristóteles, no se ha cesado de *ilustrar* por medio de imágenes gráficas las relaciones entre la razón y la experiencia, entre la percepción y la memoria» [« Depuis Platon et Aristote, on n'a cessé d'*illustrer* par des images graphiques les rapports de la raison et de l'expérience, de la perception et de la mémoire »] (*Ibidem*. p. 296. Las cursivas son del autor).

Desde hace varios años, la investigación sobre la memoria ha sido desarrollada, aparte de la filosofía y el psicoanálisis, por la biología y las neurociencias. La memoria se ha fragmentado; ya no se trata de una sola memoria sino de varias, y cada proceso se encuentra en una localización distinta del cerebro. Por ejemplo, se distinguen la memoria efímera y la memoria a largo plazo; la primera se encuentra ubicada, principalmente, en el hipocampo, mientras que la segunda se halla en el neocórtex. Aunque estas ubicaciones no son únicas, ya que, como explica Carl Sagan, «en el cerebro se da una redundancia de funciones» (Carl Sagan. *Los dragones del Edén. Especulaciones sobre la evolución de la inteligencia humana*. p. 81. Para mayor información consúltese el libro de Carl Sagan que acabo de referir, de la página 55 a la 86, el capítulo se titula «El cerebro y el carro»).

Sin embargo, a pesar de las críticas que ha recibido la teoría del psicoanálisis, y a pesar de los estudios neurocientíficos que han ubicado nuevas coordenadas de la memoria para desarrollar

podríamos decir que no. No hay un movimiento de diferencias y resistencias en sus recuerdos⁷³, éstos fluyen en él: —~~más~~ recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo⁷⁴; no hay una barrera que obstaculice los pensamientos de angustia o de muerte por lo que —~~también~~ solía imaginarse en el fondo del río, medido y anulado por la corriente⁷⁵; es decir, la protección que brinda el *frayage* contra los pensamientos y recuerdos que nos pueden dañar, la imagen de la muerte, traumas, etc., no existe para Funes; Ireneo pareciera capaz de *recuperar* cada pensamiento y recuerdo en forma de presencia simple. Pero esta respuesta no deja de ser superficial. El *frayage* o movimiento de escritura psíquica está funcionando en el momento en que Funes *recupera* los recuerdos, no como presencia, sino como huellas⁷⁶, o cuando nuestro personaje —~~podía~~ *reconstruir* todos los sueños, todos los entresueños⁷⁷; es en el recuperar o reconstruir, en el acto mismo de recordar donde nos percatamos de que hay una función psíquica operante, una facilitación, ya que —la igualdad de las resistencias en la facilitación o la equivalencia de las

nuevos modelos, concuerdo con Néstor Braunstein cuando afirma que —Freud sigue y seguirá siendo actual en el tema. La más detallada investigación de los mecanismos cerebrales de la memoria y el olvido —bienvenida, como necesariamente lo es— no podrá dar otra cosa que aquello que promete: el saber de los mecanismos y de los núcleos de células y neurotransmisores químicos involucrados. No se podría entrar con avanzados recursos tecnológicos en la cuestión de por qué se recuerda algo en particular y se olvida en particular otra cosa” (Néstor Braunstein. *Memoria y espanto o el recuerdo de infancia*. p. 39). El modelo podrá no ser exacto en términos fisiológicos, pero la metáfora de la inscripción sigue funcionando.

⁷³ Véase la nota 58 en la que expongo cómo A. Moreiras, un crítico derrideano, cae en la trampa de esta interpretación.

⁷⁴ J. L. Borges. —“Enes el memorioso” en *Ficciones*. p. 131

⁷⁵ *Ibidem*. p. 135.

⁷⁶ Como escribe san Agustín: —En la narración verídica de las cosas pasadas, lo que se extrae de la memoria no son las cosas mismas que pasaron, sino las *palabras* que sus imágenes hicieron concebir, las cuales, pasando a través de nuestros sentidos, quedaron en nuestro espíritu marcadas como *huellas*” (san Agustín. *Op. cit.* p. 535. Las cursivas son mías). Hay que subrayar que para san Agustín la memoria no deja de ser un reenvío mediado por el lenguaje; la huella del recuerdo es ya una impresión de otra impresión, una huella de la huella.

⁷⁷ J. L. Borges. —“Enes el memorioso” en *Ficciones*. p. 131. Las cursivas son mías.

fuerzas de facilitación reduciría toda *preferencia* en la elección de los itinerarios. La memoria estaría paralizada”⁷⁸. Si bien la memoria de Ireneo puede recobrar la totalidad de percepciones que ha recibido a lo largo de su vida, sólo puede hacerlo a partir de una preferencia o selección, es decir, a manera de sucesión y no de forma simultánea, por lo que su mente en ningún momento pierde dinamicidad. Ireneo elige qué escribir en la carta, también elige qué decir y qué recordar.

No obstante, su sistema mnemónico, el juego de resistencias y *frayages* funciona en sus propios límites, y es esto lo que hay que remarcar. La elección se reduce al mínimo, también las facilitaciones. Aventuro una idea: si hay al menos una facilitación, tiene que haber, por lo tanto, una resistencia mínima; sin esta ínfima tensión, la parálisis de la memoria que advertía Derrida sería inevitable.

Ahora bien, ¿qué implicaría esta parálisis? Infiero dos respuestas. La primera, una ausencia total de recuerdos y percepciones, y, en consecuencia, una ausencia de lenguaje; la segunda (no muy distinta de la anterior en última instancia), una presencia total y simultánea de los recuerdos y percepciones, y, de igual modo, una ausencia del lenguaje. Sin haber un traslado, un paso por las facilitaciones; al no fluir, al no haber resistencia, los recuerdos estarían presentes en un solo instante; pasado presente y futuro confluirían sin distinción. Por esta razón, más que de una parálisis, se trataría, en este caso, de una *anulación de la memoria*, una presencia fuera de toda noción de temporalidad.

⁷⁸ « L'égalité des résistances au frayage ou l'équivalence des forces de frayages réduirait toute *préférence* dans le choix des itinéraires. La mémoire serait paralysée ». J. Derrida. «Freud et la scène de l'écriture » en *L'écriture et la différence*. p. 299. Las cursivas son del autor.

Cercanas a esta segunda respuesta son las lecturas de Rodríguez Monegal y Juan Nuño, citados al inicio de este trabajo, quienes afirmaban que Funes tenía presentes tanto recuerdos como percepciones. Su error radica en afirmar una memoria infinita; otro más grave, en no analizar de cerca el funcionamiento de la memoria del personaje ficcional Ireneo Funes y, por lo tanto, no percatarse de que su estructura mental, incluso moviéndose en sus propios límites, conserva aún el mecanismo que rige nuestra memoria.

Pero insistiré un poco más sobre esta segunda respuesta que he formulado, y es en este punto donde recorro a un ensayo de Ramón Xirau, quien escribe en un capítulo titulado —Nulificación del presente” las siguientes palabras:

Si nuestra mente fuese sólo instantánea, la vida habría de reducirse a pura percepción. Y la percepción pura es ininteligible. Solamente se da en casos radicalmente patológicos. Pero es más. Una mente puramente perceptora no podría tener idea alguna del tiempo, y así se anularía en ella la percepción de lo presente. Parece que la percepción del presente, que en realidad debería reafirmar la sustancialidad del tiempo, nos reduce a no encontrarlo jamás, pues nos lanza de un polo a otro, nos reduce a la actualidad del instante y, entonces, nos hace olvidar la presencia misma al hacernos olvido de la noción del tiempo⁷⁹.

Como mencioné hace unos instantes, la parálisis o anulación de la memoria llevaría a una confluencia de los tres tiempos en un instante, por lo tanto a una cancelación de la temporalidad. Desde la explicación de Xirau advertimos que la percepción absoluta nulifica la idea del tiempo; el tener acceso sólo al presente anula el concepto del tiempo y, por lo tanto, lo que está presente no se percibe como *presencia*, ya que, en dichas condiciones, ni siquiera se conservaría un *yo* que la validara como tal. Su conclusión no es distinta de la mía; sí lo es, al menos, una consideración: Xirau explica las consecuencias de la *mens instantánea* de

⁷⁹ Ramón Xirau. *Sentido de la presencia*. Ensayos. pp. 54-55.

Leibniz, que es la forma de ser de las cosas; él explica un presente renovable, reemplazable en cada instante por nuevas percepciones, pero sin consciencia ni memoria que pudieran postular una noción de temporalidad o sucesión. Por mi parte, yo considero las innumerables percepciones del pasado y las actuales confluyendo con las futuras en un solo instante; se trataría de una *presencia plena* constante, ajena a toda temporalidad, extranjera a todo sistema de significación, por lo tanto, a todo lenguaje. ¿Y qué constituyen estas características sino el concepto de *eternidad*? De acuerdo con san Agustín: —Erla eternidad no hay sucesión, sino que *todo es presente a la vez* [...] ¿Quién detendrá el corazón del hombre para que se pare y vea cómo la estable eternidad dicta el pasado y el futuro, y cómo la eternidad no es pasada ni futura?”⁸⁰. En efecto, la eternidad no es ni pasada ni futura, ni es la simple adición de los tres tiempos, sino más bien, como apuntala Borges: —E una cosa más sencilla y más mágica: la simultaneidad de esos tiempos”⁸¹.

Estas implicaciones sobre la —*prá*lisis de la memoria” me han traído hasta este concepto teológico. No sería arriesgado para mí decir que la mente de Ireneo Funes puede leerse como una alegoría de la *eternidad*. Para comenzar esta comparación, advierto que Jorge Luis Borges introduce un elemento contrastante en la narración: antes del accidente, Ireneo tenía una precisión para medir el tiempo; el narrador se refiere al personaje como el —*eronométrico Funes*”⁸²: —*Bernardo le gritó imprevisiblemente: ¿Qué horas son, Ireneo?* Sin consultar el

⁸⁰ San Agustín. *Op. Cit.* p. 525. Las cursivas son mías.

⁸¹ J. L. Borges. —*Historia de la eternidad*” en *Historia de la eternidad*. p. 16.

⁸² J. L. Borges. —*Fines el memorioso*” en *Ficciones*. p. 126.

cielo, sin detenerse, el otro respondió: *Faltan cuatro minutos para las ocho, joven Bernardo Juan Francisco*⁸³. Pero más tarde, en el correr de la noche, durante el diálogo que sostuvo el narrador con Funes, nos enteramos de que, tras la caída, Ireneo Funes había perdido dicha cualidad sobre la noción de temporalidad: —Me dijo que antes de esa tarde lluviosa en que lo volteó el azulejo, él había sido lo que son todos los cristianos: un ciego, un sordo, un abombado, un desmemoriado. (Traté de recordarle su percepción exacta del tiempo [...] no me hizo caso)⁸⁴. Leemos también que ha perdido el movimiento, hecho al que no le da importancia: —Poco después averiguó que estaba tullido. El hecho apenas le interesó. Razonó (sintió) que la *inmovilidad* era un precio mínimo. Ahora su percepción y su memoria eran infalibles⁸⁵. Otro fragmento que evidencia con claridad esta incapacidad de concebir tiempo y movimiento es el siguiente: —el 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)⁸⁶. No es menor el hecho de que tampoco entienda el movimiento, ya que ambas nociones están conectadas: —El movimiento, ocupación de sitios distintos en instantes distintos, es inconcebible sin tiempo⁸⁷.

Se vislumbra una analogía: la aparente falta de noción temporal y de movimiento, la percepción y el recuerdo, infinitos en apariencia, ¿es acaso la mente de Funes la eternidad, sin tiempo ni movimiento, con todo el pasado y el presente a cuestas? No es tan sencillo. Recordemos que la memoria de Funes no

⁸³ *Ibidem*. p. 125. Las cursivas son del autor.

⁸⁴ *Ibidem*. p. 130.

⁸⁵ *Idem*. Las cursivas son mías.

⁸⁶ *Ibidem*. p. 134.

⁸⁷ J. L. Borges. —Prólogo— en *Historia de la eternidad*. p. 9.

está —paralizada” en última instancia. Al afirmar que la mente de Funes puede leerse como una alegoría de la eternidad, me faltó hacer una acotación. Borges escribió el cuento de —Funes el memorioso” en 1942; seis años antes había publicado ya su libro *Historia de la eternidad*. Desde mi perspectiva, el cuento de Funes representa no el concepto de eternidad en sí, sino una crítica al mismo, representa su *imposibilidad*, y esta crítica es la misma que Borges nos deja leer en su texto —Historia de la eternidad”, ensayo que prefigura las ideas y la postura que Borges planteará en la ficción posteriormente.

Quiero detenerme en este punto y abrir un paréntesis. Hablar de manera directa del autor, Jorge Luis Borges, podría significar caer en terreno peligroso desde el horizonte de la teoría literaria; ya Roland Barthes advertía que —el escritor moderno nace a la vez que su texto; *no está provisto en absoluto de un ser que preceda o exceda su escritura*”⁸⁸. La deconstrucción nos advierte también de la imposibilidad de reconstruir la intención o el *querer-decir* de un autor. Sin embargo, en la literatura hay una coyuntura que ha condicionado su forma de ser leída: los géneros literarios. De este modo, el ensayo abre un pacto de lectura que implica al autor y al lector de una forma *interpersonal*: lo que se lee no es ficción sino *la opinión y las ideas* del escritor. —*Ainsi, lecteur, je suis moi-même la matière de mon livre*”⁸⁹, yo mismo soy la materia de mi libro, escribe Montaigne desde los albores del género. No entraré en el debate sobre esta cuestión, ya que es un

⁸⁸ Roland Barthes. —La muerte del autor” en María Stoopan Galán (coord.). *Sujeto y relato. Antología de textos teóricos*. p. 104. Las cursivas son mías.

⁸⁹ Michel de Montaigne. *Essais*. p. 24.

tema aparte⁹⁰, pero considero que este —*q*” que surge en el ensayo, es siempre un —*q*” discursivo, es decir, un —*yo*” siempre diferido, inscrito en el juego de la diferencia. Por lo tanto, también la opinión, postura o pensamiento expresados se diseminan en la escritura, y el lector sólo puede acceder al signo escrito, cuyo efecto de significado queda siempre abierto a la interpretación. Esto no significa, por supuesto, que el escritor carezca de una opinión sobre determinado tema, sino más bien que la escritura lo *excede*, y es ésta la que está expuesta al escrutinio y la interpretación; es la escritura la que *sobrevive*. A la manera de Derrida, nuestra lectura debe ser lo más *ortodoxa* posible al respecto, en el sentido más preciso de esta palabra: sólo en la lectura *recta*, canónica y responsable es como la deconstrucción encuentra los límites de estos sistemas o clasificaciones, los puntos débiles y de contradicción, los puntos que, inscritos en el sistema, rebasan sus leyes y las subvierten, mostrando su imposibilidad.

Sobre esta cuestión que atañe al autor como dueño de una opinión, a la lectura mediada por la noción de género literario y a la *escritura*, cuyas características de ausencia, repetición, diferencia y *exapropiación*⁹¹ impiden un acceso completo a esa identidad del escritor que representan los dos primeros puntos, el problema que surge para mí es el siguiente: ¿cómo podría afirmar que

⁹⁰ Para este tema remito a una autora que ha estudiado el género ensayístico en profundidad, Liliana Weinberg, en particular a su libro *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, de la página 39 a la 54, que abarca los capítulos “Dialéctica entre el yo y el nombre”, “Dialéctica entre el yo el espacio público” y “Dialéctica entre el decir y la inteligibilidad”, en los que la autora analiza la relación entre autor-discurso-lector, discurso y realidad extradiscursiva, y representación e identidad.

⁹¹ En breves palabras, se trata de la pérdida de lo propio, de la propiedad, desde el origen, esto es, desde el momento de la inscripción. Como ejemplo, en el tema que estoy tratando, el escritor es incapaz de dejar su identidad en el texto por el puro hecho de imprimir su firma, no es posible que comunique su propia opinión tal cual él cree concebirla a causa de esta pérdida originaria que es inmanente al lenguaje.

la opinión y la postura de Borges escritor están *presentes* tanto en su ensayo —Historia de la eternidad” como en el cuento —Fines el memorioso”?, ¿acaso el análisis de la ficción permite referirnos a *Borges escritor* antes que al narrador o al autor implícito, que son estructuras independientes de cada universo ficcional?⁹²

Borges escribió en 1960 un texto que podría ayudarnos a salir de esta encrucijada. Un texto que, aparte de todo, problematiza la interrogante del género y de cómo debe ser leído⁹³. —Borges y yo”, en pocas líneas, plantea una dicotomía aporética: El nombre Borges, en el texto, corresponde al escritor, o mejor dicho, a la *escritura misma*; el pronombre —yo”, que trata de contraponerse a Borges escritor, correspondería al Borges empírico, a la persona real. La aporía comienza desde que el Borges empírico se desvanece, que es desde el momento que empieza la escritura: —Abtro, a Borges, es a quien le ocurren las cosas. Yo camino por Buenos Aires [...] De Borges tengo noticias por el correo, y veo su nombre en una terna de profesores o en un diccionario biográfico”⁹⁴. El —yo” es desde siempre —el otro”; el —yo” es discurso, lenguaje, escritura, por eso al final escribe: —No sé cuál de los dos escribe esta página”⁹⁵.

Quizá podría referirme yo al relacionar —Historia de la eternidad” con —Fines el memorioso” a este *Borges discursivo*, al Borges que es escritura; una escritura

⁹² Es decir que las estructuras de narrador y autor implícito cambian de texto a texto, y sólo aparecen en textos narrativos. Consúltese el glosario de narratología de Darío Villanueva, extraído de su libro *Comentario de textos narrativos: la novela*, en la página: <http://faculty.washington.edu/petersen/321/narrtrms.htm>

⁹³ —Borges y yo” ha sido clasificado como cuento o prosa poética, pero no excluye en sus posibilidades una lectura en clave ensayística o incluso autobiográfica.

⁹⁴ J. L. Borges. —Borges y yo” en *Obras completas II*. p. 197. Nótese las referencias a la escritura como referencias al —otro”: correo, diccionario, etc.

⁹⁵ *Idem*.

que permanece, en tanto que se constituye como crítica de la eternidad, y que se *transfigura*, en tanto a su forma discursiva⁹⁶.

Cerremos el paréntesis y regresemos al cuento de —Fines el memorioso”.

Aparte de la temática que contrapone a un Funes cronométrico previo al accidente de un Funes atemporal, posterior al mismo, hay otros indicios que me llevan a esta comparación entre los textos. Primeramente, un nombre propio. Ireneo, personaje borgeano con una memoria perfecta *—que podría soportar un dios, no un hombre*⁹⁷, según las palabras de Borges; pero también Ireneo, obispo fundador de la eternidad cristiana, cuya característica principal es ser un *—atributo de la ilimitada mente de Dios*⁹⁸. Heredera a final de cuentas de la eternidad platónica, la formulada por el Obispo Ireneo —*no acontece en el tiempo, sino que agota de una vez por todas el pasado, el presente y el porvenir*⁹⁹.

Del cuento —Fines el memorioso”, he analizado minuciosamente cómo opera la *escritura* (en el sentido derrideano) en la mente y el lenguaje de Funes, y he llegado a la conclusión de que es inconcebible la —*parálisis de la memoria*” que evocaba Derrida. Sucede igual con la parálisis temporal que sobreviene a Ireneo

⁹⁶ Se trata también de una escritura que configura una identidad, un nombre propio; una identidad constante y mutable a su vez, nunca completada, siempre en formación, siempre *por venir*. Leo en un ensayo de Mónica B. Cagnolini que su visión sobre el tema concuerda con la mía: —En la escritura nos constituimos entre la memoria de lo que somos para abandonarla, precisamente, al transformarnos en la voz de lo que no somos, pero que, sin embargo, nos habita y atraviesa” (M. B. Cagnolini. *Op. Cit.* p. 79).

Otra manera de justificar los ecos que hay en ambos textos es hablar de —*intertextualidad*” (o intratextualidad, que apunta a la relación intertextual entre escritos de un mismo autor). Mi preferencia personal, no obstante, entre ambos horizontes de lectura es el primero.

⁹⁷ Respuesta de J. L. Borges en Georges Charbonnier. *El escritor y su obra. Entrevistas con Jorge Luis Borges*. P. 82.

⁹⁸ J. L. Borges. —Historia de la eternidad” en *Historia de la eternidad*. p. 30.

⁹⁹ *Ibidem*. p. 26. La eternidad cristiana no es otra en un principio que la teoría de la santísima trinidad: —*generación del Hijo por el Padre, emisión del Espíritu por los dos*” (*Idem.*), acontecimientos que suceden fuera del tiempo. La otra característica es que es un atributo de Dios.

con el accidente: temáticamente, se menciona que ha perdido las nociones de tiempo y movimiento; sin embargo, está consciente de que su memoria era diferente, más pobre, *antes* de la caída; en la carta que dirige al narrador hace referencia a la fecha precisa en que se conocieron. También está consciente de su *inmovilidad*, y así como el movimiento es ocupar distintos lugares en distintos instantes, la inmovilidad no está exenta del tiempo, ya que es la ocupación de un mismo lugar en distintos puntos del tiempo”¹⁰⁰. Lo que se nos sugiere en el relato, lo afirma Borges en su ensayo: —La eternidad es una más copiosa invención. Es verdad que no es concebible, pero el humilde tiempo sucesivo tampoco lo es”. No es concebible la eternidad, dice el escritor, y el relato es una representación de esos límites del concepto. El relato funde las distintas teorías de la eternidad que expone Borges en su ensayo: la eternidad platónica, la nominalista y la cristiana. De manera explícita, Jorge Luis Borges marca algunos puntos débiles de las distintas teorías de la eternidad que expone: —la incompatible agregación de voces genéricas y de voces abstractas que cohabitan *sans gêne* en la dotación del mundo arquetípico [...] la conjetura de que esos mismos arquetipos asépticos adolecen de mezcla y de variedad. No son irresolubles: son tan confusos como las criaturas del tiempo. Fabricados a imagen de las criaturas, repiten esas mismas anomalías que quieren resolver”¹⁰¹. Así como la eternidad arquetípica, la mente de Ireneo Funes multiplica el problema de la diferencia erigiendo no sólo cada criatura, sino cada nueva percepción de la misma criatura en una realidad digna

¹⁰⁰ J. L. Borges. —Prólogo” en *Ibidem*. p. 9

¹⁰¹ *Ibidem*. pp. 22-23.

de habitar —elinmóvil y terrible museo de los arquetipos platónicos”¹⁰². Más adelante escribe:

¿Cómo fue incoada la eternidad? San Agustín ignora el problema, pero señala un hecho que parece permitir una solución: los elementos de pasado y de porvenir que hay en todo presente. Alega un caso determinado: la rememoración de un poema. —Antes de comenzar, el poema está en anticipación; apenas lo acabe, en mi memoria; pero mientras lo digo está distendiéndose en la memoria, por lo que llevo dicho; en la anticipación, por lo que me falta decir. Lo que sucede con la totalidad del poema, sucede con cada verso y con cada sílaba. Digo lo mismo de la acción más larga de la que forma parte el poema, y del destino individual, que se compone de una serie de acciones, y de la humanidad, que es una serie de destinos individuales”. Esa comprobación del íntimo enlace de los diversos tiempos del tiempo incluye, sin embargo, *la sucesión, hecho que no condice con un modelo de la unánime eternidad*¹⁰³.

La sucesión, que implica el tiempo, anula la eternidad; los recuerdos de Funes, como los nuestros, desfilan en sucesión. Quizá la parte que mejor ejemplifica este argumento en el relato es la numeración: una realidad abstracta infinita que, sin embargo, no se puede concebir de una sola vez, ni en nuestra realidad ni en la eternidad del arquetipo: —~~la~~ justicia está ahí, así como los números (*¿hasta cuál?*)”¹⁰⁴. ¿Hasta cuál? He ahí el problema de la sucesión desestabilizando la eternidad. Una cosa más tengo que decir sobre la numeración: En el apartado III, en el que expliqué, con el mayor rigor que mis limitaciones me permitieron, el sistema de numeración de Funes, llegué a la conclusión de que Ireneo opta por el lenguaje de los números en un afán de escapar de las percepciones que procura el mundo de los sentidos, las cuales atiborran su mente. Otra interpretación distinta se suma al leer lo que se dice en el ensayo que he venido citando: —~~le~~ estilo del deseo es la eternidad. Es verosímil que en la insinuación de lo eterno

¹⁰² *Ibidem.* p. 18.

¹⁰³ *Ibidem.* p. 37. Las cursivas son mías.

¹⁰⁴ *Ibidem.* p. 24.

[...] esté la causa del agrado especial que las enumeraciones procuran”¹⁰⁵. Si bien lo eterno, como realidad, es imposible, incluso en un cuento fantástico como es —“Fines el memorioso”, la fascinación que provoca nos lleva a intuirlo y desearlo. Para Ireneo Funes, la eternidad sería una liberación de su fatigada memoria, por eso este fragmento que acabo de citar cobra sentido en el relato: la numeración es la búsqueda de una eternidad redentora que borre las diferencias que lo atormentan en su memoria; pero al mismo tiempo es ejemplo de su condena, ya que es, quizá, el sistema de diferencias por excelencia, puesto que cada número es diferente a todos, y los números son infinitos.

Me resta, para concluir este apartado, una comparación más que amplía el tema de la relación entre la sucesión y la eternidad. Recuerdo una cita que escribe Borges de Nietzsche en su ensayo —“La doctrina de los ciclos”, compilado en el mismo libro de *Historia de la eternidad*, a la cual me referí en una nota al pie al inicio de este trabajo: —“Si te figuras una larga paz antes de renacer, te juro que piensas mal. Entre el último instante de la *consciencia* y el primer resplandor de una vida nueva hay ‘ningún tiempo’ —el plazo dura lo que un rayo, aunque no basten a medirlo billones de años. *Si falta un yo, la infinitud puede equivaler a la sucesión*”¹⁰⁶. El tema tratado en este texto es otra forma particular de la eternidad: el —“eterno retorno”, teoría que Borges trata de refutar, tal como hizo con las eternidades platónica y cristiana; el momento al que se refiere en la cita es el paso de un ciclo a otro. Es precisamente este aspecto transitorio el que me llama la atención, puesto que Nietzsche sitúa en él la sucesión. No hay memoria de los

¹⁰⁵ *Ibidem.* p. 38.

¹⁰⁶ *Ibidem.* p. 94. Las cursivas son mías.

ciclos eternos, esto significa que de uno a otro se pierde el —yo”, la identidad. Si lo que es eterno es la repetición, el intervalo o *espaciamento* es necesario para poder hablar de repetición y no de continuidad; un intervalo igualmente repetible eternamente, pero al final una cesura, un corte, un espacio y un puente a la vez. Este intervalo introduce una *pluralidad* en un concepto que no debería aceptarla, lo eterno. El espaciamento entre ciclos, la pérdida del —yo”, pone en funcionamiento el concepto del eterno retorno, un concepto complejo que introduce la sucesión en lo eterno, que aúna tiempo y eternidad en un solo mecanismo. Resalto nuevamente la noción del intervalo en la que se sitúa el origen de la sucesión: —Si falta un yo, la infinitud puede equivaler a la sucesión”. La caída de Funes, el evento que desató su enferma memoria, marca también una cierta pérdida de la identidad de Ireneo: recordaba su pasado, pero éste se diluía también en todo el pasado del mundo. Cada nuevo recuerdo o percepción de sí lo sorprendía cada vez; la diferencia total, la falta de anclaje entre percepciones fragmentaba ese haz de recuerdos que es la identidad. —Es sabido que la identidad personal reside en la memoria y que la anulación de esta facultad comporta la idiotez”¹⁰⁷. Funes, cuya memoria se movía en los límites de su propia anulación, se encontraba a su vez en los límites de la idiotez: —sospicho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer”¹⁰⁸. También, el problema de la sucesión se intensificó tras el accidente, ya que ésta se convirtió en un tormento para la pesada mente de Funes. Al inicio del cuento, se hace una referencia explícita que liga a Funes con Nietzsche, se

¹⁰⁷ *Ibidem*. p. 36.

¹⁰⁸ J. L. Borges. “Funes el memorioso” en *Ficciones*. p. 135.

dice que —Funes era un precursor de los superhombres, un Zarathustra cimarrón y vernáculo”¹⁰⁹. Si el superhombre es el modelo de hombre ideal de Nietzsche para soportar la sucesión de los ciclos del eterno retorno, Funes, un superhombre pueblerino, soportó otro tipo de sucesión con la misma lucidez atroz de un insomnio”¹¹⁰, la de las interminables diferencias.

Néstor Braunstein ha relacionado de manera sagaz la vida y obra de Nietzsche con el personaje borgeano de Ireneo Funes. En los dos artículos que tiene al respecto, el psicoanalista muestra que —Borges [...] con toda premeditación se apodera de un fantasma nietzscheano y lo plasma de manera rutilante [...] Borges insiste en apropiarse de Nietzsche”¹¹¹. Los argumentos son suficientes para convencer al lector de que la obra de Nietzsche detona la génesis del relato. Borges, por su parte, insistió en el carácter terapéutico del cuento; en la época que el escritor padecía insomnio, la escritura de esta —metáfora del insomnio” lo liberó de la vigilia. Mis argumentos en estas últimas páginas giraron en torno al ensayo —Historia de la eternidad” como prefiguración del texto ficcional, aunque también podría leerse de manera inversa: la relación de ambos textos no como una —prefiguración” sino como una transfiguración de la escritura borgeana. Por más certeros que puedan ser los argumentos críticos sobre la génesis de un texto, es difícil reconstruir su origen, su contexto de enunciación. Por esta razón,

¹⁰⁹ *Ibidem*. p. 124.

¹¹⁰ J. L. Borges. “Historia de la eternidad” en *Historia de la eternidad*. p. 94.

¹¹¹ N. Braunstein. “Nietzsche, autor de ‘Funes’” en http://www.istor.cide.edu/archivos/num_14/notas2.pdf, pp. 114-115. El otro artículo que tiene sobre Borges y Nietzsche es el capítulo segundo de su libro *La memoria, la inventora*, titulado “Borges: dos fábulas sobre la memoria”. En este capítulo desarrolla con mayor puntualidad las ideas esbozadas en el primero. De opinión similar es Vincenzo Vitiello, quien hace una comparación entre el personaje de Zarathustra y Funes el memorioso, en cuanto al tema de la memoria no platónica (Cf. Vincenzo Vitiello. *Borges, memoria y lenguaje*. pp. 19-24).

las interpretaciones y las teorías en la literatura siempre son incluyentes, cada nueva lectura enriquece de formas inesperadas al texto literario. Tanto la obra de Nietzsche como la propia crítica borgeana de la eternidad dan forma al cuento de —fines...”; dadas las copiosas coincidencias, podría pensarse que no hay otra influencia mayor en el texto. Pero el origen es pluralidad, el texto un tejido de textos. En mi lectura del *Ensayo sobre entendimiento humano* de John Locke encontré un pasaje desde el cual puede leerse también la narración de Borges y que daría pauta a un análisis aparte. Me tomo la libertad de transcribir el fragmento:

Éstos, queremos advertirlo, son los defectos en la memoria de un hombre comparado con otro. Pero hay otro defecto que podemos concebir en la memoria del hombre en general, si lo comparamos con otras criaturas inteligentes de orden superior, las cuales de tal modo pueden exceder en esa facultad al hombre, que les sea posible tener constantemente a la vista el sentido total de todas sus acciones previas, de manera que ninguna de las ideas que hayan tenido pueda escapar a su mirada. La omnisciencia de Dios, que sabe todas las cosas pasadas, presentes y futuras, y para quien los pensamientos del corazón de todos los hombres siempre son visibles, puede bastar para convencernos de aquella posibilidad. Porque no es de dudarse que Dios pueda comunicar a esos gloriosos espíritus, sus inmediatos servidores, alguna de Sus perfecciones, en la perfección que le plazca y en el grado en que lo sean capaces unos seres finitos. Se cuenta de ese prodigio del espíritu, el señor Pascal, que, hasta que la ruina de su salud no hubo menoscabado su memoria, nunca olvidó nada de cuando había hecho, leído o pensado a lo largo de su edad racional. Es éste un privilegio tan poco frecuente respecto a la mayoría de los hombres, que parecerá como algo casi increíble a los que, según es común, miden a todos los demás por lo que ellos mismos son. Pero, de todos modos, si consideramos ese caso excepcional (el de Pascal), quizá nos ayude a ampliar nuestros pensamientos para admitir una mayor perfección, a ese respecto, en los órdenes superiores de los espíritus. Porque, a fin de cuentas, esa excelencia del señor Pascal estaba limitada por la estrechez a que se ve reducida aquí la mente humana, o sea, a la de tener una gran variedad de ideas sólo en sucesión y no todas de un golpe; mientras que los diversos órdenes angélicos probablemente tienen una más amplia visión, y algunos de ellos estarán dotados de capacidades que les permitan retener en conjunto y ver constantemente, como en una sola visión, la totalidad de sus conocimientos previos, todo de un golpe. Esto, es fácil comprenderlo, sería no corta ventaja para un hombre que cultiva su espíritu; el poder tener siempre presente todos sus pensamientos pasados y todos

sus raciocinios. De donde podemos conjeturar que esa es una de las maneras por las cuales el conocimiento de los espíritus puros excede muchísimo al nuestro¹¹².

De acuerdo con la Cábala judía, la presencia de Dios es inaccesible para el mundo de la creación; el mundo en el que yace es un plano distinto. Dios, nombrado en ese plano como Ein Sof (sin fin o sin límites) es una realidad autosuficiente y no manifestada que mora la eternidad, o mejor dicho, que es *en sí* eterno e infinito. La comunicación con esta esencia divina es, por lo tanto, inalcanzable. Locke reflexiona en este pasaje sobre la posible comunicación de Dios en su concepción cristiana con los seres angélicos, lo cual me lleva a preguntar, ¿cómo es posible la comunicación desde la eternidad? Incluso suponiendo que se tratara no de un mensaje codificado sino de una transmisión sin signos mediadores (lo cual, insisto, es una suposición sujeta a debate), sigue preocupándome el tema de la pluralidad en cuanto a la convivencia de Dios, que es eterno, es decir, fuera del tiempo y el espacio, con los seres angélicos. Una lectura o una investigación más profunda de mi parte es necesaria para dilucidar las distancias y los límites de las eternidades cristiana y judía (ésta última más perfecta en términos teóricos, desde mi preferencia), y para analizar cómo influye cada una en el pensamiento y la narrativa de Borges.

La oposición entre la omnisciente mente de Dios y la estrechez de la mente humana es el problema que Funes ejemplifica: no importa cuán perfecta (o defectuosa, según dice Locke) sea la memoria de un hombre, siempre estará condenada a la sucesión, ya que —La memoria es tensión, es cruce de fuerzas”, no es la omnisciente mente de Dios, cuyo atributo principal es la eternidad.

¹¹² J. Locke. *Op. Cit.* pp. 133-134.

V Conclusiones

Parte de la obra de Borges puede ser leída, desde mi perspectiva, como una crítica de la metafísica. Si las fronteras entre los discursos literario y filosófico no están del todo delimitadas en los trabajos del escritor argentino, una lectura derrideana puede hacer más evidente esta dilución. La crítica que hace Borges al concepto de eternidad, la desestabilización de oposiciones fundamentales como sensible-inteligible, la relevancia que otorga al lenguaje como único medio de acceso a la realidad nos llevan a postular a Borges como un crítico de los conceptos fundamentales de la filosofía. Mis conclusiones, antes que cerrar el trabajo, enuncian los hilos a seguir en otras investigaciones; su propósito es invitar al lector al estudio de un cuento que, a pesar de ser el más estudiado en la obra de Borges, sigue estimulando nuevas interpretaciones. Cada contexto nuevo, cada mente lectora tendrá algo que aportar al archivo crítico de Funes y, aún más importante, se llevará una profunda reflexión sobre los mecanismos de la memoria. Por mi parte, dejo una serie de cuestiones abiertas. Por ejemplo, habría que detenerse en la noción de archivo y su relación con la destrucción que encierra la llamada pulsión de muerte: la archivación surge en la mente de Funes después de un accidente, pero también con su propia muerte comienza la archivación de los testimonios, de los que el relato que leemos, de acuerdo con el narrador, es sólo —el más breve y sin duda el más pobre, pero no el menos imparcial del volumen que editarán ustedes¹¹³. También otro aspecto a analizar es el narrador, figura que apenas toqué en el análisis, ¿qué podemos saber sobre

¹¹³ J. L. Borges. "Funes el memorioso" en Ficciones. p. 124.

el funcionamiento de la memoria a partir del testimonio escrito del narrador? —E libro es una extensión de la memoria y de la imaginación”¹¹⁴, dice Borges, y esta prolongación no está exenta de una aleación de ambos elementos: aunque el testimonio, como el ensayo, abra un pacto de veracidad con el lector, la escritura irrumpe como quiebre ficcional. Hay un contraste entre la percepción sorprendente de Funes y los titubeos del narrador al momento de escribir, entre la capacidad creadora de un sistema de referencias por parte de Funes y la insuficiencia del narrador al referirnos el diálogo, ya que tiene que recurrir al discurso indirecto en su narración. Sin duda la memoria tiene que ver con la subjetividad más que con la retención de información interminable, y éste es un aspecto que se hace visible en el relato sobre todo en la figura del narrador, en las características del relato mismo que leemos nosotros. A partir de estos aspectos se puede profundizar más en la estructura del aparato psíquico y sus características que lo ligan a la escritura.

¹¹⁴ J. L. Borges. « Le livre » en *Conférences*. p. 147.

Bibliografía citada:

- Agustín, san. *Confesiones*. [397-398] Pról., trad. y notas de Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1941
- _____. *Obras tomo II, Las confesiones*. Texto castellano y latino. Pról., Edición crítica y anotada por el P. Ángel Custodio Vega. Tercera edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955
- Barthes, Roland. —La muerte del autor” en María Stoopen Galán (coord.). *Sujeto y relato. Antología de textos teóricos*. México: Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, 2009.
- Bennington, Geoffrey. —Derridabase” en Geoffrey Bennington et Jacques Derrida. *Jacques Derrida*. Paris : Éditions du seuil, 1991 (Les contemporains).
- Berkeley, George. *Comentarios filosóficos. Introducción manuscrita a los Principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson*. [Distintos años, entre 1708 y 1734] Introd., trad. y notas de José Antonio Robles. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1989
- Block de Behar, Lisa. *Al margen de Borges*. Argentina: Siglo XXI, 1987 (Lingüística y Teoría literaria).
- Borges, Jorge Luis. *El tamaño de mi esperanza*. [1926] México: Seix Barral, 1994 (Biblioteca breve).
- _____. *Historia de la eternidad*. [1936] México: Debolsillo, 2012 (Contemporánea).
- _____. *Ficciones*. [1944] Madrid: Alianza Editorial, 2007 (Biblioteca Borges).
- _____. *El hacedor* [1960] en *Obras completas II 1952-1972*. Buenos aires: Emecé editores, 2005, pp. 165-248.
- _____. *Conférences*. Traduit de l'espagnol par Françoise Rosset. Paris : Gallimard, 1989 (Collection Folio/Essais).
- Braunstein, Néstor. *Memoria y espanto o el recuerdo de infancia*. México: siglo XXI Editores, 2008 (Psicología y psicoanálisis).
- _____. *La memoria, la inventora*. México: siglo XXI Editores, 2008 (Psicología y Psicoanálisis).
- _____. —Nietzsche, autor de ‘Funes’” en http://www.istor.cide.edu/archivos/num_14/notas2.pdf , pp. 112-116. [Última consulta realizada el 18 de diciembre de 2015].
- Carbonell, José Antonio. —Adrés Bello en Babel” en http://congresosdelalengua.es/cartagena/articulos/carbonell_jose.htm [Última consulta realizada el 5 de abril de 2014].

- Charbonnier, Georges. *El escritor y su obra. Entrevistas con Jorge Luis Borges*. [1967] México: siglo XXI, 2000 (El hombre y sus obras).
- Cragolini, Mónica B. *Moradas nietzscheanas*. México: UACM, 2009 (Historia de las ideas).
- Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. [1967] Paris : Quadrillage/Puf, 2010.
- _____. *L'écriture et la différence*. France : Éditions du Seuil, 1967 (Points Essais).
- _____. *De la gramatología*. [1967] Trad. Óscar del Barco y Conrado Ceretti. México: siglo XXI Editores, 2008 (Lingüística y teoría literaria).
- _____. *Márgenes de la filosofía* [1972], Madrid: Cátedra, 1989.
- _____. *Mémoires pour Paul de Man*. Paris : Éditions Galilée, 1988 (Collection la philosophie en effet).
- _____. *Mal de archivo*. Trad. Francisco Vidarte Fernández. Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- Heidegger, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. Trad. Jacobo Muñoz. Segunda edición. México: Fondo de Cultura Económica, 1997 (Colección Filosofía).
- Husserl, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida. Paris : Presses Universitaires de France, 1962.
- Kasner, Edward y James Newman. *Matemáticas e imaginación*. [1967] Madrid: Hyspamérica Ediciones, 1985 (Jorge Luis Borges biblioteca personal).
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. [1690] Trad. Edmundo O'Gorman. 2da. Edición, México: Fondo de Cultura Económica, 2013
- Montaigne, Michel de. *Essais*. Paris: Pocket, 1998 (Classiques)
- Moreiras, Alberto. *Tercer espacio: Literatura y duelo en América Latina*. LOM Ediciones/Universidad Arcis, 1999 (Libros de la invención y la herencia).
- Nuño, Juan. *La filosofía en Borges*. Barcelona: Reverso Ediciones SL, 2005.
- Rest, Jaime. *El laberinto del universo. Borges y el pensamiento nominalista*. Argentina: Editorial Eterna Cadencia, 2009.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. [2000] 2da. Edición, Madrid: Trotta, 2010 (Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía).
- Rodríguez Monegal, Emir. *Borges por él mismo*. [1970] 2da. Edición, Venezuela: Monte Ávila Latinoamericana, 1991.

Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. [1916] Traducción y notas de Mauro Armiño. México: editorial Fontamara, 1998.

Sörgel, Rainer. —La memoria en san Agustín” en <http://www.facultadseut.org/media/modules/editor/seut/docs/articulos/varios013.pdf> [Última consulta realizada el 5 de diciembre de 2015].

Todorov, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*. [1995] Paris : Arléa, 2004.

Villanueva, Darío. —Glosario de narratología” en *Comentario de textos narrativos: la novela*. Gijón: Ediciones Júcar, pp. 181-201, en <http://faculty.washington.edu/petersen/321/narrtrms.htm> [Última consulta realizada el 8 de diciembre de 2015].

Vitiello, Vincenzo. *Borges, memoria y lenguaje*. Madrid: Ediciones Pensamiento, 2007.

Weinberg, Liliana. *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*. México: Fondo de cultura económica/UNAM, 2001 (Lengua y estudios literarios)

Xirau, Ramón. *Sentido de la presencia. Ensayos*. [1953] México: Fondo de Cultura Económica, 1997 (Tezontle).

Yébenes, Zenia. *Breve introducción al pensamiento de Derrida*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2008 (Biblioteca básica).

Bibliografía recomendada:

Pocos han sido los críticos en los últimos años que han relacionado los trabajos de Jorge Luis Borges y Jacques Derrida; para un conocimiento más a fondo de esta relación, refiero a continuación algunos de los más importantes, cuya labor ha abierto nuevas perspectivas dentro de la crítica borgeana, pero que no han sido citados en este trabajo, ya sea por su carácter general o por no relacionarse directamente con los temas aquí tratados.

González-Echevarría, Roberto. —Borges and Derrida” en Harold Bloom (Ed.). *Jorge Luis Borges. Modern Critical Views*. New York/New Haven/Philadelphia : Chelsea House Publishers, 1986, pp. 227-234.

Lemaître, Monique. —Borges... Derrida... Sollers... Borges” en Alfredo A. Roggiano y Emir Rodríguez Monegal (Dir.). *Revista Iberoamericana. 40 inquisiciones*

sobre Borges. Número especial dedicado a Jorge Luis Borges. Vol. XLIII, Números 100-101, julio-diciembre de 1977, pp. 679-682.

Missana, Sergio. *La máquina de pensar de Borges*. Santiago: LOM Ediciones, 2003 (Colección texto sobre texto).

Rodríguez Monegal, Emir. —Borges/De Man/Derrida/Bloom. La desconstrucción 'avant et après la lettre'" en *Diseminario*. Montevideo : XYZ, 1987, pp. 119-123. Versión electrónica en http://www.autoresdeluruquay.uy/biblioteca/emir_rodriguez_monegal/bibliografia/criticas/crit_03.htm [Última consulta realizada el 15 de noviembre de 2015].

_____. —Borges y Derrida: boticarios" en http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/files/journals/1/articles/12081/public/12081-17479-1-PB.pdf [Última consulta realizada el 15 de noviembre de 2015].

Rodríguez, Mario. —Borges y Derrida" en *Revista Chilena de literatura*. Santiago de Chile, 13 de abril 1979, pp. 77-91.

Rosa, Nicolás. "Texto-palimpsesto: memoria y olvido textual" en Karl Alfred Blüher y Alfonso de Toro (eds.). *Jorge Luis Borges. Variaciones interpretativas sobre sus procedimientos literarios y bases epistemológicas*. Madrid: Iberoamericana, 1995, pp. 169-177.

Toro, Alfonso de. —Borges/Derrida/Foucault: Pharmakeus/Heterotopia o más allá de la literatura ('hors-littérature'): escrituras, fantasmas, simulacros, máscaras, carnaval, y... Atlön/Tlön, Ykva/Uqbar, Hlaer, Jangr, Hrön(n)/Hrönir, Ur y otras cifras" en Alfonso de toro y Fernando de Toro (eds.). *Jorge Luis Borges. Pensamiento y saber en el siglo XX*. Madrid: Iberoamericana, Frankfurt am Main: Veruvert 1999 (Teoría y crítica de la cultura y literatura; vol. 16), pp. 139-163.

_____. —Eproductor 'rizomórfico' y el lector como 'detective literario': la aventura de los signos o la postmodernidad del discurso borgesiano (intertextualidad-palimpsesto deconstrucción, rizoma)" en Karl Alfred Blüher y Alfonso de Toro (eds.). *Jorge Luis Borges. Variaciones interpretativas sobre sus procedimientos literarios y bases epistemológicas*. Madrid: Iberoamericana, 1995. pp. 133-168.

Toro, Fernando de. —Borges/Derrida y la escritura" en Alfonso de toro y Fernando de Toro (eds.). *Jorge Luis Borges. Pensamiento y saber en el siglo XX*. Madrid: Iberoamericana, Frankfurt am Main: Veruvert 1999 (Teoría y crítica de la cultura y literatura; vol. 16), pp. 125-138.