

Tesis Doctoral

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE LITERATURA ESPAÑOLA E
HISPANOAMERICANA



«ORIENTE NO ES UNA PIEZA DE MUSEO».
JORGE LUIS BORGES Y LAS CULTURAS DE LA INDIA

Autora: LIC. SONIA BETANCORT SANTOS
Directora: DRA. CARMEN RUIZ BARRIONUEVO

2010

Tesis Doctoral

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE LITERATURA ESPAÑOLA E
HISPANOAMERICANA



«ORIENTE NO ES UNA PIEZA DE MUSEO».
JORGE LUIS BORGES Y LAS CULTURAS DE LA INDIA

Tesis Doctoral dirigida por la Dra. D.^a Carmen Ruiz Barrionuevo, presentada en el Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, Facultad de Filología, Universidad de Salamanca.

Vº Bº
El Director de la Tesis

El Doctorando

Fdo.: Carmen Ruiz Barrionuevo

Fdo.: Sonia Betancort Santos

2010

ÍNDICE

Introducción · 7

I. Un espíritu orientalista · 25

I.1. La infancia y juventud oriental de Jorge Luis Borges. Un “leccionario” de autores ingleses y la traducción de “El Príncipe Feliz” de Oscar Wilde · **27**

I.1.1. La India de Buenos Aires, 1920-1930. Entre la anti-teosofía de Roberto Arlt, la fascinación oriental de Ricardo Güiraldes y el ocultismo de Leopoldo Lugones · **54**

I.2. El afianzamiento en los estudios de las culturas de la India: Mito e historia · **83**

I.2.1. La huella de Arthur Schopenhauer. En compañía de Macedonio Fernández y Xul Solar · **100**

I.3. El tiempo y la eternidad del orador orientalista. Artículos y conferencias de las décadas de 1940 y 1950 · **128**

I.3.1. Hacia una biografía de Buda. La alegoría de la personalidad · **152**

II. Entre la erudición y la fantasía. Génesis e interpretación de *Qué es el budismo de 1976* · 177

II.1. Estudio preliminar · **179**

II.2. Interpretación hermenéutica. Marcas de riesgo y pudor en la exposición de la leyenda de Buda · **208**

II.3. Viaje a la semilla. El esfuerzo por encontrar las raíces del budismo · **226**

II.4. La metafísica de la cosmología india. Eliminación de las huellas del budismo en la obra ensayística y de ficción · **244**

II.5. La doctrina del budismo. El Nihilismo y el Idealismo Absoluto como ejes de la irrealidad · **262**

II.6. La religión de los Lamas y la teología de la sensualidad · **282**

II.7. La ética budista no es una pieza de museo. El sentido religioso del arte y la práctica cotidiana de la religión en el budismo de China y Japón · **296**

III. El hallazgo de un método literario de inspiración oriental. Mitos y símbolos del Indostán en dos cuentos de *Ficciones* · 309

III.1. *Ficciones*. El juego de los apócrifos y la sugerencia de las culturas indostánicas en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” · **311**

III.1.1. La imagen especular de las filosofías de la India en el planeta Tlön · **335**

III.2. La concepción india del sueño en “Las ruinas circulares”. El *Rāmāyaṇa* como inspiración · **363**

III. 2. 1. El rito védico e hindú en “Las ruinas circulares” · **388**

IV. La expresión madura de las culturas indias en la producción literaria de *El Aleph*, *El libro de arena* y *La memoria de Shakespeare* · 409

IV.1. *El Aleph*. Del principio de identidad hindú a la transmigración budista en “El inmortal” y “Los teólogos” de 1947 · **411**

IV. 2. Doctrina de salvación y visión de la totalidad en “El Aleph” de 1945 y “La escritura del dios” de 1949 · **441**

IV.3. *El libro de arena*. Influencia de los diálogos budistas en “El espejo y la máscara” y “Undr” de 1975 · **471**

IV.4. La India desmonta la lógica en “Tigres azules” de 1978 · **494**

Conclusiones · 519

Bibliografía · 529

INTRODUCCIÓN

La singular cita “el budismo no es para mí una pieza de museo” fue utilizada por Jorge Luis Borges para concluir una de sus últimas conferencias. El tema de estudio era precisamente “El budismo”, y la sala, el abarrotado Teatro Coliseo de Buenos Aires en 1977, donde un caluroso público porteño había disfrutado durante *Siete Noches*¹ de los temas que tanto le habían “obsesionado” y que son “su testamento”². Ya entonces no había duda de que se trataba de un escritor fascinante, de un curioso renovador de las letras hispanas que había conseguido la fama internacional y de uno de los mejores oradores de la literatura argentina, sin embargo, aquel atento auditorio tal vez ignoraba que estaba ante uno de los más originales orientalistas del siglo XX. Consciente de esto último, este trabajo se propone revelar el camino vital y bibliográfico que Jorge Luis Borges forjó en torno a la incorporación creativa de las culturas orientales en su obra, un itinerario que buscará demostrar que la clave oriental borgeana no es una “pieza” adyacente y preciosista de sus experimentos estéticos, sino una influencia viva, una inspiración dinámica que define buena parte de sus procedimientos de pensamiento y escritura.

El término “orientalismo” aparece por primera vez entre los rudimentos de la historia de las religiones de los siglos XVIII y XIX, con el objetivo de reunir

¹ Jorge Luis Borges: “El budismo” en *Siete Noches*, Buenos Aires, FCE, 1980, p. 97.

Las citas de la obra borgeana corresponden, excepto cuando se indique lo contrario, a la edición de las *Obras Completas 1923-1988*, Buenos Aires, Emecé, 1996. Se empleará la abreviatura O. C., seguida del tomo correspondiente en número romano, y de la página.

² Jorge Luis Borges: *Siete Noches...op. cit.* declaración impresa en la portada del libro. Los temas del compendio son, además del budismo, la *Divina Comedia*, la pesadilla, la Cábala, la poesía y la ceguera.

Por otra parte, la sentencia borgeana llama aún más la atención si se toma en cuenta la serie de prosas breves, titulada “Museo”, que el autor publicó junto a Bioy Casares en *Los Anales de Buenos Aires* durante 1946 en nueve números consecutivos (3-11). En aquella ocasión habían utilizado el seudónimo de “B. Lynch Davis” para editar la selección de curiosos textos propios y de lecturas ajenas dispuestas como “piezas” para admirar, juego literario que contrasta con esta cita de 1977, en la que se desentiende de la inquietud lúdica de los años cuarenta. Posteriormente, el volumen editado en Buenos Aires por Emecé en 2002, *Museo*, reúne algunas de estas prosas y otras colaboraciones de juventud de los dos autores.

una gran variedad de estudios eruditos acerca de los territorios del Oriente próximo y lejano. En sus orígenes, dado el interés político y económico que suscitaban los países asiáticos, en pleno florecimiento de la Revolución Industrial y de la Inglaterra de las colonias indias, el vocablo articula un fuerte eurocentrismo que buscaba asentar las múltiples definiciones de la India en una sola: por una parte, concebida como misteriosa e inabarcable, y por tanto, con serios justificantes para su conocimiento, y por otra, como un lugar caótico que requería una necesaria transformación, legitimándose, en ambos casos, un proceso de dominación, actitud que fue ejecutada también por otros países europeos con intereses en Oriente, por ejemplo, Francia.

Esta tesis, que sin lugar a dudas define buena parte del espíritu bajo el que surgieron los estudios eruditos y sistematizados de Asia y Arabia, ha sido fuertemente defendida por el palestino Edward Said, en un libro ya clásico para los investigadores del mundo oriental, *Orientalismo* de 1978³, en el que defiende insistentemente la insuficiencia científica de una perspectiva surgida del afán explotador. Pero su interesante enfoque, profundo en su revisión de las culturas arábicas y leve en su repaso de las tradiciones extremo orientales, relega a un segundo término ciertas expresiones en las que se perciben puntos de vista más complejos que los del dominio imperialista, ya que, es innegable la amplia y variada incursión de artistas y literatos que con un transgresor espíritu viajero, lograron instalar sus obras en la cultura occidental difundiendo una visión orientalista muchas veces distanciada de los propósitos del Imperio. Se trata de valiosas contribuciones en las que el Oriente deja de estar “afuera”, contradiciendo la afirmación de Said⁴, para asiatizar y transformar al ser occidental europeo que emprendía la aventura de descentralizarse. Una localización prolífica en interesantes trabajos que inducen una tensión paradójica en el mismo seno de la empresa totalitaria. Pues el éxodo de cierta mirada orientalista europea reproduce un desgarramiento estético y filosófico que

³ Edward Said: *Orientalismo*, Barcelona, Random House Mondadori, S.A., 2006.

⁴ El autor propone: “algo que está afuera, algo (como decía Schlegel a principios del siglo XIX) que representaba la forma más elevada, y en cierto modo, más inaccesible de ese romanticismo que los europeos buscan sin descanso (Edward Said: *Orientalismo... op. cit.* p. 10).

convierte la excentricidad en una forma de lectura de la propia cultura occidental, y que a veces, contribuye también, a una revalorización de la contemplación de los orientales⁵ a la hora de fundar, o restituir, una imagen de sus propios continentes.

Dado el marco de estudio de esta investigación, es evidente que la definición de “orientalismo” que se utilizará conlleva un uso del término bajo un eje literario. Pero esta perspectiva no delimita su alcance, se hace necesaria una vinculación consecuente, en la que el término abrazará una gran cantidad de figuraciones teológicas, filosóficas, lingüísticas, históricas, mitológicas y científicas que sostienen una definición integral e interdisciplinaria del Oriente indostánico⁶. En ese caso, cuando sea necesario, se tendrán en cuenta algunos supuestos ideológicos manejados por Said, ya que conocidas vertientes de las publicaciones eruditas de la Europa de la Ilustración que definieron el canon de ciertos investigadores orientalistas, los traslucen. Y por otra parte, también se hará mención de aquellas propuestas que superan la visión de un “orientalismo” imperialista, ofreciendo un panorama objetivo de su influencia. Ambas secciones, con justa lógica, tuvieron una derivación artística y literaria, que facilita la acción creativa de acusar las diferencias de la aplicación del mundo indostánico en las

⁵ Cierta bibliografía orientalista sostiene que en el caso del pueblo indio, una vez instalado y conocido el orientalismo, se vio la necesidad de autodefinición y auto-investigación con el objetivo de lograr un efecto inverso, un nacionalismo que lo liberara del yugo colonial y diversificar así también la religiosidad de ciertas áreas sociales. Esto es, que la erudición contribuyó, paradójicamente, al surgimiento de cierto nacionalismo hindú que provocaría desde las primeras décadas del siglo XX la organización de una liberación posterior. Dicho de otro modo, éste sería un claro ejemplo de cómo la “intrusión” europea orientalista derivó también en acciones sostenidas por un espíritu contrario al imperialismo, en el que no dejaron de utilizarse fuentes secundarias de la eurocentrista erudición occidental, y en el que tuvieron cabida investigadores de Oriente y Occidente (Gavin Flood: *El hinduismo*, Madrid, Cambridge University Press, 1998, p. 18).

⁶ Por otra parte, la categoría de religión que podría parecer oportuna para encabezar este objeto de estudio, resulta insuficiente, dado que dicho término proviene del cristianismo y que se vincula con la idea de creencia, diferenciándose de otras disciplinas como el mito o la filosofía, actitud que no tiene cabida en la India (Madeleine Biardeau: “Filosofías de la India” en *El pensamiento Pre-filosófico y Oriental*, Madrid, Siglo XXI, 1992, p. 5, Rudolf Otto: *The Idea of de Holy*, Londres, Oxford University Press, 1982, Gavin Flood: *El Hinduismo*, Madrid, Cambridge University Press, 1996, pp. 18- 22, Heinrich Zimmer: *Filosofías de la India*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965, p. 28). Como establece otro de los grandes orientalistas latinoamericanos, Octavio Paz (*Los signos de rotación y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 264), es imposible hablar sólo de religión en el contexto indio, ya que se trata de un mundo espiritual que “no postula ni una ortodoxia ni una vida ultraterrena”, al menos en los márgenes en que la cultura occidental entiende estos conceptos.

obras de, por ejemplo, el defensor del imperio británico Rudyard Kipling o en las desobediencias de sir Richard F. Burton con respecto a los mandatos de la Corona inglesa.

Esta mirada, que llevada a latitudes latinoamericanas, puede resultar forzada o ajena; como en ningún otro caso, en el pensamiento y en la obra de Jorge Luis Borges parece ajustar, con acierto, la eficiente maquinaria filosófica que descubriría en el cosmopolitismo un método creativo de la literatura argentina. Liberado de las pretensiones políticas que nunca supuso para su país el interés por la cultura oriental⁷, pero consciente de sus lazos con la cultura anglosajona, se sitúa en la paradoja del orientalista que con inspiración europea escribe desde “la colonia”, una aparente contradicción que enriquece y desencasilla su visión cosmopolita. A esta interesante encrucijada, ávido de descubrimientos en tensión, suma otra, devorando sin prejuicios tanto las canónicas bibliografías orientalistas como las expresiones creativas de exploradores, estudiosos y literatos definidos por la libertad de una búsqueda emigración intelectual. Y ese juego de contradicciones obtuvo llamativos resultados, pues su obra parece organizar la expedición que encuentra el hallazgo de metafísicas sorprendentes y de literaturas insólitas en Oriente, tesoro con el que conquista una extensión nueva de los propósitos y alcances de la expresión literaria latinoamericana.

En ese marco, aunque Borges no olvida que un gran número de componentes filosóficos, estéticos y científicos se aglutinan en el corpus cultural extremo oriental que define el espacio geográfico del amplio Oriente asiático, dada su ascendencia familiar inglesa, poseía un contexto favorable que lo llevaría a acercarse, desde la infancia y con manifiesta profundidad, a las inagotables expresiones culturales del caso del Indostán, seno de las principales mitologías y filosofías lejano orientales que terminaron por confluir en su original proyecto literario. Pero si bien las grandes fuentes de estas culturas que le interesaron se

⁷ Axel Gasquet: *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echevarría a Roberto Arlt*, Buenos Aires, EUDEBA, 2007, p. 292, apunta esta diferencia fundamental entre el orientalismo argentino y el europeo, que “facilitó cierta apertura hacia la apreciación del Oriente, pues no había interés económico y geopolítico alguno que disputar con otras potencias nativas y occidentales”.

hallan fundamentalmente en las aportaciones del hinduismo y el budismo, no cabe duda de que acopló otros sesgos filosóficos que forman parte de las incontables variantes, escuelas, creencias y culturas que definen la historia de la India, englobadas en una tradición muy antigua y que proviene de los primeros atisbos de civilización en el Valle del Indo.

Estas tradiciones indostánicas, que de modo muy general el propio autor alarga a través de su obra desde el Punjab hasta el Delta del Ganges, sostienen relaciones antiquísimas sustentadas por prácticas y mitos que han ido derivando a lo largo del tiempo en vínculos observables entre, por ejemplo, el zoroastrismo, el sufismo, el hinduismo, o el budismo⁸. De manera que el estudioso de esas ramas orientales también encontrará en este trabajo huellas sugerentes de una reconstrucción del orientalismo en su extenso conjunto, balance que promulga un pensamiento borgeano tendente a la indagación de los orígenes de la civilización y a la vinculación universal de todas las culturas.

El lector familiarizado con los numerosos libros de entrevistas del escritor porteño habrá encontrado una declaración directa de su afinidad con estos sistemas culturales del lejano Oriente, tal es el caso de sus testimonios de 1979, en los que mantiene presentes las poéticas orientales, la India de Kipling y su prolífica literatura, destacando que “lo importante es la poesía, no la historia de la poesía, diferenciación que sostienen los países orientales”⁹. Esa reminiscencia india se hace aún más explícita en las declaraciones que realizó en 1979 con motivo de su primer viaje a Japón: “Para mí Oriente es misterioso [...] Lo cierto es que desde chico sentía *algo* [...] La cultura europea se entremezcla con la oriental”¹⁰, afirmaciones que expande a sus reflexiones acerca del origen de la religión cristiana occidental: “yo también nací en un hogar cristiano, pero no lo soy. No puedo creer en un dios personalizado, pero puedo entender que en la tradición cristiana se encuentren mezclados elementos orientales”¹¹.

⁸ Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 38-49 y J. Marshall: *Mohenjo-Daro and The Indus Civilization*, Londres, Oxford University Press, 1931, Vol. 1, pp. 50-60, Jonathan Mark Kenoyer: *Ancient Cities of Indus Valley*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 59, 108, 122.

⁹ Jorge Luis Borges y Antonio Carrizo: *Borges el memorioso*, Buenos Aires, FCE, pp. 296-297.

¹⁰ Guillermo Casió: *Borges en Japón. Japón en Borges*, Buenos Aires, EUDEBA, 1988, p. 73.

¹¹ *Ibíd.* p. 74.

Posteriormente, hacia 1984, ahonda en estas cavilaciones con las que la observación de la cultura india se convierte en una constante:

Llegué a la conclusión de que todo ya ha sido pensado en la India – en lo que se refiere a pensamiento filosófico. Sí, que todo ha sido pensado, pero ha sido razonado de un modo que corresponde a una mentalidad esencialmente distinta de la nuestra¹².

Sin desconocer estas declaraciones, pero desestimando su impronta, la presencia de las culturas orientales en la obra de Borges ha sido intuida muy tímidamente por la crítica al afirmar que “elige la India como asiento mítico de algunos de sus cuentos”. Esta perspectiva identifica una relación manifiesta entre el autor y Oriente, y pretende describir el extenso territorio de las culturas lejano orientales como un mapa desconocido e impreciso, que ayuda a resaltar el carácter de maravilla que posee la ficción para las mentes occidentales¹³. Su famoso comentario de 1952: “he aprendido a estimar las ideas religiosas y filosóficas por su valor estético y aún por lo que encierran de singular y maravilloso” (O. C., II, 259), se utiliza para fundamentar esta lectura que en definitiva revela la ausencia de estudios críticos acerca del tema oriental, y que denuncia la dificultad de interpretar seriamente “el problema del exotismo en la obra de Borges”¹⁴.

Entre los aplicados con cierta precisión a la materia pueden señalarse los breves trabajos de Didier Jaén, Osvaldo Svanacini, K. P. Augustine, Robin Fiddian, Alfonso de Toro y el estudio, algo más extenso, de Julia A. Kushigian¹⁵.

¹² Jorge Luis Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo. Tomo I*, Buenos Aires, Sudamericana, 1985, pp. 42, 96 y 97.

¹³ Esta visión de la India como territorio de caos y maravilla que recrea la ficción, fue expuesta por primera vez por Ana María Barrenechea (*La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges*, Buenos Aires, Ediciones del Cifrado, 2000, pp. 28-29) y ha sido continuada por todos los críticos literarios de su Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires, y, en general, por buena parte de la crítica borgeana.

¹⁴ Beatriz Sarlo: *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Seix Barral, 2003, p. 103.

¹⁵ Didier Jaén: "Borges' Allusions to Buddhism and Hinduism" en *Journal of South Asian Literature* (1981) 16, pp. 17-29, Osvaldo Svanacini: "Borges y las culturas orientales" en *Cuadernos Hispanoamericanos* (1992) núm. 505-507, pp. 347-360, K. P. Augustine: "Borges, Schopenhauer and Indian Thought" en *Hispanística* (Julio 1993) 2, 1, pp. 3-6, Alfonso de Toro: "La 'literatura menor,' concepción borgeana del 'Oriente' y el juego de las referencias. Algunos problemas de nuevas tendencias en la investigación de la obra de Borges," en *Iberoromania* (2001) 53, pp. 68-110, Robin Fiddian: "'El Oriente' by Jorge Luis Borges: A Poetic Bouquet and Emblem of The East" en *The Romanic Review*, (2007) Vol. 98,

A estas referencias, cabe añadir, aunque no se detenga en la obra borgeana y transite sólo de manera lateral el tema de estudio de esta investigación, una interesante propuesta recientemente publicada, que rellena la oquedad de la indagación de lo oriental en la literatura argentina, de Axel Gasquet¹⁶. El trabajo de Didier Jaen observa muy intuitivamente algunos elementos hinduistas y budistas de la obra borgeana, empresa empequeñecida por la corta extensión de su estudio y la escasa referencia a los textos borgeanos, una deficiencia que también presentan los artículos de Svanacini y Augustine, quienes investigan las culturas orientales que atrajeron al autor bonaerense a través de escasas fuentes sagradas de la India, China y Japón, o por medio de las investigaciones de Arthur Schopenhauer.

Por otra parte, mientras que Fiddian se centra en el estudio de los poemas “Benarés” de 1923 y “El Oriente” de 1975, aportando una mirada sugestiva, aunque demasiado parcial, del orientalismo borgeano —dado el volumen de la incidencia de lo oriental en su obra—, el trabajo de Alfonso de Toro, interesante en su labor de revisión, pierde cierta oportunidad al empeñarse en instalar insistentemente la polémica en el campo de la crítica borgeana, sin mostrar con exactitud qué Oriente constituye el “lugar de des- y territorializar los

http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3806/is_200703/ai_n21186118 [25/01/2010) y “Buenos Aires and Benares: Interlocking Landscapes in the Early Poetry of Jorge Luis Borges” en *Bulletin of Spanish Studies* (2005) 82, 3-4, pp. 353-362, Julia A. Kushigian: *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition. In Dialogue with Borges, Paz, and Sarduy*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991.

No se ignora que el tema del orientalismo va siendo entrevistado cada vez más por la crítica. De un modo muy lento y con perspectivas no exentas de ciertas fisuras, algunas últimas publicaciones acerca de la obra de Borges intentan una vinculación de los dos mundos. Entre las más acertadas, destaca el serio e interesante trabajo de Daniel Balderston: “On the threshold of otherness” en su *Out of context. Historical Reference and the Representation of Reality in Borges*, Durham /Londres, Duke University Press, 1993, pp. 98-114, quien descubre algunos elementos hindúes, por influencia de Kipling y Burton, en el cuento “El hombre en el umbral” publicado por Borges en 1949. Por otra parte, el completo y original estudio de Arturo Echavarría: *El arte de la jardinería china en Borges y otros estudios*, Madrid, Iberoamericana/ Vervuert, 2006, se enfoca principalmente en el rastreo de las huellas de la cultura China en el pensamiento borgeano, sin dejar de anotar algunas breves consideraciones acerca de la vinculación de la historia de la India colonizada con el relato “La forma de la espada” de 1944.

¹⁶ Axel Gasquet: *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echevarría a Roberto Arlt*, Buenos Aires, EUDEBA, 2007. El autor trabaja la influencia de Oriente en Esteban Echevarría, Juan Bautista Alberdi, Domingo Facundo Sarmiento, Lucio V. Mansilla, Pastor S. Obligado, Eduardo F. Wilde, Leopoldo Lugones, Jorge Max Rohde y Roberto Arlt, y sugiere que el caso de Victoria Ocampo y Borges “se despliega en condiciones de asimilación intelectual bastante diferentes a las estudiadas” en su libro (Axel Gasquet: *Oriente al Sur... op. cit.* p. 297).

signos”¹⁷. Algo más completo es el estudio de Julia A. Kushigian, pero su diseño de investigar los vínculos de la cultura oriental con la occidental a través del Romanticismo, sus escasas referencias a las bibliografías orientales y orientalistas revisadas por Borges, y su aplicación en otros autores, disgrega la importancia del nexo de las tradiciones extremo asiáticas en la obra del escritor argentino.

Y es que para explicar la instalación de lo oriental en el mecanismo de la ficción borgeana urge una significación más compleja, que promulga un conocimiento específico de los valores del relato del mito en las sociedades orientales, promoviendo con soltura una circulación de reciprocidad entre todas las manifestaciones de la cultura oriental y la ficción literaria. Esta apreciación ha sido lateralmente declarada por algunos estudiosos de la producción ensayística del escritor y pensador argentino, otorgando una comprensión de su obra como “un genuino esfuerzo por superar las estrecheces de ese canon que la tradición occidental ha impuesto como metro y patrón de la realidad”¹⁸ hasta “acercarse a un mundo que ya no se enumera y que más que pensarse se intuye, un mundo más cerca de Laotsé que de la Grecia socrática”¹⁹. De esta manera, se explica que desde la posibilidad que le aporta la ficción literaria, la obra borgeana logre acoplar el estudio de las culturas de la India a su conocimiento de la tradición occidental haciendo que la lógica se disgregue en la estética y que se represente una realidad fantástica en la que el pensamiento filosófico se mitifica al mismo nivel de otros fenómenos culturales, y viceversa²⁰.

También la crítica intuye alguno de estos valores de cruce —además de en el ensayo borgeano— en ciertos momentos de su obra de ficción²¹, y suele

¹⁷ Alfonso de Toro: "La 'literatura menor,' concepción borgesiana del 'Oriente' y el juego de las referencias. Algunos problemas de nuevas tendencias en la investigación de la obra de Borges," en *Iberoromania* (2001) 53, p. 109.

¹⁸ Jaime Alarazki: "Estructura oximorónica en los ensayos de Borges" en *Books Abroad* (verano 1971) núm. 3, Vol. 45, p. 259.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ A este respecto Jaime Alarazki ("Estructura oximorónica en..." *loc. cit.* p. 258) señala la tendencia del autor argentino a reducir ideas metafísicas y teológicas "a creaciones de la imaginación, a intuiciones que ya no se diferencian fundamentalmente de cualquier otra forma mítica"

²¹ Osvaldo Svanacini: "Borges y las culturas orientales" en *Cuadernos Hispanoamericanos* (1992) núm. 505-507, pp. 347-360; K. P. Augustine: "Borges, Schopenhauer and Indian Thought" en

coincidir en que los textos de *Discusión y Otras Inquisiciones* albergan un impulso por despuntar los límites disciplinarios occidentales, lo que se materializa con fuerza reveladora en el imaginativo proceso de ruptura de géneros, visible en su obra literaria a partir de los cuentos de *Ficciones*²². Sin embargo, estas importantes interpretaciones desatienden numerosas propuestas que, desde su infancia y hasta prácticamente el final de sus días, Borges logró concretar en su fruición orientalista, y es precisamente en la ausencia de comentarios críticos²³ a dichas proposiciones donde se evidencia una notable distancia de la bibliografía académica con respecto del tema orientalista indio en su obra.

Hispanística (Julio 1993) 2, 1, pp. 3-6; Noé Jitrick: "Estructura y significación en *Ficciones*, de Jorge Luis Borges" en su *Juego de la especie*, Buenos Aires, siglo XXI, 1971, p. 141; Beatriz Sarlo: *Borges. Un escritor... op. cit.* p. 13; Víctor Bravo: *El orden y la paradoja. Jorge Luis Borges y el pensamiento de la modernidad*, Venezuela, Universidad de los Andes, 2003, p. 129; Jaime Rest: "Borges y el universo de los signos" en *Hispanamérica* (1974) año III, núm. 7, p. 9; Fernando Baez: "Borges y el pensamiento" en *Ensayos borgesianos*, Buenos Aires, Pueblo Blanco, 2000, p. 127, y de manera general, Edna Aizenberg: *Borges el tejedor del "Aleph" y otros ensayos*, Madrid, Iberoamericana, 1996, Zheylya Henriksen: *Tiempo sagrado y tiempo profano en Borges y Cortázar*, Madrid, Pliegos, 1992 y Mauro Eduardo Pommer: *U tempo mágico em Jorge Luis Borges*, Florianópolis, Universidad Santa Catarina, 1991, pp. 62-81.

²² Jaime Alazraki: "Estructura oximorónica..." *loc. cit.* pp. 260-261 y Noé Jitrick: "Estructura y significación en *Ficciones*, de Jorge Luis Borges", en su *Juego de la especie*, Buenos Aires, siglo XXI, 1971, p. 141. Asimismo hablan de este proceso de ruptura de géneros Pedro Henríquez Ureña: "Sobre Inquisiciones" en Jaime Alazraki (Comp.): *Jorge Luis Borges*, Madrid, Taurus, 1976, p. 29, y Rosa Pellicer: "Borges Ensayista" en *Turia* (1999), 47-48, p. 194, crítica también preocupada en otros trabajos por el estilo de la prosa de Borges en ese sugerente ritmo de recurrencia entre el humor y la duda.

Más específico es Emir Rodríguez Monegal: *Borges por él mismo*, Barcelona, Lalia, 1984, p. 53, quien se atreve a afirmar que "lo oriental" contribuye a cierta "poética de lo fantástico", indicando una suerte de hibridación filosófica y estética en la obra borgeana, una opinión que alarga Jesús Ferrer Solá: "Mitos y símbolos en la literatura de Borges" en *Turia* (1999), 47-48, pp. 178-179, quien propone la espiritualidad oriental como impulso creativo de este salto de nivel.

Una mención independiente merece el estudio de la poesía del autor, de la que sólo lateralmente se ocupará el presente trabajo. Algunas investigaciones muy conocidas como los de Zunilda Gertel: *Borges y su retorno a la poesía*, New York, The University of Iowa & The Americas Publishing Comp., 1967 y Guillermo Sucre: *Borges, el poeta*, Caracas, Monte Ávila, 1968, aprecian esta característica. Y con agudeza, Vicente Cervera Salinas observa una creativa introducción del "mythos" como instrumento "enigmatizador" en la producción poética borgeana, una "función lúdica-imaginaria no apta para todos", que revela la interesante tensión de una "poesía filosófica o reflexiva" (Vicente Cervera Salinas: *La poesía de Jorge Luis Borges: Historia de una eternidad*, Universidad de Murcia, 1992, pp. 20-21 y 85).

²³ El hecho de que todavía existan este tipo de vacíos en el estudio de la obra borgeana contrasta con la inabarcable bibliografía que se ocupa del singular literato, y la gran masa de inspiraciones que ha procurado a numerosos autores, movimientos y expresiones artísticas, tanto por asimilación como por rechazo, como inteligentemente aprecia Francisca Nogueroles en "Con y contra Borges" en *Borges y su herencia literaria*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2001, pp. 63-80.

Contra algunas predicciones, la influencia de las filosofías de Oriente en la obra del autor de *Qué es el budismo* ofrece un espacio real de destierro y desfiguración de su subjetividad cultural y filosófica argentina, donde la abstracción y el conocimiento de “lo otro” le proporcionan la posibilidad de “una disyunción y metamorfosis sin retorno”²⁴. Dicho de otro modo, la cultura indostánica, lo suficientemente remota para recrear la ficción o la fantasía literaria —el lejano y caótico escenario que se adorna con otras aplicaciones tales como las citas falsas, las biografías apócrifas o las contradicciones de los sistemas filosóficos occidentales—, reivindica el brillo de una constante articulada por una necesidad más significativa, un acicate que supone la transformación de ese escenario oriental en un anagrama de la creación literaria.

Desde esta visión, el presente trabajo plantea la literatura borgeana como una superación de las fronteras del canon occidental y de las raíces de la cultura oriental, una tensión aplicada a la estructura y a la argumentación filosóficas de la ficción. Este método creativo y novedoso que convierte a Borges en un autor de estilo inconfundible, ubica su obra en una postura estética cercana a la complementación de disciplinas que en Occidente se separan, y corrobora su ímpetu por descifrar lo misterioso y enigmático de las tradiciones indias, siguiendo efectivamente la búsqueda de lo precioso y maravilloso, pero no como marco literario, sino como punto fundacional de la cultura y en pos de hallar una representación de la realidad y del ser humano más allá de las lindes disciplinarias de la civilización occidental.

La exposición de estos aspectos se ordena a lo largo de cuatro grandes secciones. La primera, revela a un Jorge Luis Borges curioso del mundo indio desde sus primeras intuiciones literarias, una actitud que deviene de sus antecedentes familiares, y que fue ampliamente asistida por sus viajes a Europa en 1914 y 1923. Esta primera instalación de lo oriental en el ánimo del escritor se debatió entre la curiosidad personal y el contexto de una Buenos Aires efervescente, cuyas manifestaciones culturales albergaron los profusos pasos literarios de no pocos maestros del arte de la narrativa argentina del siglo XX. Ya

²⁴ Tzvetan Todorov: *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Ediciones Júcar, 1999, p. 467.

en la segunda y tercera década de ese siglo, consciente de su naturaleza cosmopolita, incursionó con desvelo en las propagaciones literarias de una India misteriosa e insondable y en las bibliografías orientalistas más sorprendentes, lo que con maestría logró aglutinar después en una todavía joven producción ensayística, narrativa y poética que en los años cuarenta y parte de los cincuenta articula buena parte de las técnicas de ficción y del sistema de pensamiento que lo proclaman como un auténtico espíritu orientalista. El itinerario de esta primera sección se divide en tres epígrafes que se corresponden, por tanto, con las dos grandes etapas de su niñez y adolescencia, marcadas por su primer viaje a Europa en 1914, y con la resolución de esos años de investigación orientalista en un interesante ejercicio ensayístico precursor de sus conferencias de mediados del siglo XX, en las que el tema oriental se expone de forma más explícita.

A lo largo del primer epígrafe se apreciará la fuerte influencia que ejerció la presencia familiar en la gestación orientalista del escritor, la afirmación de sus costumbres, sus antecedentes históricos y su biblioteca. Y después, se invocará su figura literaria desenvuelta ya en el ambiente cultural de la fervorosa y dinámica ciudad de Buenos Aires, en el cual terminará por afianzar su opinión orientalista de juventud, gracias a su conocimiento y talante crítico acerca de las publicaciones literarias más renombradas de la época, especialmente las protagonizadas por Leopoldo Lugones (1874-1938) y Ricardo Güiraldes (1886-1927).

Por otra parte, el segundo epígrafe de esta primera sección presenta el gran criterio filosófico borgeano en los temas indios al analizar su búsqueda bibliográfica orientalista a partir de sus conocimientos e intuiciones de primera juventud. Para la exposición de estos elementos se elaboran dos hipótesis que se corresponden con dos niveles del orientalismo, el que atañe a los aspectos puramente históricos y culturales del estudio de la India y el que abarca el tratamiento de la bibliografía especializada que profundiza en las obras sagradas de ese país. La primera visión indica el notable itinerario histórico europeo y oriental que Borges analizó en sus publicaciones periódicas de los años veinte y treinta, especialmente para la revista *El Hogar* y para el diario *Crítica*, mientras

que el segundo sesgo reconstruye las bibliografías específicamente orientalistas a las que tuvo acceso a través de la obra de Arthur Schopenhauer (1778-1860), heredero de la escuela orientalista alemana, y gracias al interés oriental compartido con sus amigos argentinos el escritor Macedonio Fernández (1874-1952) y el artista plástico Xul Solar (1887-1963).

En un tercer epígrafe, se exponen, a través de la sorprendente inauguración del Borges conferenciante, una serie de estrategias filosóficas orientalistas que fueron afinadas en los años cuarenta a través de ensayos publicados de manera inmediata en la revista *Sur* y un poco después, en *Otras Inquisiciones* de 1952, o que otras veces reservó para sus conferencias y libros posteriores, argumentos e insinuaciones de la táctica que probaba paralelamente en su obra de ficción. En este epígrafe se apreciará que el escritor porteño se atreve a referir temas fundamentales de las tradiciones indostánicas, pero todavía se presiente cierto temor que organiza los ensayos como excepcionales fichas de lectura, un procedimiento que revela la necesidad de afirmar conocimientos y de dominar los temas que pronostican su gran disertación orientalista posterior, *Qué es el budismo*, publicada en 1976. Con el objetivo de desgranar las nociones principales de estas disquisiciones, se han laborado dos aproximaciones organizadas por temáticas; primero, se exhiben las disertaciones que fijan temas capitales de sus cuentos, como “el tiempo” y “el espacio”, espiando las designaciones orientales con el objetivo de contraponer a ellas los valores occidentales; y después, con un propósito similar, se afinan importantes conceptos indios que harán entrever su animado interés por el budismo, nociones que servirán para encajar el típico sentido borgeano que pretende atribuir a la idea de personalidad de las literaturas occidentales un envés inspirado en Oriente.

Estos acercamientos ensayísticos valdrán para apoyar la hipótesis ofrecida en la segunda sección, uno de los mayores descubrimientos derivados de esta investigación: el análisis genético de las notas manuscritas del libro *Qué es el budismo* de 1976. Con el propósito de vincular la indagación borgeana a su obra de ficción, y viceversa, el estudio de la génesis de su gran ensayo acerca de

budismo se ocupa de los detalles más sobresalientes y los temas más significativos que fueron trasladados por el autor del extremo de la elaboración ensayística a la literaria, dibujando una interesante producción en trama que desvela un inaudito universo cultural orientalista como soporte de su creación.

La exploración de esta obra se organiza en siete epígrafes que acumulan las más importantes nociones indostánicas que resuelve *Qué es el budismo*. El primero, constituye una descripción y análisis preliminar de los documentos manuscritos, así como genera una figuración de trabajo en torno a la organización de la obra finalmente publicada en 1976, cuya solidez se verá atravesada y contenida tanto por el ejercicio de las conferencias, decisivas en el afianzamiento de la figura del Borges orador y de las redacciones introductorias, como por la delicada colaboración de Alicia Jurado, con quien ajusta la transcripción que se envió a la imprenta.

El segundo apartado analiza la figura de Buda desde una perspectiva histórica y legendaria, demostrando el pudor que todavía le causaba el tratamiento intelectual del budismo y los riesgos eruditos que corrió con el propósito de transmitir las leyendas indias de una manera atractiva y entretenida. El tercero, revela el esfuerzo borgeano por resumir y canalizar complejos sistemas metafísicos de la tradición hindú y su vinculación con la teología budista, y el cuarto, con base en el anterior, resume la visión que poseía de las cosmologías indias y de cómo de esta tradición emanaron importantes momentos de su ficción, de la cual quiso, sin embargo, borrar minuciosamente los rastros orientales. El quinto apartado afina ciertas cuestiones filosóficas que fue determinando gracias al budismo y en una constante tensión con las fórmulas occidentales, recreando una de las teorías más estudiadas por la crítica borgeana: la noción de irrealidad.

Por otra parte, el sexto epígrafe muestra el sorprendente interés borgeano por las manifestaciones del budismo lamaísta y por el tantrismo, y el séptimo, bucea un consciente cambio de tono atribuido a la elaboración del texto sin el soporte de los apuntes manuscritos, un no menos sugerente itinerario, escrito con la activa asistencia de Alicia Jurado y que pretende una visión

divulgativa del budismo en China y en Japón, prestando especial interés a las repercusiones de estas religiones en la vida cotidiana y al vínculo del budismo con la ética.

El desmenuzamiento de esta sugestiva obra aclarará con qué determinación las tradiciones indias, principalmente el hinduismo y el budismo, fueron instalando una tensión metafísica en el canon occidental manejado por el pensador argentino, hasta presentarse como polos sustancialmente reconciliados en su obra de ficción. En otras palabras, la importancia de *Qué es el budismo*, radica, esencialmente, en su capacidad para revelar la peculiar reciprocidad que Borges aplicará a la radiante especulación de la filosofía y a la libertad de la fantasía literaria, a través del orientalismo. En la intersección intelectual del erudito y el escritor, se invoca un procedimiento creativo que viaja con soltura entre los dos territorios, aportando a cada campo una desestabilización muy original que disuelve sus límites a través de una reconciliación novedosa, que no renuncia nunca a ninguno de sus extremos. Esta inteligente juntura conlleva la moción orientalista pero la involucra también en temas no orientales, pues el mecanismo se traslada a otras propuestas de la obra borgeana, un procedimiento escritural muy intuitivo más o menos divisado por la crítica.

Y ese es el propósito de la tercera y cuarta sección de este trabajo, el análisis concreto de las técnicas de escritura que convierten la presencia oriental y la investigación orientalista en una táctica para resolver la producción de los cuentos fantásticos. En efecto, el autor argentino descubrió que podía abarcar la erudición europea de los siglos XVIII y XIX a través de la ficción, un hallazgo que se registra con ímpetu en el libro *Ficciones* de 1944, como se verá en la tercera sección a través del análisis de dos cuentos del compendio, "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" y "Las ruinas circulares" de 1940. No será difícil apreciar que en estas narraciones se prueba un método creativo que incluye la presencia inusitada de los más sorprendentes mitos y símbolos de las tradiciones indostánicas. Y aunque casi todos los textos de *Ficciones* conllevan algún uso de esta estrategia orientalista, especialmente el conjunto publicado en 1941 como *El jardín de los senderos que se bifurcan*, los dos relatos seleccionados prodigan tal cantidad de

emblemas indios, que no se ha perdido la oportunidad de analizar concienzudamente cada uno de los tópicos utilizados, explorando nociones que al investigador le resultarán aclaradoras de otras tantas expresiones de la obra borgeana, sirviendo de impulso al discernimiento de una gran masa de ficciones posteriores que revelan el asentamiento del método que aquí se descubre.

En ese marco, la investigación mostrada en la quinta sección, que evoca rudimentos generales del análisis de los cuentos anteriores, despliega con precisión el camino que Borges anduvo para proseguir una presencia genuina de las culturas orientales en su obra, tomando temas o intuiciones literarias específicas acerca de las que se especula de forma más pausada. Estas disquisiciones se verán aplicadas en varios cuentos de *El Aleph* de 1949, “El inmortal”, “Los teólogos”, “La escritura del dios” y “El Alpeh”, de *El libro de arena* de 1975, “El espejo y la máscara” y “Undr”, y de *La memoria de Shakespeare*, con el examen del cuento “Tigres azules” de 1977. Con este apoyo, se mostrará una interesante dinámica de ensamble que juega con temas y lecturas que el escritor porteño iba conectando en sus historias. En consecuencia, se revelará, a grandes rasgos, que en el libro *Ficciones* de 1944 se descubre un método, explotado de forma ansiosa y prolífica, el mismo que en *El Aleph* de 1949 se propone con argumentos desgajados en un tono más tranquilo, una actitud que se renueva en *El libro de arena* con la cercanía de la publicación de *Qué es el budismo* de 1976, y que alcanza cierta inflexión de melancolía en 1977, con la creación del cuento orientalista de *La memoria de Shakespeare*.

Como puede observarse, estas dos últimas secciones señalarán el provecho literario del profundo conocimiento que Borges tenía de la India, y su personalísima interpretación de las manifestaciones mitológicas, filosóficas y estéticas de ese país. Con este análisis, se verá una aplicación de las fases teóricas anteriores como trasfondo de la técnica narrativa y de la incorporación de las fuentes orientales al ejercicio creativo y simbólico de la ficción. Las conexiones de los cuentos elegidos con las mitologías indostánicas exhibirán una prolífica serie de elementos que revelan una red interdependiente de la obra de Jorge Luis Borges con las literaturas y los supuestos más antiguos del Oriente

lejano. Esta vinculación integra una presencia esencial, pues es notable la posibilidad de generar nuevas lecturas en otros cuentos de estos compendios, o dicho de otro modo, los términos analizados aquí incitarán su ubicuidad en otros tantos textos borgeanos.

La intención de esta investigación crítica no es, por tanto, satisfacer un punto de vista, sino argumentar una lectura abierta y dinámica, que logre canalizar el enfoque orientalista como un método de pensamiento y de escritura en diálogo con otras perspectivas. Porque la visión que el maestro argentino poseía de los territorios asiáticos no constituye un objeto de ostentación, una estampa fija o una figura delimitada por la observación distante de la museística. Sin detrimento de su admiración, Oriente es más bien una constante en movimiento, una huella viva con la capacidad de desplazarse, transgresora, por territorios que paradójicamente la sostienen y la desestabilizan, una llave intelectual a la que dedicó prácticamente toda su existencia, una inspiración fundamental en la interpretación de su intrigante universo literario.

Finalmente, conviene aclarar que para el estudio de las culturas de la India se ha elaborado una lectura exhaustiva de textos sagrados y de obras secundarias orientales y occidentales, esto es, de estudios científicos acerca de las sabidurías y los textos sagrados de Oriente desenvueltos en Europa y América desde la expansión del orientalismo erudito. Para el estudio de los textos sagrados de la India se han manejado las lenguas nativas de los mismos (fundamentalmente sánscrito²⁵), pero puesto que esta disertación no constituye una monografía científica específicamente filológica, y ya que está redactada en lengua española, se han preferido usar buenas traducciones de dichos textos, bien al castellano o al inglés, de los cuales se intentó sustraer la mayoría de las citas. Ante la dificultad de acoplar algunas letras del sánscrito al castellano se usarán las siguientes variaciones: vocal cerebral (ṛ), “t” cerebral (ṭ), “s” cerebral (ṣ), “n” cerebral (ṇ), “s” palatal (ś, en ocasiones “sh”), “m” anúsvara (*m*).

²⁵ Para las traducciones de esta lengua se han tenido en cuenta los estupendos materiales bibliográficos y críticos elaborados por la investigadora Ana Agud, directora del “Experto universitario en lenguas y culturas de India e Irán” de la Universidad de Salamanca, usando la gramática de Madhav M. Deshpande (*A Sanskrit Primer*, Michigan, the University of Michigan, Ann Arbor, 1992) como manual de primera consulta.

Asimismo, en cuanto a la incorporación general de imágenes en este trabajo, cabe comentar que, salvo cuando se indique lo contrario, no se trata de proponer una vinculación erudita entre éstas y el estudio crítico pormenorizado, ni de aportar una afinación o contribución rigurosa a los estudios históricos del arte oriental, sino de un elemento de ilustración que sirve para aclarar visualmente tanto los detalles más sobresalientes de la biografía y obra de Jorge Luis Borges, como la mayoría de las teorías orientales explicadas.

I. UN ESPÍRITU ORIENTALISTA

I. 1. La infancia y juventud oriental de Jorge Luis Borges. Un “leccionario” de autores ingleses y la traducción de “El Príncipe Feliz” de Oscar Wilde

Con el aprendizaje de “las primeras letras”, la fascinación por el Oriente, a un tiempo apasionante y aterrador, se instaló para siempre en la imaginación de Jorge Luis Borges. La importancia de esta doble experiencia de infancia fue confesada en una encuesta llevada a cabo por el diario *La Razón* en 1931 bajo el lema “¿Recuerda usted quién le enseñó las primeras letras?”, a través de la que el joven autor argentino, llevado por la sugerente averiguación, rememoraba su niñez de “1904 o 1905”, en la que sus pensamientos preferían “las selvas de la India y del África [...] incalculables, populosas y crueles”, frente al paisaje de la realidad de un “Palermo incipiente”²⁶. En efecto, las sorprendentes imágenes y las numerosas lecturas orientalistas lo acompañaron desde sus primeras inmersiones en el mundo de la literatura, gracias a dos importantes influencias familiares, la de su padre y la de su abuela paterna, apoyos que favorecieron la conquista del horizonte del precoz literato que lograría la traducción de un cuento repleto de imágenes de Oriente, “El Príncipe Feliz” de Oscar Wilde, que *Georgie*²⁷ publicó con sólo once años.

²⁶ Jorge Luis Borges: “¿Recuerda usted quién le enseñó las primeras letras?” en *Textos recobrados. 1931-1955*. Buenos Aires, Emecé, 2001, p. 18.

²⁷ Así fue apodado Jorge Luis Borges por su familia, desde su infancia y hasta su madurez, como una manera cariñosa de referir su ascendencia inglesa. Aportan datos Alicia Jurado: *Genio y figura de Jorge Luis Borges*, Buenos Aires, Eudeba, 1996, p. 33, y Alejandro Vaccaro: *Georgie. 1899-1930*, Buenos Aires, Proa, 1996, p. 55.



1. Jorge Luis Borges, 1905.



2. Familia Borges, 1914.
De izquierda a derecha:
Norah (hermana), Georgie,
Leonor Acevedo (madre),
y Jorge Guillermo (padre).

Con la ayuda de su padre, Jorge Guillermo Borges, *Georgie* bucearía “con alacridad e impaciencia”²⁸ en el idealismo filosófico y en el exotismo del mundo árabe. A través de largas explicaciones acerca de la paradoja de Zenón, con la ayuda de un tablero de ajedrez, por medio de insinuaciones acerca del idealismo filosófico y su concepto de realidad, tomando como ejemplo la imagen objetiva de una naranja, y bajo el punto de vista de las teorías de Platón sobre los arquetipos puros, asentaría la fuerte influencia de las explicaciones filosóficas de su progenitor²⁹, experiencia que proclamaría de manera consciente en 1970 en su *Autobiografía*:

²⁸ Jorge Luis Borges: “¿Recuerda usted quién le enseñó las primeras letras?” en *Textos recobrados. 1931... op. cit.* p. 18.

²⁹ Edwin Williamson (*Borges. Una vida*, Buenos Aires, Seix Barral, 2006, p. 70) registra esta experiencia de infancia, también J. L. Borges (*Autobiografía*, Buenos Aires, El Ateneo, 1999, p. 20) alude a su importancia vital, y sin duda, las primeras líneas de su cuento “There are more things” de 1974, conllevan una ficcionalización de la misma secuencia: “Una de las naranjas del

Como lector tenía dos intereses. En primer lugar, libros sobre metafísica y psicología (Berkeley, Hume, Royce William James). En segundo lugar, literatura y libros sobre el Oriente (Lane, Burton y Payne)³⁰.

Y al hallazgo de estas corrientes filosóficas sumó el gusto por la lírica, un descubrimiento decisivo con el que aprendió a reproducir la capacidad memorística de su antecesor, que recitaba a toda hora versos, entre otros, de Edward Marlborough Fitzgerald (1809-1883)³¹. Esta aproximación que había comenzado como una afinidad poética, terminaría por materializar el misterioso Oriente arábigo en los intereses literarios de Jorge Guillermo Borges, ya que llevó a cabo por esos años una traducción al español de la colección de poemas de Omar Khayyam, *Rubaiyyat*, desde la versión de Fitzgerald³². Posteriormente, y como un hecho anclado en la memoria de *Georgie*³³, Jorge Guillermo Borges continuó su fervor por el arabismo leyendo a algunos de los distintos traductores de *Las mil y una noches*³⁴, al punto de elaborar un libro de historias orientales bajo la inspiración de esta obra, el cual pasado un tiempo terminó por destruir.

postre fue su instrumento para iniciarme en el idealismo de Berkeley; el tablero de ajedrez le bastó para las paradojas eleáticas" (O. C., III, 33).

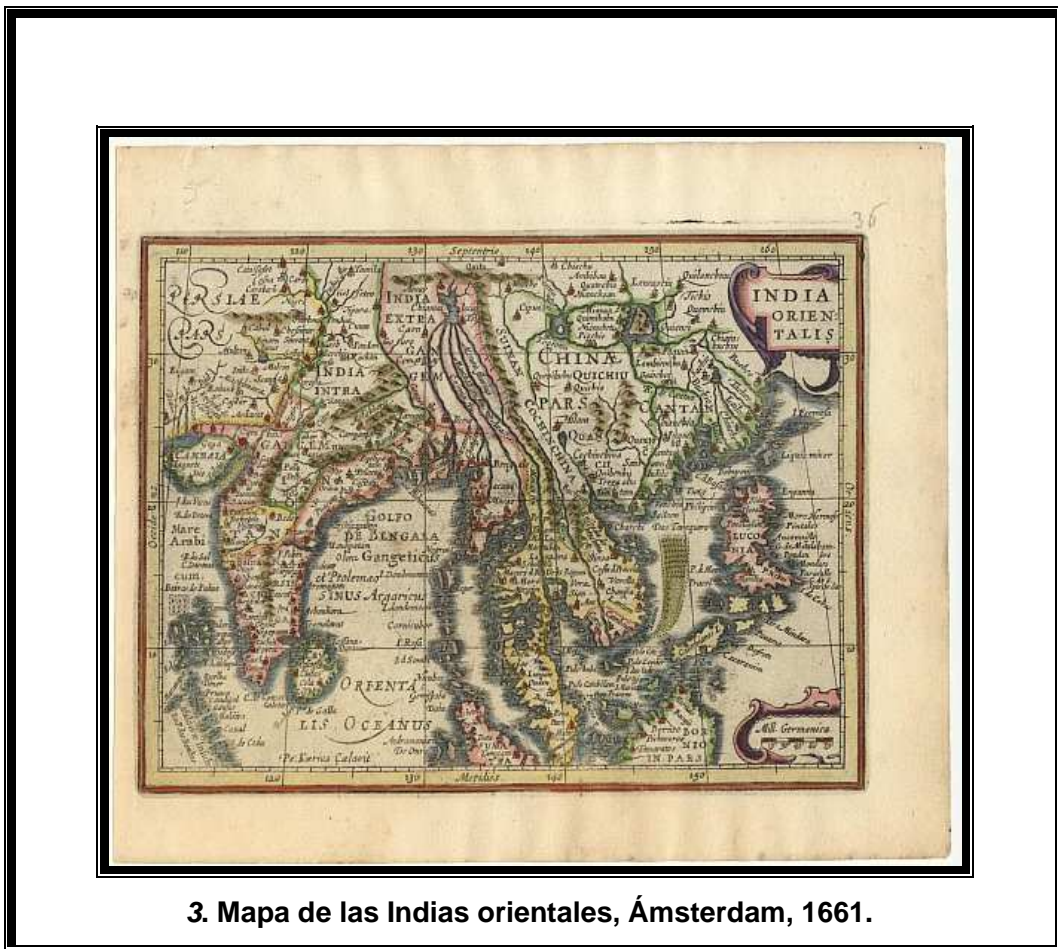
³⁰Jorge Guillermo Borges era abogado pero se confesaba aburrido por esta profesión, y ya desde la infancia de su hijo se dedicaba a enseñar inglés en el Instituto de Lenguas Vivas de Buenos Aires, tarea para la cual solía usar varios manuales de psicología y filosofía. Ver a este respecto J. L. Borges: *Autobiografía... op. cit.* p. 15.

³¹ Este importante académico y poeta inglés ha sido reconocido principalmente por sus estudios acerca de la literatura española y por su inmersión en la cultura persa. Fruto de su vertiente orientalista es su traducción de la obra más importante de Omar Khayyam, *Rubaiyyat*. Se puede revisar su biografía escrita por Thomas Wright: *The life of Edward Fitzgerald*, London, Kessinger Publishing, 2006.

³² Omar Khayyam (1048-1131) ha sido reconocido en Occidente sobre todo por esta obra, *Rubaiyyat*, un conjunto de unos mil poemas escritos en lengua persa, en los que se mezclan los elementos árabes y el misticismo zoroastriano y sufí, así como se aprecian ecos de los conocimientos científicos que poseía este poeta, notable matemático y astrónomo (Mehdi Aminrazavi: *The Wine of Wisdom: The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam*, Oxford, Oneworld, 2005, pp. 49-75 y 134-153). La traducción de este poemario que llevó a cabo Fitzgerald se publicó en 1859 y llegó a alcanzar una gran popularidad, a pesar de tratarse de una versión bastante libre, en la que el autor introdujo muchos elementos del romanticismo literario que profesaba. Tanto J. L. Borges: *Autobiografía... op. cit.* p. 27 como Alicia Jurado: *Genio y... op. cit.* p. 33, comentan el interés que causó esta bibliografía en la familia borgeana. Con los años, el autor de *Ficciones* lograría materializar este seguimiento en ensayos como "El enigma de Edward Fitzgerald" publicado en 1952 en *Otras Inquisiciones* (O. C., II, 66-68) o el poema "Rubaiyat" que aparecería en *Elogio de la sombra* en 1969 (O. C., II, 371).

³³ Que fue recordado (Jorge Luis Borges: *Autobiografía... op. cit.* p. 29) a través de los años.

³⁴ Se trataría de las traducciones inglesas más difundidas de la época, las de Edward William Lane (1801-1876), John Payne (1842-1916) y Richard Burton (1821-1890), tal como declaró



3. Mapa de las Indias orientales, Ámsterdam, 1661.

Pero, sin duda, fue el descubrimiento de los paisajes de la biblioteca familiar lo que definió muchos de los rasgos fundamentales de su búsqueda literaria, tal como expresa, en una declaración ya famosa, de 1970: “si tuviera que señalar el hecho capital de mi vida, diría la biblioteca de mi padre. En realidad, creo no haber salido nunca de esa biblioteca”³⁵. Ya que, gracias al acuerdo sostenido con su progenitor de poseer un acceso ilimitado a los libros de la casa, pudo aventurarse en la lectura de tierras extrañas a través de textos sobre “India,

Borges en su *Autobiografía...* *op. cit.* p. 15. La importancia de algunas de estas traducciones ha sido señalada, entre otros, por Edward E. Said: *Orientalismo...* *op. cit.* pp. 37-38.

³⁵ Jorge Luis Borges: *Autobiografía...* *op. cit.* p. 24. En 1930, en el prólogo a su libro *Evaristo Carriego* describe esta colección bibliográfica paterna como “una biblioteca de ilimitados libros ingleses” (O. C., I, 103).

África, China, y Arabia”³⁶, bajo la mirada paciente de su abuela, Fanny Haslam, que seleccionaría para él una lista de escritores y viajeros ingleses derivados de la fiebre orientalista europea de los siglos XVIII y XIX, tendencia que habían impulsado los colonialismos de Inglaterra y Francia durante la Ilustración. Fanny pertenecía a una familia protestante de Northumbria y Lancashire, y acostumbraba a leer la Biblia del rey James a toda su familia³⁷, de manera que, entre las citas de esa lectura religiosa y con un “leccionario”³⁸ de autores predominantemente británicos, enseñó a leer en inglés a *Georgie*. No es de extrañar que el crítico Edwin Williamson, en su biografía acerca del autor argentino, exponga al hilo de este hecho que Fanny Haslam “despertó en él el amor perdurable por la prosa inglesa”³⁹, asumiendo de esta forma la importancia de la bibliografía y simbología de infancia que acompañarían a Jorge Luis Borges a lo largo de su intenso proyecto literario.

³⁶ Edwin Williamson: *Borges... op. cit.* p. 63.

³⁷ Edwin Williamson: *Borges... op. cit.* p. 57. Frances (Fanny) Haslam, era una mujer profundamente religiosa, entre cuyos ancestros, se encontraba un famoso pastor, Reverendo William Haslam, un antropólogo, e incluso, una conocida escritora de novelas victorianas. La abuela de *Georgie* poseía por tanto una familia con una fuerte tendencia hacia la literatura, su padre había sido escritor, y la religión, lo que hizo de ella una mujer muy culta, conocedora de textos religiosos y de buena parte de la literatura inglesa del siglo XVIII y XIX, una imagen que Borges rememoraría en *Los conjurados* de 1985, en la prosa poética “Alguien sueña” (O. C., III, 467), donde la presencia de Fanny es evocada por la lectura de “su Biblia y su Dickens”. Se pueden ver más datos de este familiar en Martín Hadis: *Literatos y excéntricos. Los ancestros ingleses de Jorge Luis Borges*, Buenos Aires, Sudamericana, 2006, pp. 29-31 y 339-371.

³⁸ Este término es definido por Edwin Williamson: *Borges... op. cit.* p. 56. como una selección de cuentos, y por Alicia Jurado: *Genio... op. cit.* p. 35, como “una palabra que seguramente unía las ideas de diccionario y lección”.

³⁹ Edwin Williamson: *Borges... op. cit.* p. 57.



4. Fanny Haslam, 1871.

Los autores que habitaron el “leccionario”, y esa primera pasión lectora, pueden ser agrupados bajo dos perspectivas: un primer grupo lo conformarían algunos escritores claramente atraídos por el exotismo de Oriente e influenciados por el arabismo, entre los que destacan, Alejandro Dumas (1802-1870), Thomas Moore (1779-1852), Walter Scott (1771-1832), Edgar Allan Poe (1809-1849) y R. L. Stevenson (1850-1894), y una segunda vertiente de escritores, viajeros y funcionarios, cuya obra denota sus vivencias y conocimientos del mundo cultural de la India a través de la acción política y social de la Inglaterra de la *Compañía de las Indias orientales*⁴⁰, como es el caso de Richard Burton (1821-1890),

⁴⁰ Gran Bretaña comenzó a dominar el Mediterráneo desde finales del siglo XVI, haciendo a un lado la ocupación holandesa, portuguesa y española, que habitaba la zona desde el siglo XV, y estableciendo en Bengala la *Compañía de las Indias Orientales*, una corporación de inversores ingleses que se dedicó a comercializar productos orientales en Europa. A los intereses económicos se sumó una fuerte intención de dominación geopolítica del continente asiático, que fue acompañada de un número considerable de eruditos, viajeros y escritores que definieron esos territorios mediante sus obras. Ya en los siglos XVIII y XIX esta tendencia estaba institucionalizada, y son numerosas las ocasiones en las que los funcionarios de la Corona inglesa

Frederick Marryat (1792-1848), Rudyard Kipling (1865-1936) y sir Edwin Arnold (1832-1904)⁴¹. Aunque el primer grupo de escritores, esto es, Alejandro Dumas, Scott, Poe, Moore y Stevenson utilizaron bibliografías que partían de las premisas orientalistas de la Inglaterra y la Francia colonizadoras, reinterpretaron Oriente en viajes y experiencias propias con una actitud más desenfocada de los intereses geopolíticos del momento⁴². Desde esta perspectiva desarrollaron en sus obras un gusto por el orientalismo, cuya impronta pasó a formar parte de sus relatos de viajes y aventuras. Con *Las mil y una noches* como modelo favorecieron una notable difusión de lo oriental en Europa, acompañando una efusividad erudita

contribuyen al estudio o la difusión literaria de las culturas colonizadas, a la vez que participan de la administración pública y de la lucha armada. Ver John Keay: *The Honourable Company - A History of the English East India Company*, London, HarperCollins, 1991.

⁴¹ Jorge Luis Borges en su *Autobiografía...* op. cit. p. 25 corrobora la nómina de estos autores y explica que muchos de ellos los leyó primero en inglés y luego en español, como fue sorpresivamente también el caso de *El Quijote*. Casi todos los biógrafos borgeanos coinciden en esta enumeración de autoridades: Edwin Williamson: *Borges...* op. cit. pp. 56-57, Alicia Jurado: *Genio y figura...* op. cit. p. 37, Horacio Salas: *Borges. Una biografía*, Buenos Aires, Planeta, 1999, p. 35-36, James Woodall: *la vida de Jorge Luis Borges*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 54, y Alejandro Vaccaro: *Georgie...* op. cit. p. 54. Sin embargo, la crítica que se acerca a las bibliografías de la infancia borgeana suele desestimar algunos autores de influencia orientalista, capitales en su literatura, como es el caso de Burton o Arnold.

⁴² Esta explicación coincide, en cierto modo, con la dada por Edward Said (*Orientalismo...* op. cit. pp. 218-233) al señalar que el autor escocés Walter Scott sintió una profunda admiración por las cruzadas, lo cual le llevó a escribir varias obras de tema oriental, especialmente *Tales of The Crusaders (Los relatos de Los Cruzados)* de la que forman parte los cuentos *The Betrothed (La Prometida)* y *The Talisman (El Talismán)* publicados en 1825 (Nueva York, William Van Norden), donde la tendencia orientalista es revitalizadora del archivo erudito, efecto que consigue mediante el uso del relato de viaje y aventura, no sin dejarse caer, por ello, en una actitud de posesión material de Oriente, como la erudición que favorecía la actitud del colonialismo. Asimismo, Alejandro Dumas acopló la influencia de varios de los viajes que realizó por Arabia en su obra *Les mille et un fantômes (Los mil y un fantasmas)* donde en 1849 (Paris, Marescq et Cie.) a la manera de *Las mil y una noches* enlazó una serie de historias fantásticas de las que se proclama auténtico protagonista [*Los mil y un fantasmas*, Buenos Aires, EDAF, 2003 (de la versión española de A. Blanco Prieto, Barcelona, Biblioteca Arte y Letras, 1885)]. Thomas Moore, considerado el poeta de la nación irlandesa, recibió una notable influencia árabe a través de su amistad con Fitzgerald. En 1817 crea el poema narrativo *Lalla Rookh: an Oriental Romance* (Londres, Longman) donde mezcla elementos del islamismo con el escenario territorial de la India. Baste señalar de Edgar Allan Poe que en 1840 publica *Tales of the Grotesque and Arabesque* (Filadelfia, Lea & Blanchard) y, en 1845, *Las mil y una noches de Scherezade (The Thousand-and-Second Tale of Scheherazade, New York, Lady's Book)* relatos a los que, además de imponerse como protagonista, añade su visión macabra matando a la narradora de las deslumbrantes historias o al personaje que él mismo encarna. Por su parte, Robert Louis Stevenson, viajero y autor de imprescindibles historias fantásticas y de aventuras, publicó en 1882, quizás influenciado por la obra de Poe, *Las Nuevas Noches Árabes (New Arabian Nights, London, Chatto & Windus)*, una compilación de la obra a la que el autor añadió algunas historias propias. Estas literaturas fueron conocidas por Borges, y en el caso de la versión de Stevenson fue recomendada en su *Biblioteca Personal* de 1984 (O. C., IV, 505).

que Edward Said ha definido como una auténtica “epidemia orientalia” que siguió proclamando a Oriente como sinónimo de “exótico, misterioso, profundo y seminal”⁴³, y que dejó en un segundo plano, más o menos directamente, el marco bíblico que se había dado a los escritos acerca del mundo asiático⁴⁴ hasta la fecha.

La fascinación por ese universo oriental misterioso fue recibida y asimilada por *Georgie* que descubría por entonces con pavor *El hombre de la máscara de hierro* de Alejandro Dumas⁴⁵, historia que intercalaba con la lectura del poema *Lalla Rock*, de Thomas Moore sobre el profeta de Khorassan⁴⁶, que “tenía la cara velada para ocultar su repugnante lepra”⁴⁷. La temerosa curiosidad que le provocaba al niño Borges el sabor de estas lecturas acabaría por despertar su inquietud hacia el libro que inspiraba tantas narraciones occidentales, esto es, *Las mil y una noches*. Para la lectura en solitario de esta obra eligió la clandestinidad y la traducción de Richard Burton, de la que pasadas cuatro décadas, comenta:

La obra de Burton –plagada de lo que entonces se consideraban obscenidades- me fue prohibida, y tuve que leerla a escondidas en la azotea. Pero en ese momento estaba tan emocionado por la magia del libro que no percibí en absoluto las partes censurables⁴⁸.

⁴³ Edward Said: *Orientalismo...* op. cit. p. 83.

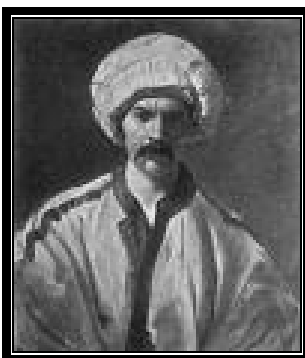
⁴⁴ *Ibíd.* p. 82.

⁴⁵ Edwin Williamson: *Borges...* op. cit. p. 64.

⁴⁶ Se trata de Thomas Moore: *Lalla Rookh: an Oriental Romance*, London, Logman, 1817.

⁴⁷ Edwin Williamson: *Borges...* op. cit. p. 64.

⁴⁸ Jorge Luis Borges: *Autobiografía...* op. cit. p. 25-26.



5. Capitán sir Richard F. Burton



6. Richard Burton: *The Book of a Thousand Nights and a Night*, Londres, Kama Shastra Society, 1885.

Este libro sumergió al curioso argentino por primera vez en el orientalismo inglés de erudición arábigo india, ya que Richard Burton (1821-1890) fue cónsul británico en Asia y África, y aliado de la *Compañía de las Indias Orientales*⁴⁹ mientras traducía *Las mil y una noches* y el libro hindú *Kama Sutra*⁵⁰, motivo por el que Borges comentará después el audaz sensualismo de la traducción burtoniana de *Las mil y una noches*, que había incorporado elementos de la

⁴⁹ Los cargos que desempeñó oscilaron entre oficial del Decimoctavo Regimiento de la Infantería Nativa de Bombay, hasta jefe de expedición del Ejército de *La Compañía de las Indias Orientales*, asistente diplomático y cónsul de la Corona inglesa. Para la biografía ver Mary Lovell: *Rage to Live: A Biography of Richard & Isabel Burton*, New York, W. W. Norton & Company Inc., 1998, y Edward Rice: *Captain Sir Richard Francis Burton: The Secret Agent Who Made the Pilgrimage to Mecca, Discovered the Kama Sutra, and Brought the Arabian Nights to the West*, New York, Charles Scribner's Sons, 1990. En castellano Edward Rice: *Richard F. Burton*, Madrid, Siruela, 2003.

⁵⁰ Richard Francis Burton (Trad.): *The Kama Sutra of Vatsayayana*, Londres y Benarés, Kama Shastra Society, 1883, y *The Book of a Thousand Nights and a Night*, Londres y Benarés, Kama Shastra Society, 1885.

sexualidad propios de la cultura hindú en sus visiones de estos cuentos orientales⁵¹. No cabe duda de que la asombrosa vida y obra de Burton conmovieron a *Georgie*, cuyo pensamiento mantuvo siempre presente la frescura transgresora de la traducción burtoniana. Este seguimiento se explicita en 1936, cuando el autor argentino elabora su conocido ensayo acerca de las versiones de esta obra (O. C., I, 397), en el cual aborda directamente la interpretación hedonista del capitán Burton. Ayudándose de un recorrido entusiasmado por la aventurera vida del orientalista inglés, justifica el sensualismo de la traducción, que según él buscaba divertir y escandalizar a los lectores de la sociedad inglesa del siglo XIX sin expurgar las notas más censurables y aportando una visión novedosa de un libro que ya era bastante famoso⁵², lo cual habría provocado no pocas reacciones entre el puritanismo de algunos sectores orientalistas de la Corona británica⁵³. Unos años después, hacia 1939, en “Historia de los dos reyes y los dos laberintos” (O. C., IV, 437)⁵⁴, y para sus colaboraciones en la revista *El Hogar*, expresa transcribir como reseña una nota que atribuye al Burton traductor de *Las mil y una noches*, en la cual se recrea la idea de que el universo es un laberinto más intrincado que cualquiera construido por el hombre. Este pasaje será recuperado por la literatura borgeana como ardid literario al convertirse en una nota del cuento “Abenjacán el bojarí, muerto en su laberinto” de 1949, donde

⁵¹ En este tema es contundente el ensayo acerca de la pederastia que publicó como epílogo a *Las mil y una noches*, un texto corto y repleto de imágenes obscenas y controvertidas, que aclaran el estilo que buscaba el autor, marcado por su conocimiento de los aspectos más impúdicos de las sociedades, desde una mirada instruida, proveniente de una familia de la burguesía inglesa, pero acostumbrada a la inmigración y la vida nómada en diversas ciudades del Mediterráneo. Un estilo vital que lo llevaría a relacionarse con el rechazo, e incluso a buscarlo, en aquellos ambientes más recatados de la cultura europea, intentando siempre ironizar y polemizar con los valores occidentales (Véase Richard Burton: *Epílogo a las Mil y una noches*, Barcelona, Alertes, 1989).

⁵² Pues cuando aparece la publicación burtoniana en 1885, ya existían las famosas traducciones del francés Jean Antoine Galland y de Eduard Lane, así como un gran cúmulo de referencias literarias que habían seguido estas traducciones, como es el caso de Edgar Allan Poe o Stevenson.

⁵³ Cabe recordar que Burton decidió crear un sello editorial propio con la intención de que sus textos no dejaran de difundirse, la conocida Kama Shashtra Society, que fue un modo muy original y exitoso de publicar el tipo de obras que constituían un exceso para las instituciones británicas (Richard Burton: *Epílogo a las Mil y una noches... op. cit.* p. 17), las mismas que, paradójicamente, costeaban sus expediciones geográficas y sus cargos oficiales en Oriente, a través de *La Compañía de las Indias Orientales* (Edward Rice: *Richard F. Burton... op. cit.* pp. 45-61).

⁵⁴ J. Luis Borges: “Historia de los dos reyes y los dos laberintos” (16 de junio, 1939) en *Borges en el Hogar. 1935-1958*, Buenos Aires, Emecé, 2000, p. 157.

el mismo texto aparece como discurso de uno de los personajes del relato (O. C., I, 607). Y es que si hay un semblante que intuitivamente incorpora Borges de sir Richard Burton, es el del viajero incansable, el erudito y políglota, valiente y transgresor, que fue capaz de vivir en los márgenes de su propia cultura occidental con la intención de abarcar los tesoros del Oriente. Esta tendencia, comentada por algunos estudiosos, como un rasgo de la literatura burtoniana⁵⁵, será resaltada por numerosos cuentos y ensayos borgeanos, que otorgan al viajero inglés la posesión de secretos, hallazgos maravillosos y laberínticos, revelados por sus trepidantes viajes. Tal es el caso de “El Aleph” de 1945 (O. C., I, 627), que subraya la historia burtoniana de peregrinaciones a la India y a la Meca⁵⁶, a través de la que se le atribuye un enigmático texto que habría dejado en su paso por Brasil como cónsul de Inglaterra, el cual narraría algunas experiencias místicas y fantásticas de esa vida de peregrinación, que apoyan el sustento misterioso y oculto de la trama borgeana.

Frente a la libertad viajera de Burton, que logró conjugar sus cargos diplomáticos con cierta irreverencia literaria en contraposición a los usos puritanos de la Corona inglesa, surge una amalgama de escritores y oficiales fieles a los ideales de *La Compañía de la Indias Orientales*, que muchas veces abarcaron serias responsabilidades políticas en la colonia, como es el caso de Frederick Marryat⁵⁷, de los cuales Rudyard Kipling constituye el máximo exponente literario, creador de una obra de gran calidad y resonancia

⁵⁵ María Condor: “Prólogo” en Richard Burton: *La Casida*, Madrid, Hiperión, 1999, pp.9-25 y Alberto Cardín: “Prólogo” en Richard Burton: *Epílogo a las.... op. cit.* p. 11.

⁵⁶ Esta figura de peregrino había entusiasmado a Borges desde 1934, cuando estaba en plena construcción de su libro *Historia universal de la infamia* publicado en 1935. Concretamente, en su cuento “El espejo de tinta” (O. C., I, 343), analiza las expediciones burtonianas en África, gracias a las que el viajero inglés había descubierto espacios vírgenes que inundaron de noticias legendarias las mentes europeas, y de las cuales Borges expresa rescatar los detalles relativos a las prácticas misteriosas y mágicas aparecidas en el libro *The Lake Regions of Equatorial Africa* que Burton publicó en 1860, y en el que describía su dura e intrigante búsqueda de las fuentes del Nilo. Se pueden recorrer los detalles de la peregrinación a la Meca y de las expediciones por África en Edward Rice: *Richard F. Burton... op. cit.* pp. 219-266 y 319-365.

⁵⁷ Frederick Marryat hizo conocer sus historias de aventuras gracias a los muchos acontecimientos que ligaron su hazaña literaria a los intereses políticos, económicos y religiosos de la Europa que ocupaba la India y Egipto desde el siglo XVI. Como marino sirvió a la armada británica tanto en Oriente como en Occidente, y cumplió con sus misiones ante la *Compañía de las Indias Orientales* en la India, viaje que le inspiró su obra *Newton Forster or the Merchant Service* de 1832 (F. Marryat: *Aventuras de Newton Forster*, Madrid, Abraxas, 2003).

internacional, y sir Edwin Arnold, el más claro difusor de la corriente orientalista occidental basada en la devoción; autor de una obra variada, a veces muy criticada, pero indispensable a la hora de abarcar los transmisores del budismo de divulgación en Occidente en el siglo XIX.

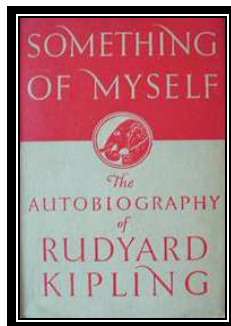
Rudyard Kipling, a pesar de haber nacido en la India y gracias a su defensa del colonialismo británico en ese país, se convirtió en *El poeta del Imperio*, lo cual le proporcionó una larga lista de honores, y no pocas opiniones en contra⁵⁸. Borges, a lo largo de los años, y desde sus primeras lecturas de infancia, intensificará su predilección por Kipling con numerosas alusiones a su obra y con arriesgados comentarios referidos al autor, quien le servirá como metáfora literaria de dominación del oficio de la escritura y ejemplo de la creación de una gran literatura nacional a través del cosmopolitismo. En efecto, Kipling constituye para la literatura borgeana un símbolo y un modelo, abarcador intelectual del espacio incognoscible de la geografía de la India y puente de profundización en su orientalismo. Hacia 1937 publica un ensayo acerca de este escritor que titula “Kipling y su autobiografía” (O. C., IV, 270)⁵⁹, en el que resalta el carácter solitario y distante del angloindio a la hora de narrar la historia de su propia vida, *Something of Myself*, publicada, de manera póstuma, ese mismo año⁶⁰. En el comentario acerca de este libro el escritor argentino presta especial atención a los capítulos dedicados a narrar la infancia de Kipling y a la fuerte defensa del imperialismo inglés que recorre la obra. Sorprende de dichos primeros capítulos de historia autobiográfica, que Kipling se detenga en una vida plagada de sensuales aromas y colores, una niñez que descubrió la cultura india junto a una institutriz de origen portugués, una hermana que acompañaba

⁵⁸ De padres ingleses, pero nacido en Bombay, el autor de *El libro de la selva* (1894) incorporó a su literatura una amplia variedad de motivos indios. Sus colecciones de cuentos cortos, su poesía y su producción literaria para niños, contienen una importante búsqueda espiritual y una gran libertad imaginativa basada en su conocimiento de las costumbres hindúes y en su actividad en la masonería. Se pueden ver los estudios preliminares de Harold Bloom: *Rudyard Kipling*, New York, Chelsea House, 1987 y Catalina Martínez y Alberto Manuel: *Rudyard Kipling*, Barcelona, El Acanalado, 2008, que aportan datos generales de esta personalidad.

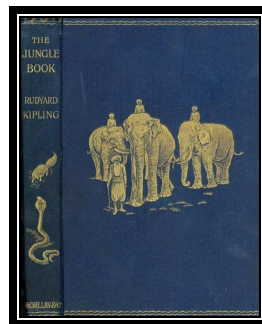
⁵⁹ Jorge Luis Borges: “Kipling y su autobiografía” en *El Hogar* (1937) año 33, num. 1432, p. 9.

⁶⁰ Rudyard Kipling: *Something of Myself: For My Friends Known and Unknown*, UK, Penguin Classics, 1999. Se citará de la versión electrónica: <http://gutenberg.net.au/ebooks04/0400691.txt> [5/11/09].

dulcemente sus juegos y lecturas, y un interesante grupo de personajes indios que rondaban su casa. El contraste de este escenario idílico es aportado a través de los animales más despiadados y salvajes de la jungla y de la mitología india, en especial el leopardo y el león, como imágenes que componían la doble faz de fascinación y crueldad que experimentaba con sus primeras imaginaciones y lecturas de infancia en la India⁶¹. Estremecimiento imaginativo que *Georgie* adoptaría de su primerizo acercamiento a la literatura de países exóticos, entre los que la India, por medio de *El libro de la Jungla*, se aposentó como una costumbre literaria que entrevería como un paisaje más certero que la realidad de su ciudad natal. La infancia de Kipling logra así dialogar con la de Borges, pues ambos procedían de familias inglesas atravesadas por la historia de las colonias europeas, ambos fueron criados en un ambiente culto y literario, con una institutriz de Europa y junto a una hermana, muy cariñosa compañera de juegos. También ambos sellaron en sus jóvenes mentes el imaginario oriental, el uno a través de una larga experiencia en la India, y el otro, por medio de una vida bibliófila de infancia.



7. Primera edición, 1937.



8. Primera edición, 1894

⁶¹ *Ibíd.* Capítulo I. Llama la atención también que el autor se refiera a la Torre del Silencio de Bombay como un lugar cercano a su residencia, un Templo de la cultura persa-hindú (parsi) en el que se acostumbra a dejar los cadáveres para que sean devorados por los buitres, lo que explicaría que el pequeño Kipling hubiera encontrado en su jardín la mano de un niño, desagradable visión que su madre intentó, sin éxito, que olvidara. La historia es de destacar porque Borges trabajará los símbolos parsi en un cuento de 1935, “El acercamiento a Almotásim”, donde además se declara la influencia de Rudyard Kipling (O. C., I, 414-418). Para un estudio profundo de estas connotaciones se puede ver mi artículo: ‘Jorge Luis Borges y las culturas de la India. Símbolos orientalistas en “El acercamiento a Almotásim” ‘ en *Revista Iberoamericana* (2010), núm. 232-233.

Como declara Kipling en su biografía, estas consideraciones y contextos de la vida de un niño marcan su historia (“Give me the first six years of a child's life and you can have the rest”⁶²), y no cabe duda de que así fue en el caso borgeano, donde las imágenes de *El libro de la selva*, y en especial, los tigres, atraparon su curiosidad para siempre. Prueba de ello es la evocación constante que hará del talante que posee el felino en este libro de Kipling, como puede observarse en el texto poético “Mi último tigre”, publicado en *Atlas* en 1984, en el que comparte la “evidente y aterrada felicidad” de haber acariciado un tigre “de carne y hueso”, que lo hace regresar a su “primer tigre”, el kipliniano de la infancia:

En mi vida siempre hubo tigres. Tan entretrejida está la lectura con los otros hábitos de mis días que verdaderamente no sé si mi primer tigre fue el tigre de un grabado o aquel, ya muerto, cuyo terco ir y venir por la jaula yo seguía como hechizado del otro lado de los barrotes de hierro⁶³. A mi padre le gustaban las enciclopedias; yo las juzgaba, estoy seguro, por las imágenes de tigres que me ofrecían.

[...]

Cuando leí, de niño, los *Jungle Books*, no dejó de apenarme que Shere Kahn fuera el villano de la fábula, no el amigo del héroe. Querría recordar, y no puedo, un sinuoso tigre trazado por el pincel de un chino, que no había visto nunca un tigre, pero que sin duda había visto el arquetipo del tigre. Ese tigre platónico puede buscarse en el libro de Anita Berry, *Art for Children* (O. C., III, 424).

Como puede observarse en estas interesantes declaraciones, a Borges le desgarró la majestuosidad del tigre kipliniano, y lo extrapoló a otras tantas imágenes literarias, especialmente, bajo la inquietud que le provocaba el hecho de que el felino “fuera el enemigo del héroe”, una sentencia que también evoca en su libro *La memoria de Shakespeare*, en el cuento “Tigres azules” de 1977, donde proclama abiertamente: “a lo largo del tiempo, ese curioso amor no me

⁶² Rudyard Kipling: *Something of Myself*. Cap. I. <http://gutenberg.net.au/ebooks04/0400691.txt> [5/11/09]

⁶³ Borges le pedía a su madre visitar constantemente el zoológico de Buenos Aires, cercano a su residencia, para observar durante horas el tigre de Bengala. Alicia Jurado: *Genio y...* op. cit. p. 36, Edwin Williamson: *Borges...* op. cit. pp. 61-62, Horacio Salas: *Borges. Una...* op. cit. p. 38.

abandonó” (O. C., III, 379), dejando constancia así de su fascinación infantil⁶⁴ por este animal.



Por otra parte, en “Kipling y su autobiografía”, Borges sostiene que la defensa kipliniana del imperialismo inglés en la India le valió la figura del gran escritor injustamente leído por los sectores antiimperialistas, idea que ya había sido presentada hacia 1936 al publicar un pequeño artículo de opinión, quizás el primero sobre R. Kipling, en el diario *Crítica* y con motivo de la muerte de este escritor anglo indio⁶⁵. Consciente de que compartía con el autor una cultura británica, con la que, debido a las relaciones comerciales, también se enfrentaría Argentina en los años treinta, la lectura despectiva e injusta en torno a la obra de Kipling es desacreditada por el ensayo borgeano de 1937 mediante el argumento de que el esplendor del escritor indio está en su dominio de la expresión literaria, mientras que su acervo imperialista es meramente circunstancial: “La obra de Kipling es infinitamente más compleja que las tesis que ilustra [...] En su vida no hubo pasión como la pasión de la técnica” (O. C., IV, 270)⁶⁶. De esta manera, destaca, por primera vez, el virtuosismo de la obra de Kipling, rescatando su

⁶⁴ La imagen aparece también conscientemente en “El oro de los tigres”, poema que da título a su libro de 1972, en el que “el tigre de la infancia” da paso “al tigre de la madurez” cuya paradójica ceguera permite la visión del color amarillento y dorado de estos felinos (O. C., II, 515).

⁶⁵ Jorge Luis Borges: “Borges opina sobre R. Kipling” en *Crítica* (1936) XXIII, Núm. 7822. Posteriormente el texto se reproduce en *Textos recobrados. 1931-1955*. Buenos Aires, Emecé, pp. 138-139.

⁶⁶ Jorge Luis Borges: “Kipling y su autobiografía” en *El Hogar* (1937) año 33, Núm. 1432, p. 9.

cualidad de brillante técnico de la escritura frente a su confusa postura política y social, idea que será continuada en sus reseñas de la obra de Edward Shanks, *Rudyard Kipling. A study in literature and political ideas*⁶⁷ de 1941 y del libro del orientalista Sir George MacMunn *Rudyard Kipling: Craftsman* (O. C., IV, 310)⁶⁸. En estos textos se inaugura la fijeza borgeana en los aspectos analizados por los estudios críticos a propósito de la literatura kipliniana, los que verá como un intento fallido por explicar el dominio literario de ese autor. Esta perspectiva será retomada en 1984 cuando elabora su libro *Biblioteca Personal*, en el cual recomienda a los lectores el acercamiento al “autor inglés que escribía con todo el diccionario”⁶⁹ refiriéndose a Kipling. En definitiva, a Borges le fascinó la figura kipliniana que lograba conjugar sus raíces indias y sus conocimientos del hindi con su tarea de prócer literario, abarcando y difundiendo el vago Indostán en las mentes occidentales, y recreando en este logro cosmopolita y sincrético una gran literatura nacional y universal: “en alguna página de Kipling tiene que estar el villorrio de mi aventura, ya que en ellas está toda la India, y de algún modo todo el orbe”⁷⁰. Por ello, la difusión kipliniana del Oriente lejano representa una fuente crucial del orientalismo borgeano, pues el tono literario de las descripciones de las obras de Kipling no oculta la radiografía precisa de las costumbres religiosas y sociales del pueblo indio en el que se sentía orgulloso de haber nacido⁷¹. Esta influencia puede verse en varias entrevistas que se le hicieron al autor argentino durante su viaje a Oriente en compañía de María Kodama en 1979, en las cuales reitera a Kipling entre sus referentes en el conocimiento de la India: “A Kipling lo

⁶⁷ Jorge Luis Borges: “Edward Shanks: *Rudyard Kipling. A study in literature and political ideas*” en *Sur* (1941) año 10, n. 78, pp. 83-84. Ver Edward Shanks: *Rudyard Kipling. A study in literature and political ideas*, WI, USA, Macmillan, 1940.

⁶⁸ Jorge Luis Borges: “*Rudyard Kipling: Craftsman*, de Sir George MacMunn” en *El Hogar* (1937) año 33, n. 1453, p. 76.

⁶⁹ Jorge Luis Borges: *Biblioteca Personal*, Buenos Aires, Alianza, 1994, p. 85.

⁷⁰ J. L. Borges: “Tigres azules” en *La memoria de Shakespeare* (O. C., III, 380).

⁷¹ En 1984, y a respecto de esta naturaleza kipliniana, Borges (y Osvaldo Ferrari: *En diálogo, Tomo I*, Buenos Aires, Sudamericana, 1985, p. 258) confiesa: “Kipling supo hindi antes de saber inglés. En un poema él se refiere al habla pagana y es el hindi. [...] Tiene un cuento que fue pensado en hindi y luego traducido al inglés, según me dijo un amigo *sikh* que lo leyó conmigo. De modo que él siempre se sintió vinculado a la India”, ideas que repite en su *Antología Personal* también de 1984, donde recalca la versatilidad del autor angloindio para pensar en ambas lenguas (O. C., IV, 496-497).

leo desde chico, pero cada vez que lo releo me surge una nueva emoción”⁷², consolidándolo asimismo como una de sus lecturas orientalistas descubiertas en la infancia.

Desde un ángulo y una intensidad incomparables al caso de Kipling, pero con significativa importancia para el avance del orientalismo en la obra borgeana, *Georgie* descubrió a la edad de siete años el famoso poema de sir Edwin Arnold, *The light of Asia*, una biografía del Buda, pseudo erudita⁷³, que el autor declaró haber leído en reiteradas ocasiones y que definió como uno de sus descubrimientos de primera juventud: “yo leí ese poema [...] hacia 1906”⁷⁴. Con el pasar del tiempo, el autor de *Qué es el budismo* se posiciona junto a las corrientes más críticas de la obra de Arnold, que lo consideran un texto literariamente menor, desajustado y poco atractivo, sin embargo, ese punto de vista no le impide reconocer insistentemente: “algunas de sus estrofas, leídas hace más de setenta años, las recuerdo aún hoy. Era una obra trivial, pero gracias a ella se despertó mi interés por el budismo”⁷⁵. Algunos de estos versos

⁷² Guillermo Casió: *Borges y Japón*, Buenos Aires, Eudeba, 1988, pp. 69 y 92.

⁷³ El largo poema sobre la vida de Buda compuesto por sir Edwin Arnold (1832-1904), *Light of Asia*, en 1879 (Londres, Trubner) propició un interés por el budismo que se propagó rápidamente en las universidades de Inglaterra, y que, según algunos orientalistas, sirvió a cierto renacimiento budista en Sri Lanka (Peter Harvey: *El budismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2003, p. 343). Pero lo cierto es que esta obra, fuera de los círculos eruditos, logró un éxito de ventas que la posicionaron sobre algunas otras expresiones orientalistas de la época que habían conseguido una mayor precisión científica o literaria. Bajo la influencia y la amistad de Fitzgerald y Moore, el romanticismo y la épica son algunos de los rasgos estilísticos más llamativos del poema, compuesto por cinco mil trescientos versos blancos divididos en ocho libros o capítulos que con excesiva teatralidad, pero interesante ritmo, logran resumir la vida legendaria del príncipe Siddhartha, un monarca feliz que decide abandonar su palacio para acabar con el sufrimiento humano (Edwin Arnold: *La luz de Asia. Vida y Enseñanzas de Gautama. Príncipe indio y fundador del budismo*. Madrid, Miraguano, 2008).

Edwin Arnold poseía una buena formación orientalista y vivió durante algunos años en la India al ser nombrado director del Colegio Gubernamental de Deccan, en la ciudad de Poona, estancia que lo marcaría para siempre y que lo haría regresar a India tiempo después, convirtiéndose en un auténtico defensor de los mausoleos y lugares santos del budismo. Gracias a esta labor obtuvo grandes reconocimientos oficiales, y desarrolló una amplia relación con Japón. Su perfil en este caso no trasciende las lindes del funcionario dedicado a las labores de investigación, pero ante su éxito rotundo con *La luz de Asia* no tardaron en llegar críticas que lo desmerecían y que en ocasiones lo tachaban de anticristo (José Javier Fuente del Pilar: “La luz de Asia” (separata) en Edwin Arnold: *La luz de Asia... op. cit.* p. VI).

⁷⁴ Borges reitera el conocimiento de esta lectura en su viaje a Japón como una fuente de su orientalismo de infancia (Guillermo Casió: *Borges en Japón... op. cit.* p. 66) y en 1984 lo evoca en sus diálogos con Osvaldo Ferrari (*En diálogo. Tomo I, op. cit.* p. 135, y *Tomo II, op. cit.* p. 95) para comentar la fecha exacta de su lectura.

⁷⁵ Guillermo Casió: *Borges en Japón... op. cit.* p. 66.

de *La luz de Asia* serán evocados por Borges a lo largo de los años, explicitando ciertas ideas budistas que llamaron la atención del joven lector orientalista y que reaparecerían en sus ensayos acerca de budismo⁷⁶, y, de manera encubierta, en momentos muy significativos de su obra de ficción:

Bueno, yo llegué al budismo... era chico y leí un poema de un poeta inglés bastante mediocre, Sir Edwin Arnold, titulado *The light of Asia*, que era el Buda, y ahí él versifica —en versos más bien olvidables— la leyenda del Buda. Recuerdo los últimos versos, que dicen: “El rocío está en la hoja / levántate gran sol”, y luego, “La gota de rocío se pierde en el resplandeciente mar”; es decir, el alma individual se pierde en el todo. Yo leí ese poema —me costó algún esfuerzo— pero esas líneas — que habré leído hacia 1906— (*ríe*) me acompañan desde entonces.

[...]

Era una idea más o menos general de la leyenda de Buda, yo había oído la palabra “nirvana”, que es una palabra... no sé, tan rica, tan inagotable parece, ¿no? [...] Parece perfecta, no sé por qué⁷⁷.

En efecto, se aprecia que el autor establece una distancia estilística con el orientalista inglés que no le impide reconocer que fue una de sus noveles aproximaciones a la cultura del budismo. Y llama la atención, que en su vertiente más crítica coincida con las opiniones de autores ingleses que vieron en Arnold a un mal escritor, tal es el caso de Oscar Wilde, que en el momento de la publicación de *The light of Asia* ya era ciertamente reconocido a través de su trabajo como crítico y conferencista⁷⁸. Su opinión desmerecedora de Arnold es más que reveladora, porque sin lugar a dudas, el autor de *De Profundis* hizo un ejercicio de lectura, comprensión, contraste y materialización de algunos elementos orientales que incorporó a su obra de ficción, sobre todo, a su producción literaria para niños⁷⁹, afinidad que fue abordada por la mente lúcida y precoz de Jorge Luis Borges desde su infancia.

⁷⁶ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo*, Buenos Aires, Emecé, 1998, p. 46.

⁷⁷ Jorge Luis Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo, Tomo I... op. cit.* p. 95.

⁷⁸ José Javier Fuente del Pilar: “La luz de Asia” (separata) en Edwin Arnold: *La luz de Asia... op. cit.* p. VIII y José Javier Fuente del Pilar: “La luz de Asia” (separata) en Edwin Arnold: *La luz de Asia... op. cit.* p. VIII; Josephine M. Guy y Ian Small: *Oscar Wilde's Profession: Writing and the Culture Industry in the Late Nineteenth Century*, Oxford University Press, 2000, pp.14-45.

⁷⁹ Cabe anotar al respecto del orientalismo de Oscar Wilde (1854-1900) que éste conocía bien la bibliografía orientalista de la época, y que sin duda, amigo de la polémica y de las excentricidades, se había dejado influenciar por las noticias de los relatos de las aventuras de sir Richard Burton, que por medio de una expedición auspiciada por la Corona inglesa había

Al amparo de este hallazgo literario, y con apenas siete u ocho años, *Georgie* desarrolla sus primeros escritos, entre los cuales se ha de destacar su traducción de “El Príncipe Feliz” de Oscar Wilde que concluyó a la edad de nueve años⁸⁰. Esta sería su primera experiencia literaria publicada, y como traductor, fue avalado por un gran número de amigos de su padre que acudieron a felicitar a éste creyéndolo autor de la transcripción de su hijo⁸¹, lo cual, sin duda, representó una gran alegría para ambos, y probablemente un hecho capital para el Borges que comenzaba su carrera en las letras de juventud. También esta traducción constituyó una de sus fuentes del orientalismo de infancia, esta vez en la práctica de la escritura, y por tanto, con una instalación definitiva en su pensamiento. Pues el orientalismo de “El Príncipe Feliz” recorre directamente símbolos e imágenes de las mitologías de Egipto y elementos que recuerdan indirectamente a las mitologías de la India⁸², es decir, que si bien las sagas que se describen con

descubierto el enigmático territorio de *Las montañas de la luna*, y que bajo la influencia de estos viajes fue autor de las obras *First Footsteps in East Africa* (1856), *Lake Regions of Equatorial Africa* (1860), *Wanderings in West Africa* (1863), *Wit and Wisdom From West Africa* (1865). Por otra parte, los primeros cuentos importantes de Wilde aparecen unos años después de la publicación de *La luz de Asia* y en un tiempo en el que el budismo y sus estudios estaban de moda, tal es el caso de “El Príncipe Feliz” y “El niño de la estrella” de 1888, relatos que contienen esa maduración de los valores humanos universales, el amor y la compasión, que tan famoso y tanto éxito habían aportado al hasta entonces desconocido Edwin Arnold. Y es que la fama de este orientalista hizo que fuera juzgado como un escritor, cuando en su obra se aprecia más bien el esfuerzo por volcar de manera atrayente, a expensas de abandonar la precisión erudita y un refinado estilo, la legendaria vida de una figura, Buda, que había colmado sus investigaciones e intereses acerca de la India. A medio camino entre el devoto y el investigador, el autor presenta las características de un hombre ilusionado por comunicar los valores orientales a Occidente y colaborar en su mantenimiento y respetuosidad en Oriente (Harvey B. Aronson: “Edwin Arnold. His Services to Buddhism” en *Wheel Collection, Buddhist Publication Society* (2007), pp.158-161).

⁸⁰ J. L. Borges: *Autobiografía*, *op. cit.* p. 30. La publicación apareció en el diario *El País* (25 de junio de 1910) Año 11, Núm. 3746, p. 3, y fue reeditada en Buenos Aires, Emecé, 1999. Se destaca en ella la frescura y sencillez de su interpretación. También en esa época elaboraría una especie de manual de mitología griega basado en el diccionario del estudioso Jhon Lemprière (1765-1824), que fue reconocido por sus textos escolares sobre historia y mitología, destacándose por su *Universal Biography of Eminent Persons in all Ages and Countries* (1808), junto a *La visera fatal*, que Edwin Williamson (*Borges. Una... op. cit.* p. 71) y Alejandro Vaccaro (*Georgie... op. cit.* p. 57) sugieren sería la obra teatral, todavía conservada, acerca del español Bernardo del Carpio, escrita a mano en cinco hojas, sin título en el manuscrito y que Borges en su *Autobiografía* (*op. cit.* p. 30) definiría como “una historia bastante absurda a la manera de Cervantes”.

⁸¹ J. L. Borges: *Autobiografía... op. cit.* p. 30.

⁸² En el cuento “El Príncipe Feliz”, Wilde aprovecha la idea de la migración de las aves para describir el desierto de Egipto, para hacer mención del Dios Memmón, de los pigmeos centroafricanos y de las leyendas que recorren *Las montañas de la luna*, orígenes del Nilo, descubiertas por la expedición de Richard Burton.

precisión responden al imaginario egipcio, no cabe duda de que la trama y la moraleja del cuento recrean lazos conceptuales con las mitologías indias, especialmente, con las alegorías de la vida de Buda. Y si hubo alguien que justamente se detuvo en el orientalismo de este cuento de Oscar Wilde, fue el propio Borges, quien hacia 1952, en su ensayo “Formas de una leyenda”, texto que recorre la fábula de la vida de Buda, afirmará que la narración solazada por el “El Príncipe Feliz” no es más que “una variante en pleno siglo XIX” de la legendaria historia india del Siddhârta (O. C., II, 121).



Esta importante declaración borgeana aparece en el contexto de una inteligente lectura de las canónicas epopeyas acerca de Buda, leyendas según las cuales, un príncipe indio, alejado de la realidad por el mundo fastuoso y feliz de su palacio, obtiene, accidentalmente, la experiencia de conocer el dolor, la enfermedad y la muerte que habitan toda vida. Este hallazgo que transformó su mente, lo llevó al abandono de sus bienes materiales, y de allí, a la búsqueda de un camino de liberación del sufrimiento de los seres humanos, el cual lograría entrando en el Nirvãña⁸³. Sin duda, el autor argentino forjó un descubrimiento

⁸³ Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 37-45. Se recomienda revisar las obras de Edward Conze (*El budismo*, México, FCE, 1982) y H. Oldenberg (*Buda, su vida, su obra, su comunidad*,

asombroso que intuye las fuentes orientalistas de Wilde, ya que, el cuento del excéntrico inglés narra la humana y compasiva historia de un príncipe que fue feliz en las riquezas de su palacio, pero que al morir, alcanza la visión del sufrimiento y las calamidades de su ciudad, hallazgo que le hace despojarse de sus bienes materiales con la ayuda de una golondrina y con el fin de hacer mermar el sufrimiento de los pobladores de su reino, logrando así la eternidad y la salvación. Dicho de otro modo, desde las primeras secuencias, el cuento establece un paralelismo claro con la leyenda india al expresar en boca del Príncipe Feliz:

Yo no conocía las lágrimas, ya que vivía en el Palacio de la Despreocupación, donde no se dejaba entrar al dolor [...] Ahora que me es posible ver toda la miseria y toda la fealdad de mi ciudad, y pese a que mi corazón es de plomo, no tengo otro remedio que el llanto⁸⁴.

Aunque no lo enuncia directamente en su ensayo de 1952 “Formas de una leyenda”, la clave interpretativa que le debió revelar a *Georgie* la equivalencia entre la alegoría de Buda y el cuento “El Príncipe Feliz” descansa en el hecho de que los ojos del monarca del relato infantil son “dos extraños zafiros traídos

Buenos Aires, Sudamericana, 1946), algunas de las que figuran en la bibliografía del estudio de Borges *Qué es el budismo... op. cit.* pp. 153-154. Cabe destacar que imprescindibles son las traducciones de las biografías de Buda, el *Lalitavistara* y *Buddhacarita*, trabajadas por Jacob Schmidt en 1825, Spence Hardy en 1853, Samuel Beal en 1865, Rhys Davids en 1878, estudios y traducciones que fueron incorporados a la imponente obra *Sacred Books of the East* dirigida por Max Müller entre 1879 y 1910, www.sacred-texts.com/sbe/index.htm [6/10/2009]; obra cumbre del orientalismo del siglo XIX que fue manejada por los curiosos e investigadores del budismo, y algunas de las que son evidentes en el trabajo de Arnold, y con los años, en la obra de Borges.

⁸⁴ Oscar Wilde: *El Príncipe... op. cit.* p. 19, y J. L. Borges (Trad.): “El Príncipe” en *El país... op. cit.* p. 3. Esta idea compone una afirmación que se repite casi literalmente en el libro de Arnold, una correspondencia clara con las antiguas biografías del Buda, en tanto que en su palacio “no conocía la tristeza, el dolor y las lágrimas, que sólo eran para él nombres extraños” pues “en esta apacible morada de vida feliz y amor descansaba nuestro Señor Buda sin saber nada sobre la aflicción humana” (Edwin Arnold: *La luz de Asia... op. cit.* pp. 29 y 63).

Por otra parte, cabe destacar que en el caso de la traducción de Borges, el niño anotó “El Palacio Sans Souci” en lugar de “El Palacio de la Despreocupación”. En la obra de Wilde este término podría hacer referencia a la expresión francesa “sin preocupación”, que dio nombre al famoso palacio que existe en Potsdam (Alemania, 1747), mientras que en el caso de Borges podría iniciarse un interesante juego de referencias, ya que en las afueras de Buenos Aires existe un palacio con el mismo nombre que fue construido por la familia Alvear a principios del siglo XX, edificio que los Borges conocían, y que era centro de reunión de los sectores más adinerados y cultos de la época. La relación de Borges con esta familia se aprecia, por ejemplo, en el poema “Elvira de Alvear” de 1960 (O. C., II, 194), dedicado a la hija de los dueños del Palacio Sans Souci.

desde la India hace miles de años”⁸⁵. Ya que, estos ojos indios son los que acarrearán la visión de la totalidad, belleza y pobreza del mundo, y los que hacen que el Príncipe convierta su corazón en un oráculo invulnerable y un refugio de eternidad. Este símbolo indio es importantísimo, en tanto que la clásica leyenda de Buda expresa que el príncipe Siddhârta obtiene la liberación y la proclama como doctrina a través de una especie de “visualización”, con el denominado “Ojo de la ley-*Dhamma*”, vislumbre que implica todos los ciclos del mundo, su propia vida y la de los demás, la cadena de causas y efectos, y una percepción de su propio hallazgo visual⁸⁶. Esta leyenda fue reconocida por el autor de *Qué es el budismo* en 1976:

Solo e inmóvil bajo el árbol, Siddharta ve sus infinitas encarnaciones anteriores y las de todas las criaturas; abarca de un vistazo los innumerables mundos del universo; después, la concatenación de todas las causas y efectos. Intuye al alba las Cuatro Verdades Sagradas. Ya no es el príncipe Siddharta, es el Buddha⁸⁷.

Redacción que también concuerda con *La luz de Asia*, donde Arnold dedica varias páginas a la exposición de estas visiones de Buda⁸⁸, un bello argumento que será retomado por Borges en algunos ejercicios literarios de la época de “Formas de una leyenda”, ya que, precisamente en “El Aleph” de 1945 (O. C., I, 617-627) y en “La escritura del dios” de 1949 (O. C., I, 596-599) los protagonistas parecen asistir a una visión total de la realidad más allá de sus apariencias convencionales.

Lo que casi siempre implican estas visiones, como parece proponer por influencia india la moraleja de Oscar Wilde en su cuento de 1888, es la existencia de una totalidad invulnerable, indestructible, que “no puede fundirse”, y que alcanza una suerte de encuentro místico con la divinidad: “En mi jardín del Paraíso este pajarito cantará felizmente y en mi ciudad dorada el Príncipe Feliz

⁸⁵ Oscar Wilde: *El Príncipe...* op. cit. p. 19, y J. L. Borges (Trad.): “El Príncipe” en *El país...* op. cit. p. 3.

⁸⁶ Peter Harvey: *El budismo...* op. cit. p. 44-48.

⁸⁷ Jorge Luis Borges: *Qué es...* op. cit. pp. 17-18.

⁸⁸ Edwin Arnold: *La luz de Asia...* op. cit. pp. 152-171.

me alabará”⁸⁹. De esta manera, los ojos del Príncipe Feliz parecen evocar los del Buda de las mitologías indias, según las cuales el Príncipe Gautama, Siddhârta, alcanza la visión que acarrea un cambio en su existencia, el fuerte “desapego” de los bienes materiales y afectivos, y con ello, el aprendizaje de la sabiduría y la cualidad de ser un iluminado, un Buda. Dicho de otro modo, los protagonistas de “El Príncipe Feliz” experimentan una versión wildeana del “nirvana”⁹⁰, esa palabra, que a los jóvenes oídos borgeanos sonaba “tan rica, tan inagotable, perfecta”.

En este marco, la sensación de melancolía con la que termina el cuento de Wilde en 1888 es aplacada por la idea de que tras las apariencias se esconde una realidad más compleja y cuya naturaleza es la eternidad. Esta noción se inspira en las tradiciones indias, para las que el mundo visible y la vida humana no son más que una extensión o proyección ilusoria de una totalidad trascendente. En ese sentido, los conceptos de la vida y la muerte han sido equiparados en las tradiciones indias a un sueño, en tanto que ambos extremos son de la misma naturaleza irreal. Oscar Wilde no pierde la oportunidad de acentuar la presencia de esta teoría en tanto que ante la muerte de uno de sus personajes principales propone: “—No parto hacia Egipto— respondió la golondrina. Voy hacia la casa de la Muerte. ¿Es hermana del sueño la Muerte, no?”⁹¹. No hay duda de que esta idea muy probablemente marcaría la infancia borgeana, ya que compone una de las nociones más resaltadas de su obra, en la que en constantes ocasiones la vida y la muerte muestran su carácter paradójico a través de su esencia irreal. En efecto, en 1976, al hablar de budismo, Borges se detiene con soltura en estas cuestiones, comparándolas con ejemplos de la literatura occidental, y entreverando un interesante juego de presencias orientales en su propia reflexión y adaptación de esta interesante metafísica: “El universo es

⁸⁹ Oscar Wilde: *El Príncipe... op. cit.* p. 31 y J. L. Borges (Trad.): “El Príncipe” en *El país... op. cit.* p. 3.

⁹⁰ Jorge Luis Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo, Tomo I... op. cit.* p. 95.

⁹¹ Oscar Wilde: *El Príncipe... op. cit.* p. 29 y J. L. Borges (Trad.): “El Príncipe” en *El país... op. cit.* p. 3.

ilusorio, vivir es precisamente soñar. Shakespeare dirá mucho después: *We are such stuff as dream are made on* (Tempst, IV I)⁹²

Y es precisamente este tema de la muerte el que consigue en “El Príncipe Feliz” la “variante interpretativa” que llevó al creador de *Ficciones* a considerar una concordancia entre la leyenda budista y el cuento de 1888, ya que, paradójicamente, el soberano de la historia de Wilde muere dichoso sin haber conocido el dolor del mundo, cuyo aprendizaje emprende siendo ya “una efigie póstuma” (O. C., II, 121), que contempla el horror desde su pedestal, hasta que logra despojarse de sus resplandores materiales —el oro que cubre su cuerpo y las piedras preciosas de su espada y de sus ojos—, para salvar a los habitantes de su ciudad y alcanzar la infinitud. Esta metáfora parece relacionarse y contrastar con la teoría budista de la leyenda del príncipe Gautama, en tanto que se considera que fue el conocimiento del verdadero dolor humano el que provocó en Buda un profundo amor y una dilatada piedad hacia todos los seres, proceso que lo convirtió en una especie de santo que fue por el mundo entregando sus enseñanzas de iluminación y suprimiendo la aflicción de la humanidad, hasta su muerte y aún después de ella, pues su amor era activo y su compasión ilimitada⁹³. Punto álgido de la leyenda india que el escritor argentino también hará efectiva en su trabajo acerca de budismo de 1976, en el que se atreve con los detalles más especializados de la alegoría, los que aparecen pomposamente redactados en *La luz de Asia*⁹⁴ por Arnold en 1879:

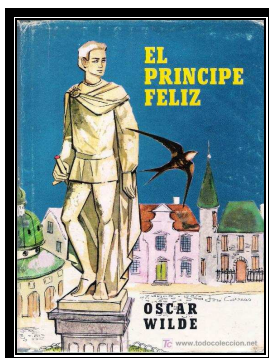
Diez años de ilusoria felicidad transcurren para el príncipe, dedicados al goce de sus sentidos en su palacio [...], pero Siddharta sale una mañana y ve [...] un anciano y que todos los hombres de la tierra serán como él [...] y ve un hombre que la lepra devora, [...] y ve un hombre que llevan en un féretro, y ve un monje que no desea ni morir ni vivir [...]. La paz está en su cara; Siddharta ha encontrado el camino. [...] toma la decisión de renunciar al mundo, [...] inicia la predicación que salvará a los hombres⁹⁵.

⁹² Jorge Luis Borges: *Qué es...* op. cit. p. 96.

⁹³ Peter Harvey: *El budismo...* op. cit. pp. 49-51.

⁹⁴ Edwin Arnold: *La luz de Asia...* op. cit. pp. 63-111.

⁹⁵ J. L. Borges: *Qué es el budismo...* op. cit. pp. 11-25.



11. Ilustración de *El Príncipe Feliz*, de José Correas, Barcelona, Labor, 1968.

Estos sentimientos de empatía universal parecen ser la conclusión del cuento de Wilde, donde tanto el Príncipe como la golondrina terminan abandonando sus procesos vitales antiguos en pos de una nueva existencia: “-es extraño - agregó-, casi siento calor, aunque hace mucho frío. – Esto es debido a tu buena acción- contestó el Príncipe”⁹⁶, experiencia que implica la renuncia y la compasión, y a través de ambos gestos, la perpetuidad.

Finalmente, resulta interesante destacar que, por medio de estas incrustaciones fantásticas y alegóricas de las leyendas orientales, Wilde logró evocar una visión mágica y maravillosa de Oriente frente a la decadencia espiritual y el materialismo de Occidente, una actitud recurrente en muchos viajeros y eruditos orientalistas del siglo XIX⁹⁷ que debió conmover a *Georgie*

⁹⁶ Oscar Wilde: *El Príncipe... op. cit.* p. 22 y J. L. Borges (Trad.): “El Príncipe” en *El país... op. cit.* p. 3.

⁹⁷ Edward Said: *Orientalismo... op. cit.* p. 163. En el marco de esta contraposición Oriente-Occidente, el Príncipe Feliz que ha escuchado las maravillas de Oriente, dirá: “me cuentas cosas maravillosas. Vuela sobre mi ciudad y vuelve a contarme lo que veas [...] toda la fealdad y toda la miseria” (Oscar Wilde: *El Príncipe... op. cit.* p. 27), imponiendo un juego de opuestos en las dos grandes secciones del planeta.

aportando a su joven e inquieta imaginación el emplazamiento mágico que desde entonces le regalaría lo oriental. Pues, pasadas cinco décadas, del análisis del ya maduro Jorge Luis Borges de “Formas de una leyenda”, resulta sorprendente que pudiera relacionar con tanta soltura el cuento infantil de Oscar Wilde y la leyenda budista, demostrando así que este texto permaneció vivo en su memoria, articulando algunos de sus noveles descubrimientos literarios y filosóficos de las mitologías de la India, y representando una de las fuentes más importantes de su orientalismo de infancia, y sin duda, su primera experimentación escrita de Oriente, plasmada en el ejercicio de la traducción.

EL PAIS

EL PRÍNCIPE FELIZ

(Traducido del inglés por
Jorge Borges (hijo).

Arriba, en la ciudad, en una alta columna, se elevaba la estatua del Príncipe Feliz.

Estaba enteramente cubierto de delgadas láminas de oro fino. Por ojos tenía dos brillantes záfiro y un grueso rubí brillaba en el puño de su espada. Era muy admirado. "Es tan lindo como una veleta" decía uno de los concejales del pueblo que deseaba tener reputación por sus gustos artísticos, añadiendo, "aunque no tal útil", para que la gente no creyera que era un visionario, lo que no era en realidad.

¿No podéis imitar al Príncipe Feliz? preguntaba una madre á su hijo, que estaba llorando por la luna. El Príncipe ni sueña en llorar por algo. Me alegro que haya alguien en el mundo que sea completamente feliz, murmuraba un hombre descontento, mirando la maravillosa estatua. Parece un angel decían los niños del asilo, al salir de la Catedral, vestidos con brillantes capas rojas y delantales blancos y limpios.

¿Cómo lo sabéis, preguntaba el maestro de matemáticas, si nunca habéis visto uno?

Oh, pero le vemos en nuestros sueños, contestaban los niños, y el maestro temático fruncía el ceño, pareciendo muy severo, no le agradaba que los niños soñaran.

Una noche voló por la ciudad una pequeña golondrina. Sus amigas se habían ido á Egipto seis semanas antes, pero ella se había quedado, estaba enamorada de un lindísimo junco. Al empezar la primavera, volando por el río, tras una gran mariposa, lo había encontrado, y siendo atraída por su esbelto talle se detuvo para hablar con él. ¿Os podré amar? preguntó la golondrina que gustaba llegar pronto á una conclusión. El junco contestó con una cortesía. Ella voló á su alrededor, tocando el agua con sus alas y agitando, decían las otras golondrinas, no tiene dinero, y si demasiados parientes. Y en verdad, el río estaba lleno de juncos.

Cuando llegó el Otoño todas volaron, la golondrina se sintió solitaria y empezó á cansarse de su novio. No tiene conversación, decía y temo que sea veleta, siempre está flirteando con el viento, y realmente cuando sopla el junco hacia las

si placer es felicidad. Así viví y así morí. Y ahora que ya no existo me han puesto en este lugar tan alto, que veo toda la fealdad y toda la miseria de mi ciudad, y aunque mi corazón está hecho de plomo, lloro.

¿"Qué no es de oro puro?" dijese la golondrina. Era bastante bien educada, para no hacer observaciones personales.

"Lejos", continuó la estatua en voz baja y musical, lejos, en una callejuela hay una casita. Una de las ventanas está abierta, y por ella veo una mujer sentada junto á una mesa. Su cara está demacrada, tiene manos toscas y coloradas, pinchadas por la aguja, es costurera. Está bordando pasionarias en un vestido de raso para que la más bella de las damas de honor lo use en el próximo baile de la corte. En cama, en un rincón del cuarto está su hijo enfermo. Tiene fiebre y pide naranjas. Su madre no tiene para darle más, que agua del río, por eso llora. Golondrina, golondrina, pequeña golondrina, ¿no vais á llevarle el nubi de la empuñadura de mi espada? Mis pies están pegados á este pedestal y no puedo moverme.

—"Me esperan en Egipto", dijo la golondrina. «Mis amigas están volando en el Nilo y conversando con la gran flor de loto.

Presto irán á dormir en la tumba del gran Rey. El Rey se halla en su dintel pintando, envuelto en cambrey amarillo y dorado embalsamado con especias. Al rededor de agua y su cuello tiene una cadena de jade verde si no pálido y sus manos parecen hojas marchitas.

—"Golondrina, golondrina, pequeña golondrina", dijo el príncipe, "¿no te quedarás con conmigo una noche y serás mi mensajera? El niño tiene tanta sed y la madre está tan triste."

—"No me gustan los niños", contestó la golondrina. «El verano pasado, cuando estaba en el río, había dos muchachos malos, hijos del molinero, que siempre me tocaban piedras. Nunca me tocaron, por supuesto; las golondrinas volamos demasiado para eso, y además descendiendo de una familia famosa por su agilidad; con todo, era una impertinencia».

Pero el príncipe Feliz se entristeció tanto, que la pequeña golondrina se apiadó y dijo: «Hay mucho frío aquí, mas me quedará una noche y seré tu mensajera».

—"Gracias, pequeña golondrina", dijo el príncipe.

La golondrina sacó el grueso rubí de la viera en espada del príncipe y con él en el pico, voló sobre los tejados. Pasó por la torre de la Catedral, donde blancos Angeles con sus rostros estaban esculpidos. Pasó por el viejo palacio, y oyó el ruido de la danza. Una linda niña saltó al basco con su amante, y llevaron

—"¿Qué maravillosos son las estrellas, y díjole él, y qué maravilloso es el poder del amor».

—"Deseo que mi vestido estará listo cuando

12. Fotografía de un fragmento de la primera publicación de Borges: Traducción de *El Príncipe Feliz* de Oscar Wilde, Buenos Aires, 1910.

I. **1. 1. La India de Buenos Aires. Décadas de 1920 y 1930. Entre la anti-teosofía de Roberto Arlt, la fascinación oriental de Ricardo Güiraldes y el ocultismo de Leopoldo Lugones**

La apasionada lectura de textos orientalistas que Borges había desarrollado en su infancia se acentuó a partir de sus dos viajes a Europa, en 1914 y en 1923, y parece desplegarse muy especialmente en las décadas de 1920 y 1930. Esta temprana costumbre lectora termina por confluir en el ambiente cosmopolita de Buenos Aires, lo que el autor aprovecha hasta desencadenar una de las épocas más productivas de su creación literaria⁹⁸. El movimiento cultural del que participó afirmaba por esos años las corrientes del orientalismo que fueron desembarcando en Argentina, sobre todo desde París, y que practicaban predominantemente el gusto por el Oriente medio, tendencia que fue acompañada por el viaje de numerosos intelectuales argentinos a la ciudad francesa, y en algunas ocasiones, a diversos países orientales⁹⁹. Por otra parte, la fundación de sociedades y logias, y la expansión de ciertas doctrinas en América, así como la afamada historia de significativas personalidades, orientales y orientalistas, que visitaron Argentina durante los años veinte y treinta, instalaron nuevas visiones de Asia con un gran sesgo practicante, y esta vez, con una notable apertura hacia las culturas de la India, pero dejando en un segundo plano

⁹⁸ Así lo declara en su *Autobiografía* (*op. cit.* p. 79).

⁹⁹ Cabe destacar aquí que en este avance fue imprescindible la inmersión en el mundo oriental que se había experimentado gracias al romanticismo y al modernismo hispanoamericano, movimientos que incorporaron interesantes elementos de las culturas orientales en las obras artísticas y literarias, dando un notable impulso a los estudios árabes y a las bibliografías producidas en Francia (Francisco Morán: “*Volutas del deseo: hacia una lectura del orientalismo en el modernismo hispanoamericano*” en *Modern Languages Notes* (marzo 2005) Vol. 120, núm. 2, pp. 389-405). Por otra parte, notables próceres, hombres de letras y política argentinas del siglo XIX, incorporaron algunas de sus experiencias como viajeros en la materialización de la imagen de un Oriente que se fue instalando en la Argentina del siglo posterior y que en general se corresponde con la estampa recreada por la literatura europea de viajes del siglo XVIII (Véase Axel Gasquet: *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echevarría a Roberto Arlt*, Buenos Aires, EUDEBA, 2007, pp. 11-18 y Araceli Tinajero: *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*, West Lafayette, Purdue University Press, 2003, pp. 149-159).

a muchas de las bibliografías que la Inglaterra de los colonialismos había logrado sistematizar en sus estudios eruditos acerca de ese país. En ese tiempo, Borges ingresó en los círculos literarios de la ciudad de Buenos Aires intuyendo presencias y entablando amistades con literatos y artistas que formaban parte de ese escenario de orientalismo de la época, cuyo itinerario puede recorrerse mediante los avatares de la Sociedad Teosófica, criticada juvenilmente, entre otros, por la mente inquieta, viajera y combativa de Roberto Arlt (1900-1942), y cuya práctica y expresión artística podría encarnarse en la obra de Leopoldo Lugones y de Ricardo Güiraldes. Por otra parte, y con otros matices, en las primeras reuniones de la revista *Sur*, grupo que se mantuvo atento a la obra literaria y social de las personalidades orientales que desarrollaron una fama notable en Occidente y que en ocasiones visitaron Argentina, puede completarse la efusividad cultural orientalista que vivió el autor en las décadas del veinte y del treinta, ambiente que ayudó a su definición personal acerca del orientalismo. Y dada su ascendencia inglesa y el contexto literario en el que había sido instruido, este marco de influencias, amistades y presencias, explicarían muchos de sus esfuerzos por inaugurar una literatura nacional articulada por el cosmopolitismo, en cuyo ímpetu las tendencias orientalistas se mezclaron hasta generar una postura literaria que contrastaba con muchas de las expresiones intelectuales de la época. Pues frente al movimiento de la práctica de la teosofía o de las experiencias místicas y espiritistas de algunos escritores seguidores de las religiones de la India, eligió dar continuidad a su formación enciclopédica anglo-alemana de Oriente, y en este aspecto, utilizó el enfoque orientalista que se vivía en Buenos Aires sólo a modo de inspiración del inmenso caudal bibliográfico que gestaría un tratamiento literario nuevo del orientalismo en su obra.

Un breve acercamiento al contexto político y social de la ciudad de Buenos Aires durante los años veinte y treinta favorece la comprensión de la gran oleada de corrientes del orientalismo que llegó a Argentina, ambiente que fue experimentado por el curioso y audaz Jorge Luis Borges. Este escenario estuvo marcado por un rápido ritmo de progreso iniciado en los albores del siglo XX y por una diversificación cultural que se multiplicó conforme aumentaba el número de

habitantes, generando espacios sociales irreconocibles en apenas diez años y forjando en la atmósfera de la urbe “un aire de irreprimible e ilimitada aventura”¹⁰⁰. Los movimientos migratorios no cesaban de recrear disímiles cruces culturales en la ciudad, lo que provocó un amplio tráfico de ideas científicas, literarias y políticas, que fueron acompañadas de un gran número de publicaciones, muchas de ellas en idioma extranjero¹⁰¹. Pero el debate intelectual que bordeaba esta realidad social aglutinaba ciertas oposiciones a la hora de plantear los valores definitorios de la identidad y de la nación argentina. Esto es, que en la convivencia de múltiples corrientes del nacionalismo se profesaron distintos esbozos en torno a la idea del cosmopolitismo, ya que, si bien antes de la Primera Guerra Mundial, la bonanza económica y la modernización de la ciudad abrieron las puertas a toda noticia que venía de Europa, a las fuentes del positivismo y al agnosticismo religioso, reclamando para Buenos Aires un ideal de progreso que la equiparara a cualquier urbe del Viejo Mundo¹⁰², no tardaron en hacerse escuchar las críticas hacia el excesivo cosmopolitismo y el materialismo que no había de resolver el debate de la identidad, hasta que en algunos sectores el nacionalismo más acérrimo, heredero en muchas acepciones de los brutales nacionalismos europeos, irrumpió con un duro antic cosmopolitismo que buscaba hacer frente al fuerte intercambio comercial –que con el pasar de los años fue afianzando un duro sentimiento antibritánico¹⁰³--, y a la creciente oleada de inmigración y progreso que convertía la ciudad en una degradación de la antigua

¹⁰⁰ José Luis Romero: *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2000, p. 247.

¹⁰¹ Hacia 1914, la población inmigrante alcanzaba casi seis millones de habitantes frente a los dos millones que abarcaba la población nativa. En ese marco, se registraron centenares de publicaciones periódicas “en alemán, francés, inglés, italiano, ruso, griego, dinamarqués y dialectos árabes” (John Lynch, Roberto Cortés, Ezequiel Gallo, David Rock, Juan Carlos Torre y Liliana de Riz: *Historia de la Argentina*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 92 y 101).

¹⁰² En efecto, Buenos Aires se constituía bajo el modelo definido por José Luis Romero como la potencia de una urbe burguesa que contenía el surgimiento de una nueva sociedad, cuyas aspiraciones y manifestaciones culturales recibieron la fuerte impronta de lo extranjero. José Luis Romero: *Breve Historia Argentina*, Buenos Aires, Huemul, 1983, pp. 135-146 y *Latinoamérica, las ciudades y... op. cit.* pp. 263-274.

¹⁰³ El modelo agro-exportador de Argentina había entablado una fuerte relación con Inglaterra, al punto de desarrollar un modelo casi neocolonial con este país, que algunos sectores no tardaron en criticar, especialmente aquellas acciones que habían derivado en enormes privilegios otorgados al país europeo, ya que Argentina había llegado a depender casi en su totalidad de este país para sus exportaciones y sus importaciones (John Lynch, Roberto Cortés, Ezequiel Gallo, David Rock, Juan Carlos Torre y Liliana de Riz: *Historia... op. cit.* pp. 92 y 101).

“gran aldea”¹⁰⁴. Esto explica que la cuestión del exotismo pudiera constituir un arma de doble filo para las literaturas nacionales¹⁰⁵, una aparente contradicción, que paradójicamente convivió con no pocas expresiones artísticas y culturales europeizadas¹⁰⁶, y en menor medida, orientalizadas¹⁰⁷.



13. Buenos Aires, 1920.

¹⁰⁴ José Luis Romero: *Latinoamérica, las ciudades y...* *op. cit.* pp. 260-262.

¹⁰⁵ Lo que Beatriz Sarlo (*Borges. Un escritor en las orillas...* *op. cit.* p. 43) sugiere al preguntarse “del cosmopolitismo, ¿cuál es el internacionalismo legítimo y cuál internacionalismo amenaza y pervierte la nación?”.

¹⁰⁶ Una actividad que José Luis Romero resume vivamente: “Otras veces cobró el ocio la forma de una indolencia estetizante que realzara el valor de las experiencias personales por la vía del estudio, la lectura, o el simple ejercicio de un modo cotidiano de vida, un poco a la manera de Oscar Wilde, en la que cobraba sentido de la finalidad el goce de la belleza de un cuadro, de una porcelana o de un mueble” (José Luis Romero: *Latinoamérica, las ciudades...* *op. cit.* p. 262).

¹⁰⁷ Axel Gasquet: *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echevarría a Roberto Arlt*, Buenos Aires, EUDEBA, 2007, p. 11, afirma en su interesante estudio que, en efecto, el orientalismo puede ser considerado en Argentina “constitutivo al nacimiento del pensamiento y las literaturas nacionales”, lo que demuestra en su análisis de las obras y vidas de Echevarría, Alberdi, Sarmiento, Mansilla, Pastor S. Obligado, Eduardo F. Wilde, Lugones, Jorge Max Rohde y Arlt.

Prueba de esta internacionalización fue la fundación oficial de la Sociedad Teosófica en Argentina hacia 1920, a través de la cual se afianzaron los pasos propagandísticos que condujeron a un auténtico auge de las ciencias ocultas y de las doctrinas orientales en Buenos Aires¹⁰⁸. En el momento de la fundación de esta Sociedad en la ciudad porteña, ya existían en Argentina unas diez ramas, logias o círculos, que partían de las premisas teosóficas¹⁰⁹, avidez practicante e intelectual por los temas orientales que fue relatada por Roberto Arlt, después buceador notable en “la cultura morisca y africana”¹¹⁰, en su artículo publicado en 1928 en *Tribuna Libre*, “Las ciencias ocultas en la ciudad de Buenos Aires”¹¹¹, en el cual muestra con fervor adolescente, y a través de una mala experiencia personal en la Sociedad Teosófica, los peligros que entrañaba para la

¹⁰⁸ La acción de la Sociedad Teosófica fundada en Nueva York en 1875 por la rusa Madame Blavatsky (1831-91) fue notable, pero polémica, para los movimientos de expansión de las culturas orientales en el siglo XX. Esta sociedad estableció su sede en la India en 1879 con la intención de difundir en Occidente creencias y prácticas orientales por medio de un conglomerado que fusionaba el budismo, el hinduismo, la tradición esotérica occidental y la mística neoplatónica (H. P. Blavatsky: *Glosario Teosófico*, Buenos Aires, Kier, 1982 y H. P. Blavatsky: *La doctrina secreta del hombre*, México, Gómez Editores, 1984). La organización alcanzó la cúspide de su influencia en la década de los años veinte, cuando había designado al indio Krishnamurti (1895-1986) como el nuevo Mesías. En 1929, Krishnamurti rechazó este papel, dedicándose a enseñar filosofía hindú en todo el mundo como maestro espiritual, y a partir de ahí la fuerza de la sociedad declinó, aumentando la fama de este gurú oriental que fue modelo de otros muchos a lo largo del siglo XX. Sin embargo, la expansión de la Sociedad Teosófica en América se dejó ver en autores como Aldous Huxley (1894-1963) o la conocida *Generación Beat*, y en el caso hispanoamericano, en los escritores del modernismo (Peter Harvey: *El Budismo*, op. cit. pp. 343-344 y 398).

¹⁰⁹ Llama la atención el hecho de que antes de la constitución oficial de la Sociedad Teosófica en Buenos Aires, se encontraba en circulación un amplio espectro de publicaciones en folletines, lo que sugiere un acaudalado interés hacia la teosofía alimentado por algunas personalidades culturales argentinas que mantuvieron una relación estrecha con la Sociedad y que ayudaron a su fundación y pervivencia en el país. Sirvan como referencias de esta literatura folletinesca los cuadernos atribuidos al Centro Teosófico de Publicaciones o a la rama teosófica de la ciudad de Rosario. Todo parece indicar que ambas comunidades funcionaban en Argentina desde fines del siglo XIX y principios del XX. Se puede consultar: *El Cristo. El Salvador del Mundo. Conferencia pronunciada por C. W. Leadbeater en Sydney. Domingo 20 de diciembre de 1915*, Rosario, Representante Nacional de la Orden en la República Argentina, 1916; Raúl Arturo Ruy: *Budismo. Cuaderno Número 1*, Buenos Aires, Centro Teosófico de Publicaciones, 1918; *La Orden de la Estrella de Oriente. Algunas aclaraciones*, Rosario, Representante Nacional de la Orden en la República Argentina, (sin fecha, pero el hecho de que se hable de Krishnamurti como integrante de la orden indica que la publicación es de los mismos años que las anteriores).

¹¹⁰ Axel Gasquet: “La ficción morisca y africana de Roberto Arlt” en *Oriente al Sur... op. cit.* pp. 269-288.

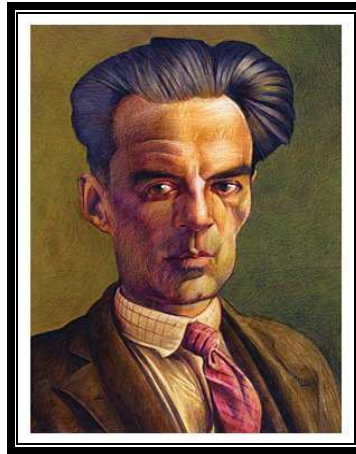
¹¹¹ Publicado por primera vez en Roberto Arlt: “Las ciencias ocultas en la ciudad de Buenos Aires” en *Tribuna Libre* (1928) núm. 63, que hoy se puede leer en Roberto Arlt: *Obras completas. Vol. 2.*, Buenos Aires, Planeta, 1991, pp. 9-32 y abreviado en el libro *Las revistas literarias*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968, pp. 132-135. Se citará de la reproducción electrónica, disponible en el sitio <http://www.elaleph.com/libro/Cronicas-Periodisticas-de-Roberto-Arlt/153/> [20/10/2009].

cultura occidental argentina el estudio y la vivencia de la teosofía. En esa pretensión demostrativa y testimonial, el artículo arltiano cae en algunas contradicciones, sin dejar de demostrar por ello la amplia corriente de investigaciones y de bibliografías orientalistas, muchas veces de origen dudoso, que habían desembarcado en Argentina. De manera personal, el ensayo arltiano recorre metafóricamente el semillero de las alusiones bibliográficas que explicarían este desembarco de algunas doctrinas orientales, primero, al amparo de lecturas de Francia, principalmente de los simbolistas, después por medio de los románticos alemanes e ingleses, y finalmente, a través de esa bibliografía teosófica especializada¹¹². La manera que tiene Arlt de explicar su inmersión en estas doctrinas sería un reflejo de lo que le habría ocurrido a la sociedad porteña, que ante la crisis del positivismo y del materialismo exacerbado habría pretendido un instrumento de reacción a través del “espiritualismo” del que habría sido artífice la Sociedad Teosófica. Pero el informe arltiano deja constancia de que la espiritualidad de la Sociedad blavatskiana no pretendía otra cosa que una proyección de sus obsesiones en un “Oriente de Quimera”¹¹³. Esta decepcionante experiencia de Roberto Arlt en la Logia Vi-Dharma, rama ocultista que había sido

¹¹² Esto es, las doctrinas de Madame Blavatsky, Alfred Percy Sinnett, el Coronel Henry Steel Olcott, Annie Wood Besant, y C. W. Leadbeater, fundadores o importantes miembros de la Sociedad Teosófica, y a través de ellos las doctrinas orientales de Hermes Trimegisto, el hinduismo y del budismo.

¹¹³ Roberto Arlt: “Las ciencias ocultas en la ciudad de Buenos Aires” (<http://www.elaleph.com/libro/Cronicas-Periodisticas-de-Roberto-Arlt/153/>, p. 9 [20/10/2009]. Por otra parte, el autor de *Aguafuertes porteñas* demuestra querer trasladar las energías de la búsqueda espiritual del orientalismo bonaerense al terreno de las realidades de la ciudad, reivindicando los valores democráticos, consciente de la necesidad material y social de la urbe, frente al hacinamiento engañoso del seudo espiritualismo teosófico, y alentando a los jóvenes de la sociedad porteña a cuidarse y alejarse de las confusas sabidurías que profesaba Madame Blavatsky y sus seguidores. Pero en ese intento, es víctima de un aprendizaje desestructurado y secundario de las doctrinas orientales, dilapidando y mezclando autores tan dispares como Arthur Schopenhauer, Rabindranath Tagore o Edgar Allan Poe, a un tiempo que relata su conexión con los movimientos eruditos del orientalismo inglés al adherirse a la Sociedad Real Asiática de Londres, a la Sociedad Psíquica de Londres y a la Sociedad Oriental Americana que denunciaban las irregularidades de la Sociedad Teosófica, a la que consideraban una institución creadora de una visión equivocada de doctrinas y movimientos que confundían los estudios serios del orientalismo en Occidente. Este argumento lleva a Arlt a la contradicción al señalar los esfuerzos imperialistas de la doctrina de Blavatsky, ya que, en definitiva ésta desarrolló un camino distinto al de la corona inglesa, realidad que se observa principalmente en la actitud política y social de Annie Besant, que formó parte de la Liga de Autogobierno del movimiento nacionalista hindú en los años consecutivos a la Primera Guerra Mundial, enfrentándose así a los intereses imperialistas ingleses (Roberto Arlt: “Las ciencias ocultas en la ciudad de Buenos Aires” (<http://www.elaleph.com/libro/Cronicas-Periodisticas-de-Roberto-Arlt/153/>, pp. 23-32 [20/10/2009].

acogida por la Sociedad Teosófica en el momento de su fundación en Argentina, apunta a un fenómeno que no era más que una extensión del debate intelectual que se había dado en Europa a raíz de la creación de la Sociedad Teosófica. Esto es, que el orientalismo defendido por la rama blavatskiana chocó en reiteradas ocasiones con el academicismo de la erudición europea, estudioso de las vertientes puras de las lenguas y religiones de los países asiáticos, erudición que veía en los preceptos teóricos de la Sociedad, utilizando la transcripción arltiana, “contradicciones múltiples y fundamentales [...], aparentes maravillas que redundan en apoyo del movimiento teosófico”¹¹⁴.



14. Retrato de Roberto Arlt, por Andrés Cascioli.

El tono de este ensayo de Roberto Arlt sirve para ilustrar las complejidades del ambiente de efusividad cultural y espiritual que profesaba hacia el orientalismo la Buenos Aires de la época al recibir las corrientes europeas de las prácticas orientales, sus contradicciones y el camino de las bibliografías manejadas, tendencias que a su vez ayudan a definir la postura borgeana en el marco de su interés por el orientalismo. Pues Jorge Luis Borges, sin caer en la agresión directa que había promulgado el joven Roberto Arlt, pero

¹¹⁴Roberto Arlt: “Las ciencias ocultas en la ciudad de Buenos Aires” (<http://www.elaleph.com/libro/Cronicas-Periodisticas-de-Roberto-Arlt/153/>, p. 16 [20/10/2009]).

coincidiendo en algunas cuestiones con él, se aleja de la Sociedad Teosófica y de los practicantes del dogma oriental, y continúa con su estudio bibliográfico del lejano Oriente, ya que, si bien ya se había acercado a la teosofía mediante las noticias de este ambiente cultural porteño, gracias a sus conocimientos orientalistas de juventud brindados por la biblioteca familiar, desarrolló por esos años una actitud de cierta duda o distancia hacia las prácticas teosóficas. Esta postura se aprecia al rastrear el itinerario de los textos borgeanos en los que se emplea el recurso de los conocimientos de la teosofía. La referencia siempre indirecta es utilizada en este caso para denotar un acercamiento tímido a la abundante bibliografía teosófica, casi propagandística, que se desenvolvía con fluidez en las literaturas de Buenos Aires desde principios del siglo XX. En el mismo año del ensayo de Roberto Arlt acerca de las ciencias ocultas porteñas, el literato argentino se refiere a la teosofía en su ensayo “La penúltima versión de la realidad” incluido inmediatamente después en su libro *Discusión* de 1932, donde el tema ontológico recurrente de la Sociedad Teosófica aparece entremezclado en una enumeración junto a otros postulados metafísicos de importante jerarquía, no cabe duda, pero relegados en esta ocasión a la vaguedad de ideas demasiado generales para importar su autoría:

Sea de Schopenhauer o de Mauthner o de la tradición teosófica o hasta de Korzybski, lo cierto es que esa visión de la sucesiva y ordenadora conciencia humana frente al momentáneo universo, es efectivamente grandiosa (O. C., I, 199).

Deslumbrado por el pensamiento metafísico, con esta afirmación espontánea y libre, destaca la significación de la sentencia frente a la posible multiplicidad de la autoría de la misma, dejando a la tradición teosófica en la nebulosa de una recapitulación de la que apenas se sustrae su jerarquía. Una tendencia similar se puede apreciar en sus notas del mismo libro, *Discusión*, donde se señala la reflexión acerca de un posible universo atemporal como pensamiento que “abunda en la literatura teosófica” (O. C., I, 278). Posteriormente, en 1936, y una vez más como parte de sus disertaciones acerca del tiempo, en su ensayo “El tiempo circular”, la vaguedad de los argumentos de la teosofía es declarada de forma más evidente al enumerarse los sistemas de pensamiento teosóficos casi

al paso, en una identificación del Eterno Retorno con diversas argumentaciones filosóficas universales (O. C., I, 394). A partir de estas jóvenes opiniones, la cuestión de la teosofía en la obra de Borges aparecerá relegada a un segundo plano y en ocasiones será retomada como un calificativo irónico para definir la condición peyorativa de algunas manifestaciones literarias. Tal es el caso que se presenta en su reseña de 1936 acerca de la novela *El ángel de la ventana occidental* de su admirado Gustav Meyrink, en la que denuncia al genuino autor que ha dejado de lado la visible sabiduría oriental de *El Golem* para decaer en un texto “más o menos teosófico” que desestima por su acusado gusto a “acto de fe, y aún de propaganda” (O. C., IV, 213).

Sus manifestaciones acerca de la teosofía, o más claramente quizás, acerca de la Sociedad Teosófica, pueden completarse con la recapitulación de la actitud de Borges ante la visita de dos importantes figuras orientales a Argentina: Jiddu Krishnamurti (1895-1986) y Rabindranath Tagore (1861-1941). Bien entrados los años treinta, el escritor argentino manifestó una actitud silenciosa ante la visita de Krishnamurti, antiguo líder de la Sociedad Teosófica, alejándose así de los practicantes del dogma oriental que se difundía rápidamente en Buenos Aires. Y por otra parte, con su participación activa en la visita de Tagore y la grata impresión que le provocó esta personalidad en los años veinte, demostró una especial sintonía con el marco literario de las manifestaciones orientales. El viaje de Krishnamurti a Argentina en 1935¹¹⁵ debe ser entendido en el contexto de la labor de propagación de valores y doctrinas orientales, realizada por ciertos líderes espirituales en la sociedad occidental, notables personalidades hindúes y budistas fuertemente admiradas en Occidente que procuraron desde fines del siglo XIX una expansión de las culturas de la India en Europa y América¹¹⁶. La

¹¹⁵ El líder hindú recorrió Argentina, Uruguay, Chile y Brasil en ese año. Este viaje fue registrado en varios cuadernos de conferencias que transcribieron sus pensamientos expresados ante el pueblo americano, sirvan de ejemplo las editadas en J. Krishnamurti: *Conferencias pronunciadas en las Repúblicas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Sapientia, 1937, y la información aportada por la Fundación Krishnamurti Hispanoamérica: <http://www.fkhispanoamericana.org/> [19/11/2009]

¹¹⁶ Estas manifestaciones, si bien se alejan de la morfología pura de las sectas del pasado, han servido para representar a la cultura oriental en Occidente. A los ojos de numerosos hindúes este resurgimiento del hinduismo ha significado un estudio y revitalización de los preceptos fundamentales de sus costumbres, rompiendo con gran parte de las perspectivas clásicas en aras de desarrollar una importante universalidad de la cultura de la India, movimiento que han dado en

sociedad porteña, que había vivido pocos años atrás la fundación de la teosofía en el país, al tanto de la disociación ocurrida entre ésta y Krishnamurti en 1929, se agolpó durante varios días en el Teatro Coliseo, lugar donde el filósofo desarrolló algunas de sus charlas¹¹⁷. Sin lugar a dudas, Borges estuvo al tanto de esta visita, para la que diarios y revistas cercanos al autor ofrecieron crónicas de cada uno de los pasos del visitante indio, tal es el caso del diario *Crítica* con el que había colaborado entre 1933 y 1934, el cual dedicó su columna de actualidad a anunciar las conferencias del místico¹¹⁸. Por otra parte, la fecha de la visita del antiguo líder de la Sociedad Teosófica a Argentina coincidió con el inicio de sus colaboraciones en la revista *El Hogar*, donde se publicó un caluroso artículo en el que se ilustraba la explosión de curiosidades y seguidores practicantes que había despertado esta figura oriental en la ciudad de Buenos Aires¹¹⁹. Llama la atención que ante semejante despliegue, Borges no sólo no elaboró ningún comentario a respecto de la visita¹²⁰, sino que dedicó sus contribuciones de la fecha a artículos

llamar “renacimiento hindú”. Nuevos guías místicos orientales reflexionaron sobre la identidad india, buscando aquellos valores del pasado que definieran sus caracteres propios, volcando sus conocimientos en Occidente, y consiguiendo un buen número de seguidores. Tal es el caso de Ram Mohan Roy (1772-1833), Sri Ramakrishna (1836-1886), Sawan Singh (1858-1948), Vivekananda (1863-1902), Aurobindo Ghose (1872-1950), Raman Maharshi (1879-1950), Yogananda (1893-1952) y Krishnamurti (1895-1986), los cuales ayudaron, desde su acción espiritual, política o social a la conformación de un conocimiento global de la India, e insuflaron muchas de sus argumentaciones a los filósofos occidentales de la época. Como ha sido señalado por Luis Renou: *El hinduismo*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 131-133 y 134-144, y por Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 288-292.

¹¹⁷ El periódico *Argentina* (13 julio de 1935) de la ciudad de La Plata relataba este acontecimiento diciendo: “Treinta hombres de infantería, patrulleros, fuerzas de la policía montada y la compañía de gases lacrimógenos, fueron movilizados por la conferencia de Krishnamurti”. La popularidad del líder indio provocó todo tipo de reacciones en la sociedad porteña, de manera que los sectores más conservadores, generalmente católicos, lo tacharon de comunista y agitador social, mientras que los círculos intelectuales, artísticos y universitarios, alababan sus ideales de libertad vital y religiosa. Aunque es escasa la información al respecto, aparentemente el filósofo habría permanecido unos días en la residencia de Victoria Ocampo en San Isidro, donde se le realizaron varias entrevistas que la Fundación Krishnamurti de Hispanoamérica ha resguardado en sus archivos (<http://www.fkhispanoamericana.org/KenLatinoamerica.htm> [19/112009]). Por otra parte, Victoria Ocampo deja rastros de esta amistad con Krishnamurti al expresar en su *Autobiografía* las repercusiones negativas que le habría causado esta relación y esta visita, sobre todo, a ojos de la Iglesia Católica: “La Señora Ocampo ofrece una gran influencia, es *persona de arrastre*. Hace falta darle una buena lección para que sirva de ejemplo. Tagore y Krishnamurti, dos enemigos de la Iglesia, son amigos suyos y han sido invitados. [...] Es necesario poner fin a esas maniobras” (Victoria Ocampo: *Autobiografía*. VI, Buenos Aires, Sur, 1984, p. 63).

¹¹⁸ *Crítica* (11 de julio de 1935), p. 13.

¹¹⁹ Adolfo Guerra: “Admirado filósofo hindú” en *El Hogar* (10 de mayo de 1935), p. 6.

¹²⁰ Conviene aclarar que aunque hacia 1935 el escritor creó un cuento directamente relacionado con el mundo indio, esto es, “El acercamiento a Almotásim” que publicó en 1936, la órbita oriental

como “Los laberintos policiales y Chesterton”¹²¹ o “La vuelta del Martín Fierro”¹²², lo que indicaría indirectamente su indiferencia, quizás su oposición, hacia las manifestaciones y trayectoria de la teosofía de Madame Blavatsky, sus seguidores, y sus consecuencias sociales y políticas.



15. Jiddu Krishnamurti (1895-1986).

Esta postura de alejamiento de Krishnamurti contrasta con la afinidad que había presentado ante la visita de Rabindranath Tagore a Buenos Aires unos años atrás. Al conocer personalmente, de la mano de Victoria Ocampo, al poeta hindú que había sido invitado a visitar América del Sur por los sectores oficialistas de Perú, el escritor argentino demuestra su simpatía y acercamiento a las ideas del famoso poeta de la India. En este talante se aprecia el sesgo literario de su

de este texto escapa con creces a las interpretaciones teosóficas o krishnamurtianas, lo que constata la actitud de alejamiento de Borges hacia las prácticas espirituales y teosóficas de lo oriental como modo de vida, centrándose más directamente en las posibilidades literarias o intelectuales de las fuentes de estas culturas. Lo que sí puede sustraerse de este episodio es que probablemente Borges quedó asombrado del estruendo público y mediático con el que se recibió en su ciudad al líder de la India.

¹²¹ Jorge Luis Borges en *Sur* (10 de mayo de 1935) año 5, núm. 10, pp. 92-94.

¹²² Jorge Luis Borges en *La Prensa* (24 de noviembre de 1935) sección 2, p. 2.

interés hacia el orientalismo desde sus años de juventud, pues si bien Tagore había aprovechado su amplia experiencia en Inglaterra para contribuir al renacimiento de la cultura bengalí promoviendo un movimiento de independencia del pueblo indio con respecto al imperio inglés, lo que sin duda contribuyó a su fama mundial y a que su obra incidiera en un gran número de escritores y pensadores de la época fue el Premio Nobel de Literatura que había recibido en 1913¹²³. Gracias a la rápida difusión que adquirió el poeta con este reconocimiento, hacia 1914, Victoria Ocampo pudo acceder a su obra cumbre y a través de su pasión lectora habría seducido la curiosidad del joven Borges, que acompañaría a la escritora en su admiración por el místico hindú¹²⁴. La figura de Tagore se unió a la de Victoria Ocampo en Argentina y hacia 1924 en una red de casualidades, ya que el poeta bengalí iba rumbo a Perú cuando cayó enfermo y fue atendido en Buenos Aires por Victoria, que desplegó en esos años una importante popularidad como anfitriona y difusora de las más notables figuras occidentales y orientales que visitaban el continente americano¹²⁵. No cabe duda de que fue la influencia de la escritora argentina la que alimentó este temprano

¹²³ A partir de ese momento, Tagore es considerado uno de los principales artistas y accionistas culturales de la India, que buscaban exaltar las artes y la cultura hindú en aras de la defensa de los valores propios, el autogobierno, y por tanto, el nacionalismo hindú. Su poesía y sus conferencias desempeñaron un notable influjo en autoridades como Yeats, Romain Rolland, Albert Einstein, Thomas Mann, George Bernard Shaw, H. G. Wells y Gandhi, con los que compartió una amplia amistad y numerosos encuentros. Consúltese Emilio Gascó Contell: *Rabindranath Tagore*, Madrid, EPESA, 1970 y Romain Rolland: *India. Diario 1915-1943*, Buenos Aires, Hachete, 1953.

¹²⁴ Rosalie Sitman: *Victoria Ocampo y Sur. Entre Europa y América*, Buenos Aires, Lumiere, 2003, p. 60 y Victoria Ocampo: *Tagore en las barrancas de San Isidro*, Buenos Aires, Sur, 1983, pp. 33-34.

¹²⁵ Rosalie Sitman: "Estudio preliminar para una antología de la revista *Sur* (1931-1970)" en *Sur. Antología*, Buenos Aires, Fundación Carolina de Argentina, 2005, p. 9, *Victoria Ocampo y Sur... op. cit.* pp. 60-61, y María Rosa Lojo: "Buenos Aires en dos viajeros de Victoria Ocampo: Rabindranath Tagore, Ortega y Gasset" en *La ciudad imaginaria*, Madrid, Edición de Javier de Navascués, Iberoamericana / Vervuert, 2007. Con motivo de esta estancia, Victoria Ocampo publica el artículo "La alegría de leer a Rabindranath Tagore" en *La Nación* (1924). Hacia 1941, año de la muerte del poeta, Victoria Ocampo rememora este encuentro y su admiración por el poeta indio en "Tagore" en *Sur* (1941) año 10, núm. 79, pp. 21-23. Posteriormente, en 1961, con motivo del centenario del autor, y a pedido del gobierno de la India, la escritora argentina elabora el libro homenaje *Tagore en las barrancas de San Isidro*, Buenos Aires, Sur, 1983, en el cual cuenta la dilatada estancia del poeta en la casa que ella le había ofrecido en la provincia de Buenos Aires, añadiendo divertidas y sensibles anécdotas acerca del carácter más humilde y sencillo del Premio Nobel, quien había conocido América del Sur a través de los libros del anglo argentino Hudson, un autor también admirado por Borges y señalado por Victoria (*Tagore en las barrancas ... op. cit.* p. 74).

sesgo de la pasión orientalista de Borges hacia Tagore y los temas indios¹²⁶, confluencia que es confesada por el autor en 1979 en un homenaje celebrado en la UNESCO con motivo de la muerte de la reconocida intelectual argentina, diciendo de ella que “a través de Tagore, a través de la filosofía, a través de Kipling, sintió también a la India, es decir sintió al Oriente”¹²⁷. Una experiencia que la directora de *Sur* había proclamado con señas de una honda emoción en su libro acerca de Tagore en 1961:

Lo que yo debo (occidental y americana) a hombres como Tagore y Gandhi, es como una restitución de bienes que estaban en mi herencia sin haber yo reparado en ello.

Ambos abrieron para mí esas puertas de la percepción que nos separan de la *realidad* si permanecen herméticamente cerradas. Si las limpiáramos – dice Blake – todo aparecería al hombre como es: infinito. Sólo hay historia del alma¹²⁸.

¹²⁶ A la figura de Tagore se sumaba la popularidad que por esos años había adquirido la personalidad de Gandhi. La recepción de su pensamiento y sus hazañas políticas y sociales tuvieron una pronta repercusión en la sociedad de Buenos Aires, y Victoria Ocampo, dedicó no pocas reseñas, desde que lo conociera también en 1924, a describir la deslumbrante figura del hindú del que diría que “su presencia tenía visos de milagro” (Victoria Ocampo: “Gandhiji” en *Sur. Antología*, Buenos Aires, Fundación Carolina de Argentina, 2005, p. 173), admiración a la que se uniría, entre otras, la colaboración del periodista y escritor británico indio George Orwell: “Reflexiones sobre Gandhi” en *Sur* (febrero de 1949) año 17, núm. 172, pp. 30-32. Posteriormente, Victoria traduce y publica Mahatma Gandhi: *Mi vida es mi mensaje*, Buenos Aires, Sur, 1970, lo que ha sido considerado en “Tempranos admiradores de Gandhi en la Argentina” en *La Prensa* (1984), 2ª sección. Junto a las figuras de Tagore y Gandhi, Victoria Ocampo desarrolla una fuerte relación con la India, la cual demuestra con el espacio brindado a este país en la revista *Sur*, especialmente en 1959, año en que dedica un número especial a esta región asiática.

¹²⁷ Jorge Luis Borges: *Borges en Sur. 1931-1980*, Buenos Aires, Emecé, p. 329.

¹²⁸ Victoria Ocampo: *Tagore en las barrancas... op. cit.* p. 103.



**16. Tagore y Victoria Ocampo,
San Isidro (Buenos Aires), 1924.**

Estas bellas reflexiones encajan directamente en el ánimo de Borges, sus temas de interés en Oriente y la posibilidad de conjugar su cultura occidental argentina con la de las tradiciones indias. El ensamble es palpable desde los años veinte en su artículo “La llegada de Tagore”¹²⁹, elaborado con motivo de la estancia de Premio Nobel en Buenos Aires, intuitivo gesto literario con el que expresó su profunda admiración hacia las colecciones de poemas de *Gitanjali* y del *Jardinero*, y muy especialmente, hacia la personalidad del poeta bengalí. Y aunque su visión de estas obras fue cambiando con el tiempo y en ocasiones se volvió muy dura, la figura del hindú quedó intacta en su memoria, hasta que años

¹²⁹ J. L. Borges: “La llegada de Tagore” en *Proa* (1924) segunda época, núm. 4. También se puede leer en J. L. Borges: *Textos recobrados. 1919-1929*, Buenos Aires, Emecé, p. 200. Las citas del texto se corresponden a esta última edición.

más tarde, se animó a señalar, aún en el marco de aquella admiración recordada, la vaguedad de la postura poética del literato oriental de obras posteriores (O. C., IV, 294), frente a la buena impresión que le había causado *Gitanjali* y su presencia en aquel primer encuentro, del que recordaría en 1937: “yo simpatiqué hondamente con él”¹³⁰. Pero lo que sin duda se afianzó en el pensamiento del Borges de aquellos años, gracias a la presencia de Tagore y a través de la lúcida mirada de Victoria Ocampo, fue la posibilidad de hacer confluír, dialogar y comunicar a las ciudades y los personajes de la India con Buenos Aires.

Tal hallazgo se presenta claramente en el texto “La llegada de Tagore”, cuando se establece un paralelismo entre Buenos Aires y Bengala a través de la imagen del río sagrado de la India, el Ganges. Y como si de una relación de parentesco se tratara, idea que retoma Victoria Ocampo en su libro de 1961, declara que “los ponientes de Buenos Aires confirman que los de Bengala la vieron nacer”¹³¹. Este sentimiento intuitivo y emocionado se asienta a través de la literatura, ya que, son los poemas indios los que parecen estrechar la vinculación borgeana con el lejano Oriente: “testifiqué la maravilla de que poesías tan lejanas se hubiesen entrañado con mis horas y de que su llamado fuera fácil como el de la guitarra en los patios”¹³². El recurso de consonancia es retomado por el escritor argentino para finalizar la reseña de la visita de Tagore, donde hace convivir la figura del lejano místico hindú con la cercana Buenos Aires, una vez más, a través de la idea de la confluencia de “dos grandes ríos”, tal como coexistían en su imaginación el Río de La Plata y el Ganges:

Siento –y ello me basta- lo aventurero y grato de saber que esas dos grandes realidades, la ciudad natal y Tagore, conviven en el tiempo y se mezclan con dulzura en dos grandes ríos¹³³.

En este ejercicio de paralelismos se ensaya un afianzamiento, ya que no era la primera vez que enlazaba la imagen de la India con Buenos Aires, pues en su primer libro *Fervor de Buenos Aires* de 1923, entre los múltiples textos alusivos a

¹³⁰ J. L. Borges: “*Collected Poems and Plays* de Rabindranath Tagore” en *El Hogar* (11 de junio de 1937), p. 30.

¹³¹ *Ibíd.*: *Textos recobrados. 1919... op. cit.* p. 200.

¹³² *Ibíd.*.

¹³³ *Ibíd.*.

su ciudad natal, había introducido el poema “Benarés”, en el cual ofrecía un acumulativo de imágenes que respondía a una reconstrucción onírica de la ciudad de la India “que nunca habían visto sus ojos”, y en la que el icono del “río sagrado” (O. C., I, 40) aparecía por primera vez.

El cambio que se puede observar a través de los dos textos, “Benarés” de 1923 y “La llegada de Tagore” de 1924, contribuye a reconciliar el binomio acercamiento-alejamiento entre Oriente y Occidente que al joven Borges le era conocido: “La imaginada urbe/ [...] entreteje distancias/ y repite sus casas inalcanzables” (O. C., I, 40), pues ahora Tagore es una referencia viva en Buenos Aires, y materializa una imagen que deja de ser dudosa para proponer una conciliación con la India que *Georgie* había reconstruido a través de su biblioteca familiar. Esta serie de confluencias le sirvieron en la tarea de articular en su pensamiento el diálogo del orientalismo y la cultura argentina, intuyendo así su personal proyecto literario cosmopolita, el cual seguiría su curso gracias a la inspiración que le otorgó la obra de Ricardo Güiraldes y la presencia canónica de Leopoldo Lugones.



17. Ricardo Güiraldes.



18. Leopoldo Lugones.

De la relación de Borges y Güiraldes, en el marco del orientalismo de ambos, se aprecia que el Oriente güiraldiano ofrece al autor de *Ficciones* un camino de inspiración que éste continuará con la ayuda de su formación documental y literaria, anglo alemana, adquirida tempranamente. Mientras que al autor de *Don Segundo Sombra*¹³⁴, marcado por sus experiencias místicas en la India, el Oriente le ofrece la hazaña de recrear un prototipo de personaje cultural argentino, Borges, que no conocerá Asia hasta el final de su vida, recoge de éste una semblanza literaria que ayuda y completa con sus conocimientos de la bibliografía orientalista editada en alemán, idioma que Güiraldes terminó por desdeñar, y en inglés, idioma que desconocía¹³⁵. Y con esta formación seguirá usando sus volúmenes orientalistas hasta reconstruir el horizonte de un Oriente filosófico y literario. En contraste, la predilección güiraldiana hacia el orientalismo estuvo marcada por una experiencia tímidamente bibliográfica que fue conformada por sus lecturas de la tradición francesa con cierta tendencia orientalista, leyendo a los simbolistas, y por una pequeña parte de la corriente orientalista alemana, encumbrada en la obra de Arthur Schopenhauer. Este matiz bibliográfico güiraldiano habría sido apreciado por Borges y le habría creado una opinión al respecto, como puede verse hacia 1984 en una serie de entrevistas editadas en Buenos Aires, en las que se pronunció acerca de la vertiente alemana de las lecturas orientalistas de Güiraldes:

Yo le hablé de los alemanes a Güiraldes [...]. Fue inútil que Xul Solar y yo le repitiéramos que casi todos los estudios que se habían hecho por ejemplo sobre el budismo, eran de autores alemanes. Él no admitía a los alemanes¹³⁶.

¹³⁴ Ricardo Güiraldes: *Don Segundo Sombra* (Proa, 1926), Buenos Aires, Gradifco, 2004.

¹³⁵ Estos son las dos lenguas que manejaba Güiraldes además del español: el francés y el alemán. En cuanto al alemán, la Primera Guerra Mundial le habría creado cierta separación de las lecturas en este idioma, condición que justificaría la gran variedad de lecturas en francés, que han sido señaladas como biblioteca güiraldiana, entre otros, por Ivonne Bordelois (*Un triángulo crucial. Borges Lugones y Güiraldes*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, p. 125). Estas influencias aparecen denotadas en los artículos güiraldianos de la revista *Proa* que el autor dirigía junto a Borges, donde se hallan pensamientos y escritos que recorren su gusto por estos autores franceses, con cierto sesgo orientalista y maestros de la literatura universal (Flaubert, Guide, Lautréamont, Valéry).

¹³⁶ Jorge Luis Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo. Tomo I*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998, p. 150.

El autor continúa la reflexión acerca del estudio del orientalismo de Güiraldes en este mismo texto periodístico, atento al desconocimiento del idioma inglés por parte del autor de *Don Segundo Sombra*:

Quando yo conocí a Güiraldes, él me preguntó si yo sabía inglés, y yo le dije que más o menos. “Qué suertudo – me dijo – puede leer a Kipling en el original”. Ahora, yo creo que al hablar de Kipling –él lo había leído en versiones francesas, ya que no poseía el inglés- él pensaba en *Kim*¹³⁷.

Al hilo de estas opiniones, se sustrae que debió advertir que la búsqueda bibliográfica orientalista güiraldiana podía adscribirse al ámbito de la importante afinidad del autor con la teosofía¹³⁸, y que percibió que esa correspondencia se acentuó con la adhesión de Güiraldes a la Sociedad Teosófica de Argentina, incorporando las prácticas ocultistas y espirituales al terreno de su vida cotidiana¹³⁹, y acompañando un intenso sentimiento hacia a la India como fuente de inspiración mística, presencia que fue reforzándose desde sus primeros viajes a Oriente, y especialmente desde que realizara prolongadas estancias en el país asiático al contraer matrimonio con Adelina del Carril¹⁴⁰ en 1913.

Frente a esta instrucción güiraldiana, el dominio de la cultura anglosajona que poseía Borges se desplegó en su recopilación de textos críticos de *El tamaño de mi esperanza*¹⁴¹, donde su formación inglesa es demostrada en el ensayo “La tierra cárdena” a través de la obra del anglo argentino William

¹³⁷ *Ibíd.* p. 146.

¹³⁸ *Ibíd.* Así lo expresa en la misma entrevista. Estas constantes también aparecen en el estudio de Ivonne Bordelois: *Un triángulo crucial... op. cit.* p. 125, donde la autora afirma que la teosofía era satirizada por Borges.

¹³⁹ En Ramachandra Gowda (Comp.): *Yâtra con Sri Ricardo*, El Bolsón, Mapu-Shraddha, 2001, pp. 93-94, se aglutinan los diarios de Güiraldes, donde el autor confiesa reiteradamente sus prácticas constantes de la teosofía, por medio de traducciones de libros del yoga y de la mística hindú realizadas por la Sociedad Teosófica.

¹⁴⁰ La repercusión de estos viajes es notable en *Xamaica* (Buenos Aires, Agencia General de Librería y Publicaciones, 1923) y en el material ordenado por su esposa en *Poemas últimos* (Buenos Aires, La Torre abolida, 1984) con la cual adoptaría en la India a su hijo Feliciano Rama, conocido también como Ramachandra Gowda, autor de una compilación de *Diario Íntimo* y *El sendero*, publicada en *Yâtra con Sri Ricardo*, El Bolsón, Producciones Mapu-Shraddha, 2001 y *Así pensó Ricardo Güiraldes*, El Bolsón, Producciones Mapu-Shraddha, 1994, material que parcialmente se puede encontrar también en Ricardo Güiraldes: *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1962, y que denota la gran fuente espiritual y cultural que representó la India para el autor de *Don Segundo Sombra*.

¹⁴¹ Jorge Luis Borges: *El tamaño de mi esperanza* (Proa, 1926), Buenos Aires, Seix Barral, 1993.

Henry Hudson¹⁴², *Purple Land*, un libro que lograba recorrer con los ojos de la cultura de Inglaterra el sabor de lo criollo, y que llegó a comparar en este ensayo con el triunfo cultural del *Martín Fierro*. En su disertación, sugiere, fiel a sus bibliografías, que frente a otros europeos, los ingleses “trashumantes y andariegos” ejercen una capacidad de transformación de su ser “que los asiaticiza, los africaniza y los salva”¹⁴³. Para ejemplificar esta sentencia usa la figura de dos de sus orientalistas de juventud: Richard Burton, que como ya se dijo recorrió gran parte de Asia y África, y el de origen griego Lafcadio Hearn, que se dedicó puntualmente al estudio y la transmisión de la cultura japonesa en Occidente¹⁴⁴. El escritor argentino verá a estos hombres como aventureros capaces de mimetizarse con las culturas en las que vivieron y desarrollaron sus obras¹⁴⁵, prototipos de un diálogo intercultural que había enriquecido sus literaturas y sus vidas.

Pero estos ejemplos con los que continuó afianzando su intención de emparentar las culturas orientales con su proyecto de crear una nueva literatura nacional, habían adquirido voz en la formalidad de un ensayo crítico sin experimentar todavía sus posibilidades como expresión literaria, afán en el que avanzará gracias a la moción que le provocó la obra *Don Segundo Sombra* de Ricardo Güiraldes. Pues de todos los niveles de experimentación del orientalismo de güiraldiano, a Jorge Luis Borges le interesó especialmente el logro literario de esta obra al retratar la estampa pampeana usando elementos de cierto orientalismo que en definitiva servían a la tarea de explicar la identidad cultural

¹⁴² William Henry Hudson (1841-1922), fue un importante naturalista y escritor nacido en Argentina y emigrado a Inglaterra desde su juventud. Su descripción de los paisajes argentinos y su interés en las aves de la república sudamericana le otorgaron fama y reconocimiento, sobre todo, después de su muerte. Fue cofundador de la primera sociedad protectora de aves, "Bird Protection Royal Society" creada en Inglaterra en 1922. Entre sus obras destacan *The Purple Land that England Lost. Travels and Adventures in the Banda Oriental, South America* de 1885, *Mansiones Verdes* de 1904 y *Allá lejos y hace tiempo* de 1918.

¹⁴³ Jorge Luis Borges: *El tamaño de mi esperanza...* op. cit. p. 33.

¹⁴⁴ De entre las obras de Lafcadio Hearn destacan: *Out of the East. Reveries and Studies in New Japan (1895)*, *Some Chinese Ghost (1897)*, *Japanese Fairy Tales (1898)*, *Japanese Lyrics (1900)*. La influencia de este autor en Borges aparece señalada, además de en numerosas entrevistas y textos, en Guillermo Casió: *Borges en Japón...* op. cit. pp. 66 y 144, con motivo del viaje de Borges al país asiático, en compañía de su esposa y albacea de su obra, también de familia de origen japonés, María Kodama, quien, asimismo, en numerosas entrevistas y conferencias ha resaltado el influjo de este autor en la obra borgeana.

¹⁴⁵ Jorge Luis Borges: *El tamaño de mi...* op. cit. p. 34.

del argentino. Como puede apreciarse en su ensayo “El escritor argentino y la tradición” de 1953¹⁴⁶, en el que para señalar la hazaña de *Don Segundo Sombra*, recurre una vez más a las lecturas cosmopolitas de Güiraldes indicando en ellas dos fuentes: la influencia francesa y la orientalista. Por una parte, para referirse al primer influjo, destaca el valor de la metáfora güiraldiana que relaciona con “los cenáculos contemporáneos de Montmartre” (O. C., I, 271), mientras que encuentra el origen del mito que esconde la obra *Don Segundo Sombra*, en la fábula que Kipling había reconstruido en su novela *Kim* de 1901.

El elemento que le sirve a la comparación de *Don Segundo Sombra* con la novela de Kipling, descansa en el esquema narrativo de ambas obras, ya que a la idea general de ofrecer un retrato cultural de un territorio, esto es, la provincia del Buenos Aires de Güiraldes y la incommensurable India kipliniana, se incorpora la relación amistosa de dos personajes que sostienen la descripción, la cual en la obra de Kipling aparecía en el binomio del lama y el joven Kim -que repite algunos rasgos de la biografía de su autor-, relación habitual en la concepción hindú y budista marcada por la presencia de un aprendizaje forjado por los diálogos y vinculaciones del maestro y el alumno¹⁴⁷, mientras que en *Don*

¹⁴⁶ Este texto se incluye en el libro *Discusión* de 1932 cuando publica sus *Obras Completas* con prólogo de 1957. Pero el texto parece ser de 1953, como se puede ver en Nicolás Helft: *Borges. Una bibliografía Completa*. Buenos Aires, FCE, 1997, p. 156.

¹⁴⁷ Es el caso de las literaturas mitológicas denominadas *Upaniṣad*, obras de carácter doctrinal conformadas en la India, aproximadamente, entre los siglos VIII y V a. d. C., que son traducidas literalmente como “sentarse al lado de alguien”, por su sentido de diálogo maestro-alumno, método que hizo que esta literatura sea denominada “doctrina secreta”. Estos textos, considerados el vértice de los *Vedas*, *Vedānta* o “final de los Vedas”, base del hinduismo clásico, conformaron un conjunto de tono didáctico y de gran calado filosófico que algunos investigadores [Ana Agud y Francisco Rubio (Trad. y notas): *La ciencia del brahman. Doce Upaniṣad antiguas*, Barcelona, Trotta, 2000, p. 21] definen como una especulación sobre la relación entre el ser humano y lo que podría denotarse como la totalidad. Para la lectura de las *Upaniṣad* se toma la traducción de Ana Agud y Francisco Rubio, y R.E. Hume: *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford, University Press, 1993. Esta tradición de diálogo entre maestro y aprendiz llegó a tener éxito también en algunas sectas del budismo, las cuales continuaron usando la acepción de “doctrina secreta” para identificar el conocimiento que sólo podía ser transmitido de iluminado a aprendiz, tal es el caso de la tradición del budismo Mahāyāna, que organizó sus primeras enseñanzas a modo de “diálogo entre el Buda histórico y sus discípulos y sus dioses” (Peter Harvey: *El budismo*, Cambridge, University Press, Madrid, 1998, p. 117), logrando mantener esa práctica hasta las últimas derivaciones de las escuelas del budismo tibetano.

A Borges no dejó indiferente la marca de esta filosofía, cuya investigación se vuelve evidente en algunos momentos de su obra de ficción, por ejemplo, en “Las ruinas circulares” de 1949, donde el binomio maestro-alumno aparece claramente diferenciado. Finalmente, el tema será explicado

Segundo Sombra estos personajes encarnarían a Don Segundo y al propio Güiraldes¹⁴⁸, narrador del recuerdo de su apacible infancia vivida en el paisaje pampeano, y de la que extrae ciertos caracteres propios que atribuye a su joven protagonista. En efecto, algunos elementos de la trama de las dos obras revelan un paralelismo desde el principio de las narraciones, pues a los jóvenes de las dos historias les sorprende el encuentro con un hombre misterioso y sabio que ha de desvelarles el descubrimiento de sí mismos; en el caso de Kipling, a través de las mitologías y filosofías indias, y en *Don Segundo Sombra*, por medio de numerosas aventuras y narraciones propias de las mitologías del campo argentino.



**19. Ilustración de *Don Segundo Sombra*,
Alberto Güiraldes, 1929.**

Borges, que a través de los ensayos de *El tamaño de mi esperanza* había intentado reflejar y definir “el sabor de las afueras de Buenos Aires” (O. C., I, 270), debió sentir cierto fracaso ante el éxito literario de *Don Segundo Sombra*, el cual se dio en el marco del gran recibimiento que el ambiente cultural porteño

y comparado, entre otros, con los diálogos platónicos, en su obra acerca de budismo de 1976, *Qué es el budismo...* op. cit. p. 93.

¹⁴⁸ Por otra parte, con el apoyo de una carta que Güiraldes dirige a su amigo Alan Diehl, Ivonne Bordelois (*Un triángulo crucial...* op. cit. p. 21) señala que algunas de las visiones de *Don Segundo Sombra* provendrían de una experiencia de Güiraldes con un gurú de la India. De esta forma, la visión que habría experimentado con el místico hindú le habría proporcionado la sabiduría de Don Segundo, el personaje cultural argentino que le mostraría al joven narrador recreado en su novela el esplendor y la naturaleza de la cultura que lo rodeaba.

otorgó a esta obra, frente al silencio al que fue sometido *El tamaño de mi esperanza*. No cabe duda de que buena parte del triunfo de la obra güiraldiana fue encauzado por la canónica opinión de Leopoldo Lugones, que como bien señala la crítica, pasó por alto, tal vez encubiertamente, los esfuerzos literarios del joven *Georgie*¹⁴⁹, aunque no cabe duda de que los modismos del campo argentino utilizados por Güiraldes fluyen llanamente ensamblados por un ritmo vívido y natural, mientras que en el caso de *El tamaño de mi esperanza*, el lenguaje utilizado, pretendidamente argentino, insufla cierta sensación de acartonamiento al tono del ensayo.

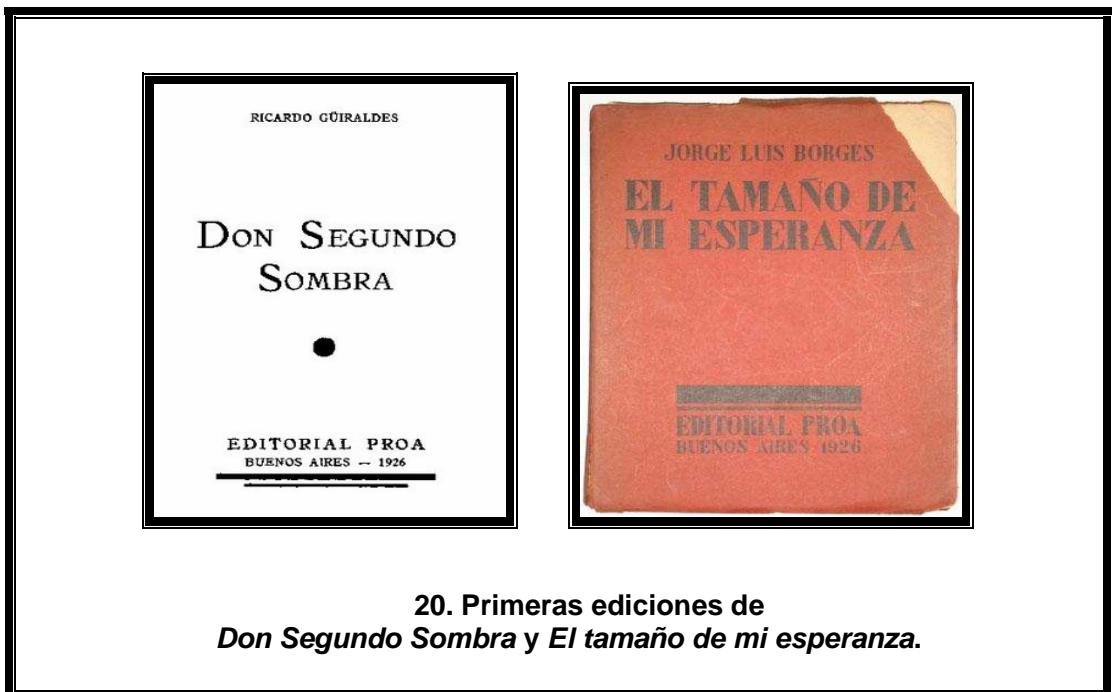
Y el escaso reconocimiento que le dio la sociedad porteña a este texto borgeano le debió molestar profundamente, ya que si bien el joven autor transitaba todavía los arrabales de su etapa vanguardista, en la que había desdeñado las posturas literarias lugonianas mediante ardidés y bromas, intentaba por todos los medios un reconocimiento que lo ensalzara. Esto es, que su escarnecimiento de Lugones no era más que su deseo de obtener una aprobación de la autoridad pública con capacidad para hacerlo¹⁵⁰, lo cual había buscado mediante su intencionado criollismo, que con el paso de los años vería

¹⁴⁹ Así lo señala Ivonne Bordelois: *Un triángulo crucial... op. cit. p. 96*.

Leopoldo Lugones, Premio Nacional de Literatura en ese mismo año de 1926, en su artículo “*Don Segundo Sombra*, de Ricardo Güiraldes”, publicado en *La Nación* (12 de septiembre de 1926), p. 1, ensalzó la obra de Güiraldes consagrándola ante el público porteño, y en la opinión de Ivonne Bordelois (*Un triángulo crucial... op. cit. p. 96*) le anticipa así el Premio Nacional de Literatura que recibiría al año siguiente. Puesto que el libro de Güiraldes y *El tamaño de mi esperanza* de Borges se publicaron en la misma editorial, Proa, y en el mismo año, cabe imaginar que Lugones tuvo acceso al libro, y que encubiertamente lo silenció, probablemente ante los numerosos escritos en los que el joven de reciente pasado ultraísta criticaba con ahínco sus poemas, acusándolo sin descanso de ripioso y de escritor sin logros literarios, impulsado sólo por el poder de su fama. Por otra parte, el 8 de julio de 1926, arremetió, junto a los otros compañeros de revista literaria, contra la figura de Lugones mediante el “Romancillo” publicado en *Martín Fierro*, que elaboraba a la manera de un romance una burla contra el *Romancero* de Leopoldo Lugones, el uso de su metáfora, sus motivos literarios, e incluso, su vertiente teosófico ocultista, opiniones que también fueron publicadas en “Leopoldo Lugones, *romancero*” en *Inicial* (1926), año 2, núm. 9, p. 207-208.

¹⁵⁰ A pesar de sus burlas, Jorge Luis Borges (*El tamaño... op. cit. p. 97*) reconocía, no sin un dejo de resentimiento, que Leopoldo Lugones era “un genio permanente”. Con acusada posterioridad, pero recalcando su importancia, hacia 1984 Borges (y Osvaldo Ferrari: *En diálogo. Tomo I, op. cit. p. 149*) describe ese contradictorio sentimiento explicando: “el culto de Lugones lo tuvo toda mi generación; y lo atacábamos un poco para defendernos de ese culto, para que se notara menos la gravitación que ejercía Lugones sobre nosotros”.

como un error literario¹⁵¹. De esta manera, ante el éxito de la obra de Güiraldes y frente al desdén del gran poeta de la nación argentina, el creador de *El tamaño de mi esperanza* continuará su estudio de los autores y temas tradicionales del modernismo¹⁵², y, por consiguiente, no abandonará la obra de Leopoldo Lugones, esta vez siguiendo la inspiración de un dilatado cosmopolitismo, que a través del éxito de *Don Segundo Sombra*, lo llevó a redescubrir lo que presentía: que efectivamente la influencia del orientalismo podía constituir un camino digno para las literaturas nacionales.



A partir de esa constatación, el estudio del exotismo de Lugones sirvió a Borges para aclarar su personal visión del cosmopolitismo como herramienta en su carrera literaria, prestando atención una vez más a aquellos aspectos que se

¹⁵¹ En su *Autobiografía* (op. cit. p. 82) Borges declara la influencia de Leopoldo Lugones en ese tiempo diciendo: “en mis libros de aquella época, creo haber cometido la mayoría de mis pecados literarios, algunos de ellos, bajo la influencia de un gran escritor, Leopoldo Lugones, a quien admiro mucho”. Por otra parte, esta es la época de sus reflexiones “¿Llegaremos a tener un idioma propio?” en *Crítica* (1927), p. 3, y “Sobre el idioma de los argentinos” en *Anales del Instituto Popular de Conferencias* (1927) tomo 13, pp. 259-267.

¹⁵² Prueba de ello son sus ensayos “Herrera y Reissig” en *Inicial* (1924) año 1, num. 6, pp. 31-34, “Interpretación de Silva Valdés” en *Proa* (1924) segunda época, año 1, num. 2, pp. 24-26, “Oriental, por Julio Silva” en *Martín Fierro* (1926) año 3, núm. 33, p. 6.

correspondían con el estilo y la procedencia de las lecturas orientalistas que lo educaron en su infancia, que hacían honor a su ascendencia anglo hispánica, y de este modo, a su particular idea de la argentinidad. En ese marco, su atrevido proyecto literario comenzó a recrear un estilo y una voz nueva, que lentamente y ante la obra de Lugones, partidaria del orientalismo de la teosofía como un instrumento literario posible en la tarea de definir la nación argentina, se afianzó en el reto de continuar una literatura nacional “que fuera al mismo tiempo tan cosmopolita como él mismo”¹⁵³. Hacia 1953, este impulso parece ganado en su texto “El escritor argentino y la tradición” donde confiesa haber conseguido ese tono a un tiempo local y cosmopolita porque no se “había propuesto encontrar ese sabor”, porque se “había abandonado al sueño”, había logrado “al cabo de los años, lo que antes buscaba en vano” (O. C., I, 271). De esta forma, y tomando como instrumento evocativo la figura de Kipling, contesta a las intenciones nacionalistas del orientalismo de Leopoldo Lugones: “Kipling dedicó su vida a escribir en función de determinados ideales políticos, y sin embargo, al final de su vida hubo de confesar que la verdadera esencia de un escritor suele ser ignorada por éste” (O. C., I, 273). En estas aseveraciones, se hace coincidir a Lugones con Kipling en el hecho de que las propuestas políticas de ambos fueron superadas por el logro de una maestría verbal inigualable, cualidad que los trasladaba inmediatamente de su afán político a una naturaleza puramente literaria. Esta conjunción entre Kipling y Lugones será recurrente a lo largo de toda la obra borgeana, como puede verse en su libro *Leopoldo Lugones*¹⁵⁴, en *Fervor de Buenos Aires* (O. C., I, 13), en *El hacedor* (O. C., II, 157), en sus reseñas en *El Hogar* (O. C., IV, 262), en *Atlas* (O. C., III, 434), y en *Biblioteca Personal*¹⁵⁵.

Tales pensamientos de convergencia y divergencia entre Lugones y Borges, se afinan en las manifestaciones más directas acerca del orientalismo. Pues la formación bibliográfica de la enérgica mente borgeana contrastó con el

¹⁵³ Ivonne Bordelois: *Un triángulo crucial... op. cit.* p. 53, idea que también sugiere Víctor Bravo: *El orden y la paradoja...op. cit.* p. 77.

¹⁵⁴ Jorge Luis Borges y Betina Edelberg: *Leopoldo Lugones*, Buenos Aires, Emecé, 1998, pp. 11, 93 y 97.

¹⁵⁵ J. L. Borges: *Biblioteca Personal*, Buenos Aires, Alianza, 1994, p. 28, al reseñar la obra *El imperio jesuítico* de Leopoldo Lugones.

orientalismo de la obra de Leopoldo Lugones, especialmente en ese sesgo de la obra lugoniana que se explica al recibir influjos de la teosofía y del ocultismo¹⁵⁶. Así puede verse que tanto el cosmopolitismo de la época, ávido del mundo árabe y egipcio, como los resabios de las filosofías hinduistas y budistas, encuentran su ubicuidad en la obra lugoniana a través del estudio de la teosofía y de las ciencias ocultas, separándose en la mayoría de los casos de las investigaciones eruditas del orientalismo oficial del siglo XIX, bajo el que se inspiraría Borges. Ya que, el autor de las *Odas Seculares* se adhirió muy tempranamente a la obra canónica de H. P. Blavatsky afiliando su participación a la Sociedad Teosófica, a la cual habría ayudado y acompañado hasta su fundación oficial en Argentina¹⁵⁷. Por otra parte, en un prolífico viaje a París, se acercó a las corrientes francesas de las nuevas ciencias ocultas de la mano de las enseñanzas de Gérard Encausse, "Papus" (1865-1916), hombre de personalidad atrayente y misteriosa¹⁵⁸, gran conocedor de las doctrinas herméticas en las cuales empapó

¹⁵⁶ Se entiende por ocultismo la corriente de literatura y prácticas esotéricas que proponen escudriñar los sesgos ocultos y mágicos de todas las corrientes humanas de la filosofía y la religión, siguiendo este aspecto en las más antiguas civilizaciones, y confiando plenamente en los poderes paranormales del ser humano. El ocultismo moderno se presenta con fuerza en Francia en el siglo XIX al amparo de los estudios realizados por Eliphas Lévi, Alphonse-Louis Constant (1810-1875), inspirado en el misticismo de Louis Claude de Saint-Martin (1743-1803) y en la obra de Emanuel Swedenborg (1688-1772). Se vinculan a las prácticas ocultistas los estudios de la alquimia, las obras teosóficas de Raimundo Lulio, la filosofía hermética de Paracelso, *Los Evangelios Apócrifos*, la gnosis y la Cábala. Hacia 1890 y por medio de la visión de la Sociedad Teosófica estas sabidurías se transforman y adquieren un tono algo distinto. La idea central de la obra de Madame Blavatsky que decía haber rescatado su conocimiento de un texto oculto en el Tíbet, la después conocida *Estancias de Dyzan*, daba por inaugurado el eje del nuevo ocultismo de la llamada Doctrina Secreta (David and Nancy Reigle: *Blavatsky's Secret Books*, Wizards Bookshelf, San Diego, 1999), que tomando la terminología de las escuelas religiosas indias, tantas polémicas ha recreado a lo largo de la historia del orientalismo. Ver a este respecto Benjamin Walker: *Enciclopedia of the Occult, The Esoteric and the Supernatural*, New York, Stein & Day, 1980 y J. Felipe Alonso: *Diccionario de las Ciencias Ocultas*, Madrid, Espasa Calpe, 2000.

¹⁵⁷ Una de las primeras en señalar las correspondencias de la obra de Lugones con la teosofía fue Carmen Ruiz Barrionuevo, quien, con el apoyo biográfico del hijo de Lugones, detecta en "Las fuerzas extrañas de Leopoldo Lugones" en Enrique Pupo-Walker (Coord.): *El cuento hispanoamericano*, Madrid, Castalia, 1995, pp. 171-190, la lectura y el seguimiento lugoniano de la doctrina de Blavatsky. Una lectura similar puede entrecerse en María Pía López: *Lugones: entre la aventura y la cruzada*, Buenos Aires, Colihue, p. 2004, p. 52; Gaspar Pío del Corro: *Lugones*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2005, p. 18; y por extenso, los trabajos de Lisandro Z. Galtier: *Leopoldo Lugones. El Enigmático*, Buenos Aires, Editorial Fraternal, 1993 y J. J. Torres Roggero: *La cara oculta de Lugones*, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, 1977.

¹⁵⁸ Gérard Encausse, "Papus", fue un famoso médico ocultista francés, aunque nacido en España, seguidor de los escritos de Eliphas Lévi, que se dedicó a la tarea de unir los postulados de la ciencia moderna con los fenómenos paranormales, tal como demuestra en su obra *Tratado*

al glorificado autor, experiencia que lo llevará a seguir estudiando la vertiente ocultista de la teosofía. Tomando como punto de partida estas prácticas, todo parece indicar que Lugones se cruza con el orientalismo erudito a través de su fijación por las mitologías clásicas y para encontrar en ellas el origen de la civilización en la cual inscribiría a la cultura argentina¹⁵⁹, pero presenta una actitud de oposición hacia los mitólogos naturalistas, positivistas y científicistas, como plantea su lectura del mito de *Prometeo* de 1910, en la que intenta desentrañar los significados ocultos de la fábula en contraposición a la interpretación naturalista que veía en ésta el hecho del descubrimiento del fuego¹⁶⁰. Del mismo modo, pero en un sentido más lúdico, bucea en los estudios del medio oriente, e investiga y aprende la lengua árabe, pero se aleja de las bibliografías eruditas que explicaban estas culturas con criterios puramente científicos y naturalistas¹⁶¹. Como señala la crítica, en idioma árabe Lugones lee con ahínco *Las mil y una noches*¹⁶², presencia que logra reflejar en sus relatos “El talismán de la dicha” y “El tesoro de Scheherezada” de su libro *Filosofícula*¹⁶³ de 1924, o en algunos poemas de *Romancero*¹⁶⁴ del mismo año, y en igual medida, parece conocer con cierta profundidad la mitología egipcia, influencia que se ve reflejada en el ambiente, el tono y el tema de no pocas narraciones de su libro,

elemental de Ciencia Oculta (1888), Barcelona, Edicomunicación, 2002, en el cual se aplica en el estudio de la quiromancia, la teosofía, la Cábala y la filosofía hermética.

¹⁵⁹ Este ímpetu lugoniano es resaltado por los trabajos de Trinidad Barrera: “Leopoldo Lugones o la glorificación de la patria” en *España y Argentina en sus relaciones literarias*, Universidad de Lleida, 2002, p. 252, y de Carmen Ruiz Barrionuevo: “Leopoldo Lugones y la recepción de la lengua española en la formación de la identidad argentina: *El payador* (1906)” en *España y Argentina en sus relaciones... op. cit.* pp. 253-259. Como estas dos críticas, también Axel Gasquet: “Arabescos y chinerías en el imaginario de Leopoldo Lugones” en *Oriente al Sur... op. cit.* pp. 211- 212 y Julien Roger: “Leopoldo Lugones, constructor del panteón argentino” en *L'écrivain argentin et la tradition*, Rennes, Press University de Rennes, 2004, pp. 111-119, coinciden en señalar la búsqueda de Lugones de una definición de la patria que rescata ciertos valores hispánicos, pero que sobre todo recalca la presencia de los mitos helénicos, ejercicio en el que la tradición teosófica y oriental constituye una inspiración adyacente a este propósito.

¹⁶⁰ Leopoldo Lugones: “Prometeo” en *Obras en prosa*. Buenos Aires, Aguilar, 1962.

¹⁶¹ Axel Gasquet: “Arabescos y chinerías en el imaginario de Leopoldo Lugones” en *Oriente al Sur... op. cit.* pp. 211- 212.

¹⁶² María Pía López: *Lugones: entre la aventura y la cruzada*, Buenos Aires, Colihue, p. 16, Gaspar Pío del Corro: *Lugones*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2005, p. 181 y Axel Gasquet: “Arabescos y chinerías en el imaginario de Leopoldo Lugones” en *Oriente al Sur... op. cit.* p. 208.

¹⁶³ Leopoldo Lugones: *Filosofícula*, Buenos Aires, Babel, 1924.

¹⁶⁴ Se pueden ver los poemas “Las tres Kasidas” o “Romance del Rey de Persia” en Leopoldo Lugones: “Romancero” en *Obras poéticas completas*, Madrid, Aguilar, 1948.

también de 1924, *Cuentos fatales*, en concreto en textos como “El vaso de alabastro”, “Los ojos de la reina” o “El puñal” que denotan un interés particular hacia las leyendas de las Pirámides, los jeroglíficos y la mitología oriental¹⁶⁵. Pero incluso en estas narraciones se aprecia que Lugones había seguido tímidamente la bibliografía científica y orientalista en torno a los temas árabes, y que de ellos su máximo interés es el ocultismo, ya que, sus textos ofrecen lecturas de los detalles de las culturas ancestrales sólo al servicio de desbaratar una suerte de magia que vela y desvela un conocimiento oculto y sugerente de una realidad sobrenatural que subyace en la historia que se narra, lectura que solía hacer la literatura teosófica y que aparece como una técnica asumida en gran parte de la obra de Madame Blavatsky.

Una asimilación análoga se aprecia al seguir el avance lugoniano sobre los estudios de las mitologías de la India, donde una vez más el autor se aleja de la erudición orientalista para acercarse a las interpretaciones de la teosofía y del ocultismo, y a través de estos conocimientos, para indagar en la filosofía hinduista y budista. Estas fuentes se presentan a modo de conceptos en los *Cuentos fatales* cuando se refiere a los temas hindúes por antonomasia: la ilusión del “yo”, la reencarnación, y la negación del tiempo. Para explicar estas nociones recurre constantemente al apoyo de “las hermandades secretas”¹⁶⁶, “la quiromancia”¹⁶⁷, o “las ciencias malditas”¹⁶⁸, distintos apelativos y ejercicios del ocultismo que practicaba¹⁶⁹. Y con el sesgo de esa mirada se atreve a ceñir muchos de los aspectos clásicos de las culturas de la India a descubrimientos de la teosofía blavatskiana, como así puede verse en la atribución de la antigua sílaba *Om* presente en toda la mística hinduista y en sus teorías del lenguaje¹⁷⁰, a

¹⁶⁵ Leopoldo Lugones: *Cuentos fatales*, Colombia, Ediciones Nuevo Siglo, 1994.

¹⁶⁶ *Ibíd.* p. 63.

¹⁶⁷ *Ibíd.* p. 71.

¹⁶⁸ *Ibíd.* p. 75.

¹⁶⁹ Muchas de estas ideas, y especialmente la de transmigración de las almas, se encuentran desarrolladas también en su novela *El ángel de la sombra* (1926), Buenos Aires, Losada, 1993.

¹⁷⁰ En el hinduismo es un símbolo sonoro y una manifestación de la energía espiritual o lo Absoluto en el mundo fenoménico. También enlaza su significado a los *mantras* budistas (*Diccionario de la sabiduría oriental*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 258), vertientes que se explicarán con motivo de su presencia en la obra borgeana *Qué es el budismo* de 1976. Para profundizar en su estudio se recomienda Swami Ritajananda: “Le mantra” en *Védanta*, n. 21, Gretz, Centre Vedantique Kanakritchna, 1971, John Blodfeld: “Shabda, el sonido sagrado” en

la teosofía, concluyendo que “todas las hermandades ocultas del Oriente tienen puntos comunes de intersección”¹⁷¹ y que gracias al ocultismo ha podido darse esa fraternidad de religiones que provienen de la sabiduría oriental¹⁷². En su “Ensayo de una cosmogonía en diez lecciones”¹⁷³ de 1906, la literatura lugoniana suma a estos conceptos la idea de creación cíclica del universo, que explicada allí de manera bastante directa induce a pensar que el orientalismo teosófico y ocultista fue contrastado por el autor con la obra filosófica orientalista de Arthur Schopenhauer, de quien sustraería la fuente de inspiración que lo llevaría a negar el tiempo y el espacio, y a figurar en el mundo y en el arte una “representación” que recuerda a las teorías del filósofo alemán en *El mundo como voluntad y representación*. Tal puede ser también el influjo que se aprecia en su cuento “La fuerza Omega”, incluido en el mismo libro¹⁷⁴, y el que evoca su folleto de 1921 “El tamaño del espacio”¹⁷⁵, donde ciertos resabios del hinduismo schopenhauereano se unen a novedosas teorías científicas, tal como pretendían las modernas ciencias ocultas.

De la figuración oriental lugoniana, Borges rescató la idea central del ocultismo clásico, pero se separa de la vertiente teosófica blavatskiana de éste para escudriñar las bibliografías ocultistas eruditas otorgadas por la *Enciclopedia Británica*. Esto es, que Lugones con su ocultismo le inspiró a transitar las obras de Raimundo Lulio, Paracelso y Emanuel Swedenborg, así como los estudios de la gnosis y la Cábala, pero se desvió de la visión lugoniana al separarse de los preceptos franceses del ocultismo de Papus y de la interpretación otorgada por la Sociedad Teosófica¹⁷⁶, ya que el orientalismo erudito borgeano será

Mantras sagrados. Palabras de poder, Buenos Aires, EDAF, 1991, pp. 131-141, y Swami Nikhilananda: *Kârikâ*, Málaga, Sirio, 1987, pp.143-167.

¹⁷¹ Leopoldo Lugones: *Cuentos fatales*, Colombia, Ediciones Nuevo Siglo, 1994, p. 55.

¹⁷² *Ibíd.* p. 33.

¹⁷³ Leopoldo Lugones: *Las fuerzas extrañas*, Buenos Aires, Punto de Encuentro, 2005, pp. 107-140.

¹⁷⁴ *Ibíd.* pp. 13-22.

¹⁷⁵ Leopoldo Lugones: “El tamaño del espacio. (Ensayo de psicología matemática)”, Buenos Aires, El Ateneo, 1921.

¹⁷⁶ Muestra de ello son sus textos “La máquina de pensar de Raimundo Lulio” de 1937 (O. C., IV, 320-323), “Una vindicación de la Cábala” de 1931 (O. C., I, 209-212), “Una vindicación de los gnósticos” de 1932 (O. C., I, 213-216), y su reseña “Evangelios apócrifos” (O. C., IV, 452), el cuento “La rosa de Paracelso” (O. C., III, 387-390) o los textos acerca de Emanuel Swedenborg

experimentado y exprimido en sus lecturas de los textos orientales o a través de los estudios científicos de la bibliografía orientalista. Por este motivo, el escritor argentino termina por señalar que el orientalismo en Lugones es un “ropaje exótico”, un elemento superficial que a veces despista al lector de la búsqueda espiritual lugoniana que según él pretendía que el segundo siglo de la historia argentina “organizara un nuevo tipo de vida basada en lo espiritual”¹⁷⁷ al amparo del helenismo que reclamaba como “civilización, moral y culto”¹⁷⁸. De manera que la indagación orientalista y la búsqueda espiritual habría encontrado para el autor de *El imperio jesuítico* un perfil aceptable en la teosofía, adhesión que Borges señala al analizar el mito de *Prometeo* que Lugones había indagado hacia 1910¹⁷⁹. Y no es de extrañar que considerara insuficiente la vertiente de ese saber teosófico, lo cual manifiesta de manera indirecta al toparse con el desconocimiento de bibliografías que era de esperar no se pasaran por alto. Esto es, que si bien el crítico Borges reconoce y admira el bagaje lugoniano por el hinduismo, la filosofía budista y sus concepciones generales acerca del Universo y la transmigración que identifica en “Ensayo de una cosmogonía en diez lecciones”, por otra parte proclama cierta torpeza en el análisis de las distintas concepciones culturales acerca de la luna que recorren *Lunario sentimental*. De este texto señala que Lugones parece olvidar, quizás desconocer, el bello pasaje de las *Upaniṣad* en el que “la luna interroga a los muertos y crece o mengua según entren o salgan de ella sus almas”¹⁸⁰, falta que atribuye al despliegue de “anécdotas irónicas y amorosas” inducidas por “las preferencias escépticas y materialistas de cierta literatura de la época”¹⁸¹, las cuales fueron contrastadas finalmente con la paradójica respuesta espiritual que proponían las primeras tendencias teosóficas productoras de gran parte del orientalismo de Buenos Aires en la época, de las que Leopoldo Lugones fue un importante activista. En tal sentido se podría concluir que Jorge Luis Borges rescató del acervo cultural de

(O. C., IV, 142 y 180) que aunque fueron publicados en fechas posteriores, debieron constituir una inquietud de esta época.

¹⁷⁷ Jorge Luis Borges: *Leopoldo Lugones, op. cit.* p. 62.

¹⁷⁸ *Ibíd.*

¹⁷⁹ *Ibíd.*

¹⁸⁰ *Ibíd.* p. 36

¹⁸¹ *Ibíd.*

Lugones sus mecanismos para encumbrar lo helénico como cuenca ancestral de la cultura argentina, lo cual trasladaría como inspiración a la hora de relacionarse y generar una comunicación efectiva con todas las culturas que le interesaron. Influencia que puede apreciarse en el seguimiento borgeano de la pasión que había llevado a Lugones a afirmar que en las colinas de Córdoba “había presentido el paisaje griego”¹⁸², sentimiento que él mismo había transitado al imaginar la confluencia del Ganges en el Río de La Plata. Pero esta afinidad que en Leopoldo Lugones se limita al mundo helénico definiendo allí el origen cultural de Argentina y dejando en un segundo plano los valores orientales, en Borges se alarga hasta desarrollar una técnica de comunicación en la que todo “parte de un juego que deberá hacernos olvidar que somos orientales u occidentales, y que nos unirá a todos”, porque “quizás las fuentes de nuestra cultura sean varias”¹⁸³. Y es desde este espíritu que el joven orientalista asentó con fuerza su estilo literario, en el cual las culturas orientales son asumidas como propias, porque todo ser humano es “ciudadano del mundo” en su “generosa ambición de ser sensible a todos los países”¹⁸⁴, tal como él definió su ser cosmopolita.

I. 2. El afianzamiento en el estudio de las culturas de la India: Mito e historia

En 1985 Borges detalló el itinerario de sus investigaciones acerca del Oriente demostrando una profundidad lectora que concuerda con el camino recorrido por muchos de los orientalistas occidentales:

Uno piensa que Europa está descubriendo continuamente a Oriente – uno piensa en Marco Polo, piensa en las cruzadas, en el libro *Las mil y una noches*, en el descubrimiento de la filosofía de India y de China durante el siglo XIX, que prosigue ahora¹⁸⁵.

¹⁸² *Ibíd.* p. 61.

¹⁸³ Jorge Luis Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo. Tomo I, op. cit.* p. 134.

¹⁸⁴ Jorge Luis Borges: *Borges en Sur*, Buenos Aires, Emecé, 1999, p. 327.

¹⁸⁵ Jorge Luis Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo. Tomo I, op. cit.* p. 134.



21. Marco Polo. Página de *El millón*. Año 1298. Capítulos 123 y 124.

La esencia de esta opinión ya había sido incorporada por el autor en 1984 al incluir como lectura seleccionada de su *Biblioteca Personal* el libro de Marco Polo *La descripción del mundo*¹⁸⁶, en la que había especificado los pasos del orientalismo por el acercamiento erudito a los espacios geográficos del continente asiático, considerando que el descubrimiento de lo oriental representa un hecho decisivo para la historia cultural de Occidente:

Uno de los hechos capitales de nuestra historia es el descubrimiento de Oriente, palabra espléndida que abarca la aurora y tantas y famosas naciones. Herodoto, Alejandro de Macedonia, la Biblia, Vasco de Gama, *Las mil y una noches*, Clive y Kipling, son diversas etapas de esa aventura, que no ha cesado aún¹⁸⁷.

Este conocimiento orientalista que parece dominado en los últimos años de su vida habría sido fruto de una actividad como investigador, definida, como se ha visto, por una efusividad literaria descifradora y vital desde su juventud. En efecto,

¹⁸⁶ Marco Polo (1254-1324) ha sido considerado el creador de Asia para las mentes europeas. Este veneciano había viajado a China en varias ocasiones siguiendo la ruta de la seda e introduciendo por primera vez en Occidente noticias sobre elementos de la civilización oriental tales como el papel moneda, la escritura china y la Gran Muralla. Su obra *El millón*, también conocida como *Libro de las maravillas*, se convirtió en la primera fuente documentada de Oriente difundida en la sociedad europea (*The Travels of Marco Polo*, Nueva York, Signet Classics, 2005, y *Los viajes de Marco Polo*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 2005, obras que son designaciones del libro *El millón*).

¹⁸⁷ Jorge Luis Borges: *Biblioteca... op. cit.* p. 68.

a partir de una inquieta y rebelde curiosidad, todo indicaría que precisaría su búsqueda enciclopédica de Oriente siguiendo la vía del orientalismo occidental y dibujando a través de su obra el trayecto de los descubrimientos que la cultura europea forjó en el ámbito de las tradiciones del continente asiático. Bajo esa inspiración, y con apenas diecisiete años, habría comenzado un estudio sistemático del orientalismo erudito, hecho que contempló en 1938 al declarar abiertamente que “hacia 1916” había resuelto entregarse “al estudio de las literaturas orientales”¹⁸⁸. Este viaje de erudición conllevaba un recorrido que el audaz bonaerense fue reconstruyendo a través de la historia de Oriente en Occidente, tímidamente primero por medio de la tradición grecorromana y Alejandro Magno¹⁸⁹, y con cierta profundidad ya en los años veinte, a través de la

¹⁸⁸ Jorge Luis Borges: “Una versión inglesa de los cantares más antiguos del mundo” en *Textos cautivos* (O. C. IV, 396).

¹⁸⁹ Gracias a los libros de historia que contenía su biblioteca paterna, conoció la cultura grecorromana y vería en las hazañas de dominación de Alejandro Magno (356-323 a. d. C.), los primeros pasos del descubrimiento de Oriente y la inmersión de la cultura clásica en el descubrimiento de la India. De tal modo que el escritor argentino apreció que la primera gran división Oriente-Occidente se debe a la cultura helenística que observó “una distinción de razas, regiones, naciones y mentes” que podían ser conocidas, visitadas o conquistadas, y que servían a la empresa de demostrar a los griegos y los romanos como pueblos superiores (Edward Said: *Orientalismo... op. cit.*, p. 91), sin embargo la gran conquista del Imperio Persa conoció un límite en el Valle del Indo, donde Alejandro III de Macedonia se vio obligado a pactar y retroceder, sorprendido por la fuerza de los pobladores indios (*Historia Universal. Oriente antiguo*, Vol II, Madrid, Nájera, 1983, pp. 486-487, Sylvain Levi: *La India y el mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, p. 115. Véase también J. Alvar, J. M. Blázquez (ed.): *Alejandro Magno. Mito y realidad*, Acta Editorial, Madrid, 2000). En ese marco, algunas corrientes orientalistas se han detenido en el estudio de las influencias que recibieron los filósofos griegos y romanos del pensamiento indio, antes y después de este período, al afirmar que Homero, Herodoto, Esquilo, Sófocles, Demócrito, Aristóteles y Fedón mantuvieron un contacto real con el mundo de la India y que de una u otra forma revelaron su conocimiento de este pueblo (J. R. Riviére: *Oriente y Occidente*, Barcelona, Salvat, 1979, p. 55-56, Mircea Eliade: *Aspectos del mito*, Buenos Aires, Paidós, 2000, pp. 129-136, y Heinrich Zimmer: *Philosophies of India*, New Jersey, Princeton University Press, 1984, p. 4). También se señala la influencia hindú y budista que pudo recibir la obra de Pitágoras, Plinio, Apuleyo, Tulio Valerio, Plotino, Orígenes y el gnóstico Basílides, entre otros. (H. von Glasenapp: *La filosofía de los hindúes*, Barcelona, Seix Barral, 1977, pp. 450-451, F. Tola y Carmen Dragonetti: “India y Grecia antes de Alejandro” en *Boletín de la Asociación Española de orientalismo*, Año XXXIV, 1996, pp. 353-354 y Mircea Eliade: *Aspectos del mito*, Buenos Aires, Paidós, 2000, pp. 129-136).

No sorprende, por tanto, que Borges establezca a través de su obra interesantes paralelismos entre estos filósofos y la India, entremezclando, como alguna bibliografía orientalista, distintas corrientes del pensamiento occidental y oriental. Este ímpetu es apreciable a lo largo de toda su obra *Qué es el budismo* de 1976, donde las comparaciones son constantes; pero parece evidente que desde su adolescencia de 1916, el autor, que había desarrollado una especie de manual de mitología griega inspirado en Jhon Lempière con apenas siete años, habría logrado conjugar inteligentemente la cultura grecolatina y la india.

historia de los misioneros orientalistas, de las incursiones europeas que ocuparon parte del territorio asiático hasta la consolidación de la *Compañía de las Indias Orientales*, y finalmente, por medio del nacimiento del orientalismo erudito de los siglos XVIII y XIX. Gracias a la vertiente de los conocimientos históricos del mundo oriental, articuló el andamiaje básico para acercarse a las lecturas de los libros sagrados y mitológicos de Oriente, camino que intuiría gracias a la obra de Arthur Schopenhauer, la cual comentaría junto a su admirado maestro Macedonio Fernández. A esta investigación y estudio vital sumaría la aproximación a las fuentes y los discípulos del gran filósofo alemán, especializándose primero en el mundo hindú y continuando después con el itinerario de una larga lista de trabajos de erudición que culminó en su amplia penetración en las filosofías del budismo. Estas bibliografías centrarían la definición del orientalismo borgeano al ser trasladadas al terreno lúdico de la ficción, tendencia que compartiría con su amigo el pintor argentino Xul Solar, y a través de la que define sus propuestas literarias más originales.

De este modo, en las reseñas y ensayos borgeanos de los años veinte y treinta se impone un detenimiento consciente en las lecturas mitológicas e históricas de Asia, prestándose especial atención a la fórmula india que logra mezclar los temas históricos con la alegoría y la leyenda, y descubriendo así una cantidad notable de personajes extraños, aventureros y viajeros, en cuyas vidas se aunaron la realidad y la fantasía de los países en que vivían o que visitaban. Estas lecturas se especificaron en los años cuarenta y cincuenta cuando en la obra borgeana se aprecia una amplia variedad de referencias y motivos que evidencian que las lecturas de los años anteriores habían sido asimiladas, y que el autor poseía una gran madurez filosófica que lo hacía transitar sin dificultad las especulaciones más complejas del hinduismo y el budismo.

Algunos de los artículos que integran sus colaboraciones para el diario *Crítica*, recrean, especialmente en los años treinta, los pasos históricos de Europa en el continente asiático desde la Edad Media, concediendo mayor protagonismo al uso literario y legendario que podía darse a cada tramo de esa historia. Este acercamiento se evidencia cuando publicó, en 1934, una serie de

asombrosas reflexiones acerca del desembarco occidental en el continente asiático, entre las que destacan “El Preste Juan de las Indias”, “Surcouf, el valeroso rey de los corsarios” y “Salud y tragedia de Nelson”¹⁹⁰. Por medio de estos ensayos, y usando su marco histórico, se aprecia que a la investigación borgeana le interesa detenerse particularmente en las proezas de personajes de caracteres más o menos apócrifos que participaron de las hazañas del orientalismo europeo mediante el eje común de la leyenda que recorrió sus vidas. En un primer contacto, Borges ofrece en “El Preste Juan de las Indias” una mirada hacia la corriente de misioneros y viajeros europeos que visitaron la India desde la apertura marítima iniciada por el portugués Vasco de Gama hacia el año 1498. Y a través de la historia misionera, logró comprender el avance portugués y español en la zona, revelado a través de la relación comercial sostenida por el auge del mercado de las especias, de la seda y de la porcelana, y por un importante tráfico de cruzadas predicadoras que acudían al continente asiático con la idea de llevar a cabo una gran conversión religiosa, lo cual acercó a Europa un apasionado interés por conocer las tradiciones de Persia, India, China y Japón. De manera que ese afán llegaría a componer la atmósfera cultural a la que recurriría Occidente para estudiar e interpretar Oriente, desde la imperiosa necesidad de evangelizar esas regiones y como marco de avance y justificación de los estudios bíblicos¹⁹¹. El ensayo acerca del Preste Juan, da cuenta de que a

¹⁹⁰ Jorge Luis Borges: “El Preste Juan de las Indias” en *Obras, reseñas y traducciones inéditas. Diario Crítica. 1933-1934*. Buenos Aires, Atlántida, 1999, pp. 74-78, publicado originalmente en *Crítica* (11 de agosto de 1934) Núm. 53. “Surcouf, el valeroso rey de los corsarios” en *Obras, reseñas y... op. cit.* pp. 86-93, publicado originalmente en *Crítica* (25 de agosto de 1934) Núm. 55. “Salud y tragedia de Nelson” en *Obras, reseñas y... op. cit.* pp. 94-100, publicado originalmente en *Crítica* (2 de septiembre de 1934) Núm. 59.

¹⁹¹ En 1542 el misionero jesuita san Francisco Javier (1506-1552) comienza la acción evangelizadora en el continente asiático, allanando el camino para que, entre otras cosas, en 1560 se estableciera la Inquisición en Goa [W. Norman Brown: *The United States and India and Pakistan*, Massachussets, Harvard University Press, 1953, p. 43, Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 363. Véase también Georg Schurhammer: *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, 4 vols., Pamplona, Gobierno de Navarra - Compañía de Jesús - Arzobispado de Pamplona, 1992 y *Cartas y escritos de san Francisco Javier*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996]. Junto a éste, en toda la Edad Media, las obras de viajeros y misioneros eruditos como Juan de Segovia (1393-1458), Diego de Pantoja (1517-1618), Gaspar da Cruz (1520-1570), el Hermano Juan Fernández (1526-1567), Juan González de Mendoza (1545-1618), Gregorio de Céspedes (1551-1611), Roberto de Nobili (1557-1656), Luis de Guzmán (1577-1656), Antonio de León y Pinello (1590-1660), Diego de Aduarte (1570-1636), Álvarez de Semedo (1585-1658), Antonio de Caballero (1602-69) y Fernández Navarrete (1618-86), entre muchos otros, crearon las crónicas del primer

Borges le sorprendió la idea de que antes de las primeras cruzadas ya existieran grupos cristianos en el continente oriental y de que ese hecho configurara la difusión de una leyenda. Ya que el retrato ilusorio de este sacerdote cristiano, Preste Juan, que había logrado crear en África y en el extremo oriental asiático la fábula de un imperio de riquezas forjado por la fama de su valentía, le otorgaba la posibilidad legendaria de ligar la historia religiosa occidental a las primeras pugnas por el control del Oriente lejano. En efecto, el protagonista de este ensayo borgeano de 1934 resulta ser un misionero nestoriano que había sido buscado y afamado por numerosos relatos de viajes que atestiguaban la victoria del cristianismo frente a los avances de la religión del Islam, y que paradójicamente, también contribuían a la tarea de hacer “sentir inferiores los triunfos incontestables de los cruzados y los reyes católicos”¹⁹² frente al hallazgo de los nestorianos en el continente asiático¹⁹³. Lo que sin duda sugería esta fábula era la pugna por el control religioso del extremo oriental y la posibilidad de que el aparato cultural español y portugués pudiera establecer la victoria del cristianismo en el continente asiático¹⁹⁴ y promover la idea de un Oriente rico y exótico que

orientalismo (Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* p. 286-288 y Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 363-366).

¹⁹² Jorge Luis Borges: “El Preste Juan de las Indias” en *Obras, reseñas... op. cit.* p. 76.

¹⁹³ El nestorianismo protagonizó su momento de expansión en el siglo V. Su fundador, el líder cristiano Nestorio (386-451), había sido elegido Patriarca de Constantinopla hacia el año 428 de nuestra era, y de este modo, difundió la idea principal de su teología, la cual consideraba que Cristo y Dios son dos conceptos separados entre sí, dando así a la Virgen María la calidad de madre de Cristo y no la de Madre de Dios. Estas sentencias ocasionaron un gran revuelo entre los cristianos occidentales, y el nestorianismo fue proclamado una herejía. Sin embargo, su teoría perduró en algunos puntos de la India, especialmente en el Norte, influenciando a las teorías del lamaísmo tibetano, aunque finalmente, la mayoría de los nestorianos se terminaron acercando a los misioneros de las cruzadas (Richard Norris (ed.): *The Christological Controversy*, Philadelphia, Fortress Press, 1980, pp. 26-31 y 137-148). Borges investigó junto a estos hechos históricos los primeros avances religiosos del cristianismo en Oriente y allí se topó con una multitud de noticias en torno a la idea del sincretismo entre cristianos y orientales, encontrando en los nestorianos una manera de hacer confluir la leyenda con el hecho histórico. En el caso de España el sincretismo religioso provocó un notable y doble movimiento de concordancia, pues por un lado, se produjo la proliferación de movimientos cristianos heréticos que lograron instalarse en algunas zonas de Persia y la India, y por otro, el movimiento cristiano fruto de las fusiones con los gitanos de la España medieval derivó en el desarrollo de grupos o sectas que presentaron grandes afinidades con la filosofía hindú: priscilianistas (siglo IV), begardos (XIII-XIV) o iluminados (*aluminados*, siglo XV) (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 362-363).

¹⁹⁴ Cuando Portugal se incorpora a la corona española ya había un gran monopolio de la red comercial bajo la tutela de los españoles. Esta temprana ocupación peninsular en Oriente se debilitó cuando Holanda despertó al peligro de perder su posición en la zona enviando su primera flota en 1595, hecho que coincidió con un nuevo afán de la política española que asumía la

llenaría las arcas de la relación comercial entre Europa y Asia, que a partir de esa época no cesaría nunca y acerca de la que Borges reflexionaría en este ensayo:

Las Indias, regiones varias pero adyacentes, son siempre la India singular y única para nosotros. Y esa patria de la suntuosidad, esa plaza fuerte del derroche, ese lejano laberinto de seda y de oro debía, dándole opio a la fantasía, proyectarle leyendas trashumantes de los sueños, sueños volanderos arraigados en el aire consistente de la religión.

Y una de esas leyendas es la del Preste Juan¹⁹⁵.

La importancia de este escrito, cuya magnitud hizo descansar en estas conclusiones, estriba en que alberga las primeras reflexiones borgeanas acerca del mito oriental y del valor de la leyenda en la historia, idea a través de la que establece una dicotomía entre lo verdadero y lo legendario según se traspasen o no los límites de la historia occidental, otorgándole a Oriente la plena libertad de hacer coexistir ambos factores como parte de sus vivencias y de su cultura. O lo que es lo mismo, se concibe la valía de las manifestaciones literarias en la cultura oriental como posibles canales de difusión del hecho histórico, pues para estas tradiciones, la extrañeza y la expresividad constituyen una pieza capital en la reconstrucción de lo verdadero¹⁹⁶:

importancia de sus intereses en América, comenzando a prestar especial atención a sus problemas en el Nuevo Mundo (L. Dubley Stamp: *Asia: a Regional and Economic Geography*, London, Methuen and Co. Ltd., 1957, pp. 60-62 y Percival Spear: *Historia de la India*. Vol. II, México, FCE, 2001, pp. 85-89). Borges estuvo atento a este tiempo histórico y a la acción portuguesa en la India. Prueba de este trabajo de estudio fue, posteriormente, su artículo de 1951 "Portugal" en *Textos recobrados. 1931... op. cit.* p. 297, que publicó en *Enciclopedia Práctica Jackson*, Buenos Aires, W. M. Jackson, Inc., Editores, Tomo IX, 1951. En este texto histórico se elabora un breve recorrido por la historia de Portugal, sin perder de vista el avance histórico de este país en Oriente.

¹⁹⁵ Jorge Luis Borges: "El Preste Juan de las Indias" en *Obras, reseñas y... op. cit.* p. 76. Tanto en el primer avance español, portugués y holandés como en el posterior anglo francés, los intereses económicos y religiosos fueron acompañados de un número considerable de viajeros y escritores que alimentaron la idea de un Oriente rico y exótico, cargado de habitantes de costumbres extrañas (Edward Said: *Orientalismo... op. cit.* p. 98), una perplejidad que recoge buena parte de la literatura europea del siglo XVIII y del modernismo hispanoamericano del siglo XIX, y que Borges intenta reflejar en esta cita.

¹⁹⁶ Tal como se ha referido en incontables ocasiones al explicarse el paso del *mythos* al *logos*, en Occidente se advirtió la necesidad de superar el arcaísmo de lo alegórico, convirtiendo al mito en un relato metafórico desvinculado de la realidad, de la historia, de la ciencia y de la filosofía, disciplinas que pasaron a ser concebidas sólo bajo la racionalidad del *logos* [Veáse J. Alsina: *Tragedia, religión y mito entre los griegos*, Labor, Barcelona 1971; José Bermejo: *Mito y parentesco en la Grecia arcaica*, Madrid, Tecnos, 1980; Marcel Detienne: *La invención de la mitología*, Península, Paidós, Barcelona 1970; G. S. Kirk: *El Mito. Su significado y funciones en la*

Con todo, ¿es una leyenda un hecho verdadero? ¿Para nuestra vida oscura no es todo leyenda? [...] Es de toda fe cierta la narración del Preste Juan en el país engorroso de la India antigua, pero en nuestra América despejada se trata sencillamente de un cuento¹⁹⁷.



22. "El Preste Juan de las Indias".
Inglaterra, Atlas de 1558.

Esta tendencia interpretativa acerca del hecho histórico es continuada en los ensayos "Surcouf, el valeroso rey de los corsarios" y "Salud y tragedia de Nelson", en los que Borges se detuvo con la intención de recrear las hazañas de famosos oficiales en cuyas vidas puede verse reflejada la realidad histórica de los

Antigüedad y otras culturas, Barcelona, Paidós, 1985; y W. Nestlé: *Von Mythos zum Logos*, Stuttgart, Scientia, 1966]. En contraste, el mito en Oriente ha representado, desde sus comienzos, una explicación fidedigna del hombre y de la realidad. En la India, la mitología se ha añadido a la religión, la filosofía y la ciencia, extendiéndose sobre la experiencia del hindú como parte de una cultura y espiritualidad que lo bañan todo, y de ese modo, se ha instalado como un relato verdadero en las mentes indias [Gavin Flood: *El Hinduismo...* op. cit. p. 23, Heinrich Zimmer: *Filosofías de la India*, New Jersey, Princeton University Press, 1989, pp.15-16, Ana Agud: "El mito en la India" en *Sileno* (2004) Vol. 17, pp. 7-16. También se aprecia de manera general en los trabajos de Mircea Eliade: *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000; *Mito y realidad*, Barcelona, Editorial Labor, 1992; *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, Kairós, 2001; *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé, 2001].

¹⁹⁷ Jorge Luis Borges: "El Preste Juan de las Indias" en *Obras, reseñas y...* op. cit. p. 78.

dos países que protagonizaron la pugna por el control geopolítico oriental desde el siglo XVII: Inglaterra y Francia. Ya que, desde finales del siglo XVI, Gran Bretaña había comenzado a dominar el Mediterráneo, haciendo a un lado la ocupación holandesa, portuguesa y española, y estableciendo en Bengala la *Compañía de las Indias Orientales*, antecedente de la relación colonial que la corona británica lograría sostener en la India hasta el siglo XX. En ese amplio lapso temporal, los intentos de dominación francesa en los territorios orientales se hicieron notar como una correspondencia de la tensión que los dos países mantenían en Europa, generando salpicados enfrentamientos con la corona inglesa en varias batallas libradas en las costas indias¹⁹⁸. Esta situación alcanza su vértice de tensión en el preludio del siglo XVIII, cuando la operación política que había iniciado Napoleón en Egipto –quien conocía muy bien el camino perpetuado por Inglaterra en la India— intenta una auténtica dominación política y económica en el territorio indio, cuyo propósito emparejó las incursiones orientalistas eruditas de las dos grandes metrópolis europeas¹⁹⁹.

En ese marco, la demostración del conflicto por el control europeo en Oriente fue ejemplificada por Borges a través de la figura del famoso oficial inglés Horacio Nelson (1758-1805) en su artículo “Salud y tragedia de Nelson” y por medio del intrépido corsario francés Robert Surcouf (1773-1827), integrante del

¹⁹⁸ Para la reconstrucción de esta época resulta muy claro el breve análisis de Tara Chand: *Historia del pueblo indio*, Buenos Aires, Sur, 1962, pp. 212-213 y el de Percival Spear: *Historia de la India. Vol. II... op. cit.* pp.107-109 y 110-127.

¹⁹⁹ Bonaparte, interesado en opacar sus propósitos de dominación, y argumentando su fiel convencimiento de los valores positivos de la Ilustración, acompañaría su avance armado de un fornido grupo de científicos que valdrían para empequeñecer las rutas controladas por los ingleses. Este sería el antecedente histórico del interés erudito de Francia por los estudios del sánscrito, del zend avesta (persa antiguo) y del Islam. Esto es de destacar ya que el primer acercamiento científico occidental al budismo habría tenido lugar gracias a la acción de los misioneros jesuitas franceses, en concreto con la traducción de La Loubère y Guy Tachard (1691) de algunos textos del pāli. La escuela inglesa, por su parte, protagonizó el movimiento que derivaría en los primeros estudios metódicos de la India gracias a la acción de la *Compañía de las Indias Orientales* y de hombres como Sir William Jones (1746-94), cuya capacidad de resumen y recopilación lo convirtieron en el padre del orientalismo (Garland Cannon, Kevin H. & Brine: *Objects of enquiry: Life, contributions and influence of Sir William Jones*, New York, New York University Press, 1995), C. Wilkins (1749-1836), que con ayuda de William Jones fue el primer traductor de importantes obras hindúes como *Las leyes de Manu* y *la Bhagavad Gītā*, Henry Thomas Colebrooke (1765-1837) y B. H. Hodgson (1800-1894), primer traductor de algunos textos sánscritos del budismo mahāyāna. Se puede investigar acerca de estos autores en [http://www.royalasiaticociety.org/site/\[20/11/2009\]](http://www.royalasiaticociety.org/site/[20/11/2009]).

ejército napoleónico, en “Surcouf, el valeroso rey de los corsarios”. En este binomio, que merece la pena reunir dada la afinidad temática y temporal en la que fueron publicados ambos trabajos, de 1934, se vuelve una vez más al recurso de enfatizar los términos más paradójicos de la vida de los personajes en que se interesaba, aplicando ilustraciones fabulosas a las travesías de ambos capitanes. En el caso de Horacio Nelson, protagonista de la Batalla del Nilo que obligó a Napoleón a olvidar sus intentos de dominación en la India, se utiliza el ejercicio de la insinuación para revelar, paradójicamente, una mirada desmitificadora y triste acerca de la vida de un héroe al que atribuye el perfil de un hombre desamparado y enfermizo. En efecto, esa mirada le sirve al literato argentino en la tarea de concluir que tal vez este marino inglés a un tiempo victorioso y desvalido buscaba en el triunfo de sus batallas una forma literal de suicidio (“¿la muerte de Nelson fue un encubierto suicidio?”²⁰⁰), la cual se vería coronada con su fatídico destino en la Batalla de Trafalgar. Este ejercicio de retrato de la indefensión remarca una lectura de la historia cuyo eje descansa en la recreación de un antihéroe en Nelson, la figura que la historiografía occidental había proclamado como un héroe. Y en contraposición a la canonización histórica, Borges se detiene en mostrar a un hombre enclenque y apagado, que frente al éxito de sus aventuras de guerra esconde la fatalidad de una salud débil y de una vida tintada por el patetismo de la soledad.

Esta recreación histórica de Nelson contrasta con el caso del corsario Surcouf, ya que la reseña histórica borgeana busca resaltar la sagacidad de la inteligencia frente a la pobreza de medios. A través de una serie de pequeñas y alegóricas historias, se propone en Surcouf a un aventurero encumbrado por su valiente sentimiento de supervivencia, un héroe fiel al estilo de Bonaparte, devoto de los ideales de la Francia que defendía sus intereses en África y en las costas indias, un valiente oficial que no se amilanó ante las poderosas flotas de la *Compañía de las Indias Orientales*, lo que al contrastar con la reseña anterior deja patente la perplejidad que le procuraba el relato de aventuras, el cual rociaba

²⁰⁰ Jorge Luis Borges: “Salud y tragedia de Nelson” en *Obras, reseñas y... op. cit.* p. 100. Publicado originalmente en *Crítica* (2 de septiembre de 1934) Núm. 59.

de alegoría la historia de Europa en el Oriente de los siglos XVIII y XIX. La sagaz referencia borgeana analiza esta etapa del orientalismo hasta insinuar una visión nueva, generando una sensación de confusión en la historia oficial que eleva los acontecimientos verdaderos al término de la paradoja, pues a la certeza aceptada de que el impulso francés en la India fue derrotado por la consistencia de los negocios ingleses, se enfrenta una realidad fabulosa que pone en entredicho los valores de éxito y fracaso. Esto es, que el autor argentino pone en boca de Napoleón la decisión de sucumbir a la ambición conquistadora en honor a la vida de los marinos de su patria: “se podría aniquilar el comercio de Inglaterra y ponerla a disposición de Bonaparte. Más éste dijo que, por el honor de Francia, no podía anular su marina de guerra”²⁰¹. Y con la exaltación literaria de esta anécdota, antepone al recorrido común de la historiografía que vio en Horacio Nelson un personaje canónico de la historia de Occidente en Oriente, una lectura llena de vitalidad y leyenda representada por la tropelía corsaria de Surcouf, y una postura personal crítica con cierto pasado inglés, que dada su ascendencia, cabría esperar que hubiera defendido.

Estas nuevas y arriesgadas lecturas de la historia servían a Borges en la tarea de desarrollar reseñas libres, textos a medio camino entre el ensayo y la crónica apócrifa que sin duda anticipaban, o quisieron formar parte, de su libro *Historia universal de la infamia* (O. C., I, 287-345) de 1935²⁰² y que agitaban el pensamiento que encontraba en la leyenda, a la manera oriental, una posibilidad literaria de contar un hecho histórico y verdadero. Esta idea será defendida por el escritor argentino en multitud de ocasiones, remontándose su primera expresión orientalista del tema al año de 1928 en su ensayo “La penúltima versión de la realidad” (O. C., I, 200), donde intenta definir el concepto de lo real mediante un argumento ensayístico que procuraba analizar las dimensiones del tiempo y del espacio. Para este análisis, maneja su particular visión de la historia de la Corona de Inglaterra en la India y el modo en que ésta glorificó a una gran nómina de

²⁰¹ Jorge Luis Borges: “Surcouf, el valeroso rey de los corsarios” en *Obras, reseñas y... op. cit.* p. 92. Publicado originalmente en *Crítica* (25 de agosto de 1934) Núm. 55.

²⁰² Este libro recorre los relatos maravillosos y fantásticos de personajes más o menos apócrifos que unen las virtudes de la fantasía y la leyenda a la realidad histórica, y en el cual, los motivos orientales, predominantemente chinos, japoneses y árabes, vinculan lecturas de su juventud.

oficiales de la *Compañía de las Indias* logrando el paso de una relación puramente comercial a un auténtico ejercicio del poder de gobierno sobre los territorios indios. Y para ilustrar esta secuencia, su denodada mirada literaria reflexiona acerca de la gesta de dos de los máximos exponentes en la obtención de dicho cambio histórico, los oficiales británicos Robert Clive y Warren Hastings²⁰³, prototipos del carácter inglés que definiría hacia 1932 como la “agitación de dos incompatibles pasiones: el extraño apetito de aventuras y el extraño apetito de la legalidad”²⁰⁴. La consideración de estos oficiales ingleses le ayudó a generar una dialéctica sumatoria de los valores temporales y espaciales de la historia, lo cual lo acercará a la definición y la defensa de una realidad legendaria y sorprendente:

Los ingleses, que por impulsión ocasional o genial del escribiente Clive o de Warren Hastings conquistaron la India, no acumularon solamente espacio, sino tiempo: es decir, experiencias, experiencias de noches, días, descampados, montes, ciudades, astucias, heroísmos, traiciones, dolores, destinos, muertes, pestes, fieras, felicidades, ritos, cosmogonías, dialectos, dioses, veneraciones (O. C., I, 200).

²⁰³ Robert Clive (1725-1774), sin duda uno de los más importantes oficiales de la Corona británica en la India, fue famoso por su intervención en batallas que lograron desterrar a los franceses de algunas zonas colonizadas. Sus dotes tanto para la diplomacia como para el enfrentamiento armado le permitieron desarrollar una supremacía innegable en Bengala y Madrás, recibiendo grandes reconocimientos en vida, y creando un auténtico “Estado de la India británica”. Sin embargo, el consumo de opio y la reputación de sus abusos de poder, instaurada por sus enemigos, competidores ingleses por ciertos cargos de la India, lo llevaron al suicidio (Tara Chad: *Historia del pueblo indio... op. cit.* pp. 217-218 y Percival Spear: *Historia de la India. Vol. II*, México, FCE, 2001, pp. 110-127). Warren Hastings (1732-1818) posee una historia unida la de Clive, pues como él, defendió los dominios indios de Inglaterra frente a Francia, y fue enviado a la India como instrumento de coherencia política y estabilidad del Estado creado por Clive. Como gobernador de Bengala, instauró revolucionarias medidas judiciales y económicas, estableciendo audiencias judiciales civiles y aranceles comerciales. Al igual que Clive fue acusado por sus enemigos de abusos de poder, en este caso, que le llevaron al juicio por desfalco inmobiliario (*Historia de la India. Vol. II*, México, FCE, 2001, pp. 110-127, Keith Feiling: *Warren Hastings*, Londres, Macmillan, 1954).

²⁰⁴ Jorge Luis Borges: “Edward Wallace” en *Textos recobrados. 1931... op. cit.* p. 20.



23. Pintura de Francis Hayman. Robert Clive con Mir Jafar después de la Batalla de Plassey en 1757.

También hacia 1932 en sus “Notas” del libro *Discusión* volvió a insinuar el valor de lo legendario al amparo del pensamiento de De Quincey (O. C., I, 275)²⁰⁵, opinión que rescribe en su texto de 1942 “Sobre una alegoría China”²⁰⁶, y en la que ya la intuición orientalista va logrando el descubrimiento de teorías filosóficas indias. Significativamente, hacia 1938 y 1939, este procedimiento en que lo legendario es utilizado como instrumento para definir o transmitir la realidad es distinguido nuevamente mediante dos textos orientales: las obras del asceta indio Marpa, y la novela de la época *Mipam*, del tibetano Lama Yongden. En el primer caso, mediante un texto que titula “*La vie de Marpa le traducteur* de Jacques Bacot” reseñó la investigación de la vida del místico indio del siglo XI, quien en el momento en el que el budismo había sido fuertemente azotado por el Islam en la

²⁰⁵ Donde comenta: “Los caracteres alegóricos [...] ocupan un lugar intermedio entre las realidades absolutas de la vida humana y las puras abstracciones del entendimiento lógico [...] No desconfiemos demasiado de esa duplicidad: para los místicos el mundo concreto no es más que un sistema de símbolos”.

²⁰⁶ Jorge Luis Borges (*Textos recobrados. 1931... op. cit.* pp. 200-201), rescribe literalmente la cita anterior, y aborda la idea de alegoría para el budismo de la China antigua, a propósito de una traducción de una obra oriental, llevada a cabo del escritor inglés Arthur Walley.

India, colaboró en el afianzamiento de las escuelas budistas en el Tíbet, hazaña que logró con su labor como traductor de los textos canónicos budistas originarios de la India, así como con el ejemplo de una vida cargada de viajes y leyendas²⁰⁷. De estas aventuras y de las páginas de esta obra, el autor argentino ensalzó la abundancia de una realidad repleta de “fervor y milagro”²⁰⁸, plasmada en actividades sorprendentes atribuidas a Marpa, tales como la lectura de las mentes, la levitación o el conocimiento del misterio secreto del universo. Por otra parte, al hablar de la novela *Mipam*, que había sido publicada en Francia en 1938²⁰⁹, volvió a asentarse en la defensa de la alegoría como herramienta para definir la realidad al comentar del texto tibetano “la tranquila mención de hechos milagrosos, intercalados no para asombrar, sino como detalles realistas” (O. C., IV, 425). Estas reflexiones indican que la mente borgeana intentaba escudriñar la historia y la literatura oriental en pos de defender los valores que estas culturas otorgan a la leyenda y al mito, lo cual pudo contrastar con la historia occidental, y cuya afinidad más contundente hizo converger en el ensayo “Formas de una leyenda” de 1952, en el que planteará que “la realidad puede ser demasiado compleja para la transmisión oral; la leyenda la recrea de una manera que sólo accidentalmente es falsa”(O. C., II, 118), cita que le da pie para argumentar su propia, y tal vez también legendaria, interpretación de las alegorías que caracterizaron la vida de Buda.

²⁰⁷ Marpa (1012-1097), apodado *Marpa el traductor*, es reconocido por el orientalismo como uno de los grandes contribuyentes al renacimiento del budismo y al establecimiento de éste en el Tíbet en el siglo XI. Fue el fundador de la conocida “Escuela de transmisión oral” que defendía la idea del monje laico, libre y posible cónyuge, que llegaba a la iluminación por medio de técnicas transmitidas de maestro a alumno de manera secreta (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 174). Por otra parte, Jacques Bacot (1877-1965), fue un importante tibetólogo francés, viajero incansable, que llegó a ser presidente de la Sociedad Asiática Francesa en 1908, y de cuyos trabajos destacan sus gramáticas del tibetano y sus análisis acerca de la figura de Buda (<http://www.aibl.fr/fr/asia/home.html> [22/11/2009]).

²⁰⁸ Jorge Luis Borges: “*La vie de Marpa le traducteur* de Jacques Bacot” en *Borges en El Hogar...* *op. cit.* p. 118.

²⁰⁹ El autor de esta novela, Lama Yongden, nació en Tíbet en 1899 pero con la edad de once años fue adoptado por la orientalista francesa Alexandra David Neel, quien vivió en el Tíbet durante catorce años. Cuando ambos emprenden su vida en Francia, y siendo todavía muy joven, Yongden se propone la tarea de ayudar a la difusión del Tíbet en Occidente, acompañando las ideas de su madre adoptiva, y creando así la primera novela tibetana de la historia, *Mipam*, de 1938, un texto a modo de fábula que recorre las principales acepciones del budismo tibetano (Lama Yongden: *Mipam*, London, SLG Books, 1999).

Por otra parte, la investigación borgeana siguió las corrientes del orientalismo europeo al traspasar su camino de los estudios históricos de Occidente en Oriente al interés por los comportamientos históricos y culturales propiamente orientales. El autor argentino era consciente de que a la dominación histórica protagonizada por los oficiales ingleses prosiguió una imperiosa necesidad de abarcar el conocimiento cultural de lo indio, imprescindible para dar continuidad a los intereses británicos en la zona, lo cual colaboró en la inauguración de los estudios eruditos de la religión, la lingüística y las costumbres de las regiones colonizadas. El acecho borgeano de esta pesquisa lo hizo detenerse con ahínco en la historia del pueblo indio y su acontecer cultural, tal como se aprecia al reiterarse en distintas alusiones el uso del conflicto histórico árabe hindú como un instrumento filosófico o literario.

En 1932 en “Nota sobre Walt Withman” se refiere a “la ráfaga que arrancó del desierto a unos pastores árabes y los impulsó a una batalla que no ha cesado y cuyos límites fueron la Aquitania y el Ganges” (O. C., I, 253), realidad histórica convulsiva que atestaba y dividía a la India frente a una posible unidad teórica en la creencia, en la religión y en la divinidad. La dominación árabe en territorio indio que tuvo sus inicios en el siglo VI de nuestra era y que efectivamente continúa siendo un conflicto abierto en algunas zonas, reconstruyó el paisaje cultural de un territorio imposible a la “abstracta proposición de una unidad divina” (O. C., I, 253), debilidad que fue aprovechada por los ingleses para su incursión política en la India²¹⁰. No cabe duda de que esta cita inspira los personajes y la trama borgeana de “El acercamiento a Almotásim” de 1935, donde el escenario de la India convulsa y exuberante muestra toda su riqueza y complejidad a través de un personaje dividido entre el mundo árabe y el hindú (O.

²¹⁰ En el año 712 los musulmanes alcanzaron el territorio de Sind en el noroeste de la India, pero no avanzaron políticamente hasta pasados tres siglos, conviviendo cultural y religiosamente con los indios. La invasión se hizo violenta hacia el siglo XIV, momento que aprovecharon los ingleses que comenzaban a desplegar sus intenciones en el país asiático. A partir de la toma musulmana de Delhi la India queda dividida, pero resulta poco probable hablar de una dominación islámica en la India, más bien se generó una convivencia mixta no ajena a revueltas y enfrentamientos (Jawaharlal Nehru: *El descubrimiento de la India*, Buenos Aires, Sudamericana, 1949, pp. 311-399 y Percival Spear: *Historia de la India. Vol. II... op. cit.* pp. 13-28).

C., I, 414-418)²¹¹. Finalmente, Borges volvió a esta noción en su ensayo de 1953 para la revista *Sur*, “Destino Escandinavo”²¹², donde rescribe su idea de los años treinta, y cuyo influjo ya se ve totalmente asimilado.

Tras estos estudios históricos, el escritor argentino avanza sobre las anotaciones de costumbres de las culturas de la India, siempre persiguiendo las historias más legendarias y deslumbrantes, como puede verse en su reseña “*The confessions of a Thug* de Meadows Taylor”, con motivo de la reedición de esta obra del orientalismo de 1839, en la que se analizan las costumbres más escabrosas de la secta de los *Thugs*²¹³, que definiría como “una corporación de estranguladores hereditarios” (O. C. IV, 367). En este ámbito, se introduce en un afán casi obsesivo por estar al tanto de toda nueva publicación que surgía en la Europa de los años treinta acerca de la India, sin rozar constantemente el estudio erudito, pero abarcando un gran cúmulo de disertaciones, traducciones y ficciones de viajeros y literatos que de una u otra forma representan diferentes facetas del movimiento literario y artístico que se había inaugurado gracias a la erudición orientalista de los siglos XVIII y XIX. Para prosperar en sus reflexiones sobre estas lecturas, elige preferentemente la revista *El Hogar* elaborando una colección de reseñas que abarcan comentarios críticos sobre libros de viajes, como es el caso del artículo “E. M. Forster” de 1937 donde invita a un recorrido por la obra de este famoso escritor inglés reconocido principalmente por su

²¹¹ Un joven musulmán que reniega de su religión para afirmar algunos valores del hinduismo en el ambiente de una India enfrentada por los pilares del politeísmo hindú y del monoteísmo islamista. Se explican los detalles en mi artículo ‘Jorge Luis Borges y las culturas de la India. Símbolos orientalistas en “El acercamiento a Almotásim” ‘ en *Revista Iberoamericana* (2010), núm. 232-233.

²¹² Jorge Luis Borges: “Destino Escandinavo” en *Borges en Sur. 1931... op. cit.* p. 49, publicado originalmente en *Sur* (1953) Núm. 219-220.

²¹³ El libro de Philip Meadows Taylor fue uno de los más importantes de la época. Esta secta, también conocida como “los asesinos de Kāli” comenzó a operar en la India del siglo XVIII y fue desarticulada a fines del siglo XIX. Estaba conformada por una curiosa comunidad de musulmanes seguidora del culto a la divinidad hindú Kāli, “Diosa Negra”, “Sombra de la muerte”, divinidad de la muerte y la destrucción (ver para este mito, Heinrich Zimmer: *Mitos y símbolos de la India*, Madrid, Siruela, 2001, pp. 200-203). Su impulso era mayoritariamente contra los viajeros ingleses, a quienes consideraban demonios, pero terminaron por asaltar también a los propios indios, a quienes estrangulaban para acto seguido desarrollar un rito a la divinidad. La extinción de la secta fue posible gracias a la labor de los ingleses que juzgaron, encarcelaron o ahorcaron a muchos de éstos, mientras que a un número menor de sectarios los lograron incorporar a la industria de la artesanía, especialmente a la creación de alfombras. Se puede ver Geroge Bruce: *The Stranglers: The cult of thuggee and its overthrow in British India*, London, Penguin, 1968.

novela *A Passage to India* que había escrito gracias a su estancia en ese país como secretario de un famoso rajá hindú²¹⁴. Esta obra representa uno de los libros de viajes más difundidos en la literatura orientalista, y Borges la reconocerá como “una de las novelas más importantes de nuestro tiempo” (O. C., IV, 290). En el mismo tono, puede leerse la reseña “H. M. Tomlinson”, acerca del escritor británico y viajero incansable, que según la opinión borgeana descubriría en la India del siglo XX “que no hay hemisferios ni continentes y que el planeta es una bola miserable”²¹⁵. A la reseña de los libros de viajes se sumó el comentario acerca de autores consagrados, como es el caso, entre otros, de su texto titulado “Romain Rolland” de 1937, en el que recuerda del Premio Nobel, entre otras, su autoría de una biografía de Mahatma Gandhi (O. C. IV, 302). En el mismo tono, pero con ímpetu acusador, destaca su referencia de 1933 acerca del argentino Jorge Max Rohde y su obra *Oriente*, a quien critica duramente por su estilo forzado y por la conjugación de contradicciones en torno a distintas ideas pseudo orientalistas ante las que, según Borges, pretende ser un erudito²¹⁶. Por último, las críticas borgeanas abarcaron también un significativo número de breves alusiones a biografías o crónicas más o menos secundarias que envolvían la historia de los movimientos colonialistas en Asia, como puede verse en sus

²¹⁴ “Rajá” es una voz sánscrita que se traduce como “rey”, junto a “maharajá” cuyo significado es “gran rey”. La famosa dinastía de los reyes de la India recreó una importante literatura acerca del tema, el propio Kipling incluyó en su obra significativas alusiones a estos reyes, y junto a él, un gran número de viajeros y oficiales ingleses definieron el carácter y los valores culturales de esta aristocracia. Cabe recordar que cuando India llega a su independencia en 1947, el territorio estaba dividido entre estos principados hindúes y la administración inglesa. Otras obras reconocidas de la época que trataron el tema fueron las escritas por James Tod, Louis Rousselet, Joe Ackerley, o la propia princesa india Gayatri Devi (Veáse S. L. Sarkar: *Modern India. 1885-1947*. New Delhi, Macmillan, 2000).

²¹⁵ Jorge Luis Borges: *Borges en El Hogar... op. cit.* p. 127.

²¹⁶ Jorge Luis Borges: *Textos recobrados. 1931... op. cit.* p. 41. Jorge Maximiliano Rohde (1892-1979), representa el prototipo de viajero argentino que influenciado por el romanticismo y el modernismo engendra varias obras de tema oriental a principios del siglo XX. *Oriente*, Buenos Aires, M. Gleizer, 1933, es quizás uno de los trabajos que mejor refleja el uso de los tópicos del orientalismo del siglo XVIII argentino, en el que se afirma el perfil cristiano y tradicional del autor en contraposición a un Oriente medio islámico bárbaro y una India empobrecida, aunque fascinante espiritualmente. Pero sin duda, lo que más separaba a Borges de este escritor, era su tono conservador, su mirada excesivamente acartonada y elitista, que lo hacía revivir algunos comentarios juveniles de la revista *Martín Fierro*, en la que hacia 1920 había bromeado Xul Solar: “Aquí yace Jorge Max Rohde / Dejadlo dormir en pax / Que de ese modo no xode / Max (Axel Gasquet: “El tradicionalismo estetizante de Jorge Max Rohde” en *Oriente al Sur... op. cit.* pp. 233-267).

referencias de 1939 a los libros de Herbert Ingram Priestley, *France overseas*, de Anne Fremantle, *Marmaduke Pickthal*, de Fernando Goetel, *Voyage aux Indes*, y de Maurice Magre, *India, magia, tigres, selvas vírgenes...*²¹⁷. Estas publicaciones dan cuenta de una curiosidad significativa y de un andamiaje que había fraguado desde 1914 gracias a sus lecturas derivadas del orientalismo erudito, cuyo vértice de razonamiento descansó en la inspiración que significó para el autor argentino el descubrimiento en Ginebra de la obra de Arthur Schopenhauer.

I. 2. 1. La huella de Arthur Schopenhauer. En compañía de Macedonio Fernández y Xul Solar

En 1914 la familia Borges se había trasladado a Ginebra, territorio neutral en la Primera Guerra Mundial, con la doble intención del cuidado de la deteriorada vista de Jorge Guillermo Borges y de la educación de sus hijos, Jorge Luis y Norah²¹⁸, y es en esta ciudad, a través del hallazgo del idealista escocés Thomas Carlyle (1795-1881), que *Georgie* indagó en la original filosofía schopenhaueriana y decidió emprender en solitario el estudio del idioma alemán con el propósito de leer a este autor en su lengua nativa²¹⁹. A partir de aquí, serán numerosas las ocasiones en las que relea y mencione su admiración hacia Schopenhauer²²⁰, como puede verse en 1960 cuando expresa fuertemente su alta estima hacia el filósofo, afirmando: “pocas cosas me han ocurrido más dignas de memoria que el pensamiento de Schopenhauer o la música verbal de

²¹⁷ Jorge Luis Borges: *Borges en El Hogar... op. cit.* pp. 146-147.

²¹⁸ Jorge Luis Borges: *Autobiografía... op. cit.* p. 40.

²¹⁹ *Ibíd.* p. 44.

²²⁰ Esta influencia borgeana ha sido recogida en multitud de ensayos críticos, que ven en la obra de Schopenhauer una clave ineludible para la interpretación de la obra de Borges. Destacan los significativos ensayos de Ana Sierra: *El mundo como voluntad y representación. Borges y Schopenhauer*, Maryland, Scripta Humanística, 1997, K. P. Augustine: “Borges, Schopenhauer and...” *loc. cit.* pp. 3-6, Juan Nuño: *La filosofía de Borges*, México, FCE, 1986, p. 11, Francisco José Martín: “Las representaciones literarias del mundo: Borges y Schopenhauer” en *El siglo de Borges: homenaje a Jorge Luis Borges en su centenario* (1999) v. II, Madrid, Iberoamericana, pp. 139-149, e Iván Almeida: “De Borges a Schopenhauer” en *Variaciones Borges* (2004), University of Aarhus, Borges Center.

Inglaterra” (O. C, II, 232)²²¹. Esta sentencia descubre indirectamente el itinerario del orientalismo borgeano a través de sus dos grandes fuentes: la bibliografía alemana y la inglesa. En efecto, ya en Ginebra, pudo reflexionar sobre el camino orientalista que había iniciado gracias a los conocimientos literarios otorgados por la británica biblioteca familiar, que después completó con las obras alemanas, como puede verse en su texto “Ginebra”, incluido en el libro *Atlas* de 1984, en el que concluirá acerca de esta urbe:

Le debo, a partir de 1914, la revelación del francés, del latín, del alemán, del expresionismo, de Schopenhauer, de la doctrina del Buda, del Taoísmo, de Conrad, de Lafcadio Hearn y de la nostalgia de Buenos Aires (O. C., IV, 418).

Bajo esta ilustrativa descripción de descubrimientos, que justamente define sus pasos en las bibliografías de Oriente durante su estancia en la ciudad suiza, puede concluirse que el astuto escritor ingresó al mundo de la erudición de sesgo orientalista por medio de la filosofía de Arthur Schopenhauer —quien había incorporado a su obra de 1814 el estudio de los mitos hindúes como método de reflexión—, y con este apoyo, indagaría paralelamente, conforme crecía su curiosidad, en bibliografías alemanas e inglesas de los textos de las mitologías de la India que fue asentando a lo largo de los años.



24. Jorge Luis Borges en 1921.

²²¹ Posteriormente, hacia 1970 expresa acerca de la obra del filósofo alemán: “si el enigma del universo puede formularse en palabras creo que esas palabras aún están en su obra” (Jorge Luis Borges: *Autobiografía... op. cit.* p. 46), reflexión que continúa en 1979: “Para mí Schopenhauer es el filósofo. Yo creo que él realmente llegó a una solución. Si es que puede llegarse a una solución con palabras humanas” (Antonio Carrizo: *Conversaciones con... op. cit.* p. 108-109).

Ya en la década de los veinte se puede reconocer una afinidad del autor argentino con la obra capital de Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, en la cual profundizaría a su vuelta a Buenos Aires gracias a su amistad con el escritor Macedonio Fernández. Esta formación se completaría por esos años con las fuentes del orientalismo que heredó el gran filósofo germano, especialmente con la labor del lingüista Max Müller, y con la obra de los discípulos schopenhauereanos pertenecientes a la nueva escuela orientalista alemana, cuyo estudio y novedosa interpretación compartiría con el pintor argentino Xul Solar. Este itinerario fue consumado por el autor en una reveladora entrevista de 1984, en la que sin reparo manifiesta cómo fueron incorporándose estas bibliografías en su proyecto erudito y literario:

Y luego leí a Schopenhauer –yo tendría 16 años-; Schopenhauer habla del budismo, dice que él es budista; y eso me llevó... no sé cómo cayó en mis manos, un ejemplar del libro de Koeppen, un libro en dos volúmenes, hoy olvidado, que es el que leyó Schopenhauer y el que lo acercó a él al budismo; y luego leí el libro de Max Müller, *Seis Sistemas de la filosofía de la India*, y leí –eso fue mucho después, en Buenos Aires- la *Historia de la Filosofía* de Deussen, discípulo de Schopenhauer, que empieza su historia de la filosofía con tres voluminosos volúmenes sobre la India, y llega después a Grecia. [...] Y leyendo esos libros, el de Müller y el de Deussen, llegué a la conclusión de que todo ha sido pensado en la India y en la China: todas las filosofías posibles, desde el materialismo hasta las formas extremas del idealismo, todo ha sido pensado por ellos. Pero ha sido pensado de un modo distinto, de manera que desde entonces nos hemos dedicado a repensar lo que ya había sido pensado en la India y en la China²²².

En efecto, la indagación en la obra de Schopenhauer se aprecia claramente en la literatura de Borges a su vuelta a Buenos Aires en 1921²²³, cuando desarrolló una

²²² Jorge Luis Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo II...* op. cit. pp. 95 y 96.

²²³ Cabe destacar que hacia 1920, en su paso por España, conoció a Rafael Cansinos-Asséns, de quien se declaró un discípulo durante toda su vida (J. L. Borges: *Autobiografía*, op. cit. p. 55). El poeta de origen sevillano, padre del ultraísmo de la época, se había convertido al judaísmo, estudiaba el hebreo y la gnosis, y se había interesado muy especialmente por *Las mil y una noches*, obra de la que había hecho una traducción al español que Borges definiría después como: “muy libre comparada con la de Burton o la de Lane pero cuya lectura es, en mi opinión, más agradable” (J. L. Borges: *Autobiografía*, op. cit. p. 57). En la labor de Cansinos-Asséns como traductor y orientalista también se cuentan las traducciones y estudios de *El comedor de opio* de

profunda amistad literaria y filosófica con Macedonio Fernández, quien fuera a su vez amigo y compañero de estudios de su padre, por lo que se había acostumbrado a tenerlo presente en las reuniones literarias celebradas en su casa antes del viaje familiar a Europa²²⁴. Como concluye la crítica, son numerosísimas las ocasiones en las que Jorge Luis Borges mencionó a Macedonio a lo largo de su vida, desde su primer libro *Fervor de Buenos Aires* (O. C., I, 21), seguido por *Evaristo Carriego* (O. C., I, 138), *Historia de la Eternidad* (O. C., I, 420), *Otras Inquisiciones* (O. C., II, 150), *El hacedor* (O. C., II, 162), *Elogio de la sombra* (O. C. II, 387), *Siete Noches* (O. C., III, 242), *La cifra* (O. C., III, 303) y *Atlas* (O. C., III, 430), entre otros²²⁵, recoge un sinfín de citas y referencias a la personalidad de Macedonio Fernández y a su grandeza filosófica y literaria, hasta que en 1970 confiesa:

Quizás el mayor acontecimiento de mi regreso fue Macedonio Fernández. De todas las personas que he conocido en mi vida –y he conocido a algunos hombres verdaderamente excepcionales – nadie me ha dejado una impresión tan profunda y duradera como Macedonio²²⁶.

Quincey, *Meditaciones* de Marco Aurelio, y la obra completa de Goethe. El joven argentino queda perplejo ante la sabiduría de estas traducciones orientalistas del poeta sevillano a quien le atribuye “la estimulación de ampliar sus lecturas”, a tal punto de llegar a considerarlo “el símbolo de toda cultura, occidental y oriental” (J. L. Borges: *Autobiografía*, op. cit. p. 58). Por influencia de Cansinos-Asséns seguiría en esos años un estudio profundo de la gnosis y de las traducciones de *las mil y una noches*. En esa admiración, *Georgie* no pasaría desapercibido para el autor sevillano, quien destacaría de él su interés hacia las literaturas occidentales y orientales, del pasado y del presente que compartieron hacia los años veinte: “Pasó entre nosotros lleno de serenidad discreta y sonriente. Fino, ecuaníme, con ardor de poeta sofrenado por una venturosa frigididad intelectual, con una cultura clásica de filósofos griegos y trovadores orientales que le aficionaba al pasado haciéndole amar calepinos e infolios, sin menoscabo de las modernas maravillas” (Rafael Cansinos Asséns: “Jorge Luis Borges” en *La nueva literatura III: evolución de la poesía 1917-1927*, Madrid, Editorial Páez, 1927, p. 280).

Esta entrañable y recíproca admiración sería materializada por Borges en sus numerosos ensayos sobre el autor sevillano, desde su etapa ultraísta, tales como “A Rafael Cansinos-Asséns” en *Proa* (1924), segunda época, año 1, núm. 1, p. 50; “Definición de Cansinos-Asséns” en *Martín Fierro* (1924), año 1, núm. 12-13, p. 5 y “R. Cansinos Asséns” en *Síntesis* (1927), año 1, núm. 1, p. 110, hasta 1964, año en que volverá a esta fascinación en su poema homenaje titulado “Rafael Cansinos Asséns” (O. C., IV, 293).

²²⁴ Edwin Williamson: *Borges... op. cit.* p. 119. y Jorge Luis Borges en Carlos Pérez (ed.): *Hablan de Macedonio Fernández*, Buenos Aires, Carlos Pérez, 1968, p. 99.

²²⁵ Coincide en parte de este rastreo Carlos García (Ed. y notas): *Correspondencia. Macedonio Borges, 1922-1939*, Buenos Aires, Corregidor, 2003, pp. 248-253.

²²⁶ J. L. Borges: *Autobiografía... op. cit.* p. 70.



Dos de las grandes afinidades que compartieron los escritores, Borges y Macedonio, a partir de 1921 fueron la filosofía de Arthur Schopenhauer²²⁷ y de manera indirecta el orientalismo²²⁸. En las reuniones literarias del café La Perla

²²⁷ Macedonio Fernández llegó a Schopenhauer a través de su director de tesis doctoral, Carlos Malagarriga, a quien a cambio insufla el gusto por Bergson. A partir de la primera lectura, el libro capital de Schopenhauer se convertiría en una compañía constante de Macedonio, obra que nombraría y anotaría consecutivamente hasta su muerte en 1952. Así coincide la crítica al razonar la influencia del filósofo alemán como una clave decisiva en la conformación del pensamiento macedoniano. Como puede verse en el análisis de Carlos García ((Ed. y notas): *Correspondencia. Macedonio Borges... op. cit.* p. 108), y de Horacio González (*Conversaciones imposibles con Macedonio Fernández*, Buenos Aires, Corregidor, 2001, p. 73) al reiterar que Schopenhauer es el autor más citado en la obra macedoniana, “el más citable, el compañero de lectura, el compañero de cita”. De esta consideración participa también Ana Camblong (*Ensayos Macedonios*, Buenos Aires, Corregidor, 2006, p. 186) al interpretar la obra de Macedonio al amparo de elementos como la huella de la teoría de la voluntad schopenhauereana.

²²⁸ Macedonio Fernández conoció el orientalismo hinduista y budista a través de Schopenhauer y se apoyó tímidamente en Nietzsche para adentrarse en el campo específico del zoroastrismo (Mónica Bueno: *Macedonio Fernández, un escritor de fin de siglo*, Buenos Aires, Corregidor, 2000, p. 141, asegura que el zoroastrismo le serviría para desarrollar sus teorías acerca del concepto del “yo”, su “almismo ayoico”). De estas fuentes extrajo ideas orientalistas que perpetuó con la ayuda de lecturas del trascendentalismo norteamericano, lo que la crítica suele señalar como remate del catálogo de influencias que Macedonio logró incorporar y cristalizar en su obra (Ana Camblong: *Ensayos... op. cit.* p. 47). Por otra parte, Adolfo de Obieta (*Memorias Errantes*, Buenos Aires, M. P. Editor, 1999, p. 301), hijo de Macedonio, apunta al respecto de esta metafísica orientalista en la obra de su padre que el modo del pensamiento macedoniano se aproxima a un estado místico definido como el de “un yogui del conocimiento, que llega a la Unión, al Todo, no por vía de la devoción o la acción, sino de la reflexión”. Obieta (*Memorias... op. cit.* p. 308) compara este método con la personalidad gandhiana, diciendo: “al hablar de transfiguración, nos transfiguraba, como dice Victoria Ocampo de Gandhi”. Y finalmente, en sus interesantes recopilaciones, concluye (*Memorias... op. cit.* p. 317): “Cuando me preguntan por las visibles afinidades entre el pensamiento metafísico de Macedonio y la metafísica india, se me

de Buenos Aires comenzó a congregarse el grupo martinfierrista del que formarían parte ambos pensadores, y cuya tertulia solía consistir en desbaratar un tema a modo de diálogo, el cual culminaba con la sagacidad socrática con que Macedonio podía dar la vuelta a cualquier discusión haciendo sentir que los protagonistas de su pensamiento eran los otros disertantes²²⁹.



26. Fotografía actual del Café La Perla, Buenos Aires.

En el ámbito de esas reuniones la importancia de la obra de Schopenhauer queda patente en el interés macedoniano y en la amistad de éste con los Borges, donde se observa reiteradamente la gran influencia de la obra del filósofo alemán en la invocación y en las literaturas de ambos escritores argentinos, Macedonio y Jorge Luis²³⁰. La presencia del filósofo existencialista logró mezclarse con la habitual y atrayente excentricidad macedoniana²³¹, y en el marco de esas

ocurre recordar el apunte de Xul Solar al lado del ataúd recogiendo los rasgos finales de Macedonio: un monje tibetano”.

²²⁹ J. L. Borges: *Autobiografía*, *op. cit.* p. 70, James Woodall: *La vida de Jorge Luis Borges... op. cit.* pp. 104-105 y Horacio Salas: *Borges... op. cit.* p. 90.

²³⁰ Jorge Luis Borges en su *Autobiografía* (*op. cit.* p. 46), hablando de sus lecturas de Schopenhauer, señala: “lo he leído muchas veces en alemán, y también traducido, en compañía de mi padre y de su íntimo amigo Macedonio Fernández”.

²³¹ A Macedonio se lo comparaba físicamente con Mark Twain, Chaplin y Paul Valéry (Carlos Pérez (ed.): *Hablan de Macedonio Fernández*, Buenos Aires, Carlos Pérez, 1968, p. 86). Esta

reuniones, supuso una presencia que alargaba las reflexiones del grupo, como puede apreciarse cuando Macedonio comenta en una carta a Borges en 1926: “Anoche éramos 12 o 14 personas a las cuatro de la mañana. [...] mate, ginebra, té continuamente, lectura de Schopenhauer y de Kant”²³², escenas y presencias que la memoria borgeana recapituló en 1975 al referirse al Macedonio que había evocado en su prólogo de una selección de la obra macedoniana publicada en 1961:

Había acostumbrado a sus sentidos a no percibir lo desagradable y a demorarse en un agrado cualquiera: el olor del tabaco inglés, de un mate curado o de un volumen —*El mundo como voluntad y representación*, recuerdo— encuadernado en pasta española (O. C., IV, 56).

De manera que en la correspondencia recuperada de estos dos autores, son numerosas las ocasiones en las que se hace mención de la “metafísica” y de Schopenhauer como un nexo compartido de reflexión filosófica y de búsqueda estética y literaria²³³. En este sentido, Borges concluirá acerca de esos años de aprendizaje de filosofía existencialista junto a su maestro que “los lectores de Hume y Schopenhauer encontrarán muy pocas cosas nuevas en Macedonio”, pero lo asombroso era que éste había llegado solo a esas conclusiones, dándoles un matiz personal que influyó notablemente en el asentamiento de esta filosofía en la inquisición metafísica borgeana²³⁴. Como puede comprobarse, el fuerte de la reflexión macedoniana era esta ontología occidental cuyas fuentes logran identificarse, además de en Schopenhauer, en las lecturas de Hume, Kant,

fuerte contundencia física contrastaba con la incorporación de elementos de otras culturas y otros personajes a su presencia. Y todo era conjugado en su aspecto más lúdico, no por ello menos profundo e intenso, del que se recuerda su vertiente musical en la que mezclaba el guitarrero argentino con la música hindú (Carlos Pérez (ed.): *Hablan de Macedonio... op. cit.* p. 70), lo que disfrutaban los otros escritores en esas jugosas reuniones literarias. Resulta ilustrativo señalar también la impronta que causaba en los otros al conocerlo, como puede verse en Horacio Quiroga que al encontrarse con él en Posadas escribe: “me inquietó al conocerlo [...]: — es todo él, una página de Emerson” (Carlos García (Ed. y notas): *Correspondencia... op. cit.* p. 27). Para una ilustrativa descripción de este aspecto excéntrico de Macedonio ver J. L. Borges: *Autobiografía... op. cit.* p. 71.

²³² Carlos García (Ed. y notas): *Correspondencia. Macedonio Borges, 1922-1939*, Buenos Aires, Corregidor, 2003, p. 6.

²³³ Como puede verse en la numerosa correspondencia de Macedonio y Borges (Carlos García (Ed. y notas): *Correspondencia... op. cit.*, pp. 5, 6, 7, 8, 11, 16, 17, 20) en la que en más una decena de ocasiones se nombra y se estudia al filósofo alemán.

²³⁴ J. L. Borges: *Autobiografía... op. cit.* p. 76.

Spencer y Berkeley²³⁵ o en la correspondencia epistolar que mantuvo con el psicólogo norteamericano William James²³⁶, sin embargo, su pensamiento guarda secretas conexiones con las corrientes hinduista y budista conocidas a través del autor de *El mundo como voluntad y representación*. A este respecto, es de significativa dificultad rescatar las declaraciones directamente orientalistas en la obra de Macedonio o en su correspondencia con Borges, obstáculo en el que pone un punto de luz la viveza con que éste último tejió una red, más o menos encubierta, de lúcidas insinuaciones al respecto, que sirven para ilustrar cómo las especulaciones y religiosidades de la India formaron parte de las argumentaciones filosóficas discutidas por ambos escritores. Ya que, fruto de las lecturas schopenhauereanas, Macedonio Fernández habría desarrollado un concepto de la vida que algunos críticos han definido, tomando un término atribuido a las cercanías de la obra de Schopenhauer, como una suerte de “idealismo absoluto”²³⁷, una negación de la existencia del “yo” y del espacio-tiempo, proclamando, a la manera oriental, el carácter ilusorio del mundo en el que el alma humana, o una especie de “psiquis del cuerpo”²³⁸, alcanza la posibilidad de reencarnarse en un nivel superior que trasciende a los sujetos

²³⁵ Autores a los que habría que unir, por otra parte, y gracias a la selección de Adolfo de Obieta (*Memorias Errantes*, Buenos Aires, M. P. Editor, 1999, p. 52) la heterogénea reflexión macedoniana en torno a Voltaire, Goethe, Carlyle, Coleridge, Beethoven, Spencer, Tyndall, Darwin y Nietzsche. Esta nómina coincide en líneas más o menos generales con las afirmaciones bibliográficas señaladas por Ana Camblong (*Ensayos... op. cit.* p. 186), Carlos Pérez ((ed.): *Hablan de Macedonio Fernández*, Buenos Aires, Carlos Pérez, 1968), Horacio González (*El filósofo cesante. Gracia y desdicha en Macedonio Fernández*, Buenos Aires, Atuel, 1995), Mónica Bueno [*Macedonio Fernández, un escritor de fin de siglo*, Buenos Aires, Corregidor, 2000, y (Comp.): *Conversaciones imposibles con Macedonio Fernández*, Buenos Aires, Corregidor, 2001] y Ricardo Piglia (Comp.): *Diccionario de la novela de Macedonio Fernández*, Buenos Aires, siglo XXI, 1990, pp. 119-207).

²³⁶ J. L. Borges: *Autobiografía... op. cit.* p. 76.

²³⁷ Ana Camblong: *Ensayos... op. cit.* p. 47 y Edwin Williamson: *Borges... op. cit.* p. 120. Este término había sido propuesto por el filósofo humanista alemán Fichte que intentaba proclamar el “yo” como un principio dinámico de la existencia “o el secreto desvelado del mundo”. Schopenhauer trabajaría fuertemente con las ideas de Fichte hasta que termina por cambiar su sentimiento de admiración hacia el filósofo por un incontenible desprecio (Luis Fernando Moreno Claros: *Schopenhauer... op. cit.* pp. 153-154). Macedonio Fernández utiliza este concepto para titular un capítulo de su obra *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* (Vol. VIII, Buenos Aires, Corregidor, 1990, p. 243): “El asombro de ser. Idealismo absoluto”.

²³⁸ Edwin Williamson: *Borges... op. cit.* p. 120.

individuales²³⁹. Esta reflexión filosófica acerca de la personalidad y el mundo, que es anotada por Macedonio Fernández en gran parte de su especulación ensayística²⁴⁰, es una constancia latente en sus novelas *No toda es vigilia la de los ojos abiertos*²⁴¹ y *Museo de la Novela de la Eterna*²⁴², y aparece explicada en su correspondencia con Borges de manera clara y directa: “este mundo no tiene Rumbo (dinámico) ni Perfil ni modo de Ser; por tanto no tiene Identidad, como nosotros tampoco tenemos [...] La Realidad, como la Persona, no tiene identidad ni historia”²⁴³. Justamente estas ideas llevan a Macedonio a establecer un parentesco metafísico con las teorías filosóficas hinduistas y budistas interpretadas y adaptadas por Arthur Schopenhauer, a las que el pensador argentino uniría las viejas sentencias indias acerca del lenguaje y su incapacidad para expresar la totalidad. Esto es, que Macedonio Fernández sostiene a través de su obra que la verdad última, clave de la creación y de la naturaleza, constituye un enigma imposible al enunciado lingüístico, pero que puede ser experimentada por el hombre capaz de olvidar su naturaleza personal. Así lo explicaría Borges en 1970:

Macedonio dudaba de que la verdad fuera comunicable. Pensaba que algunos filósofos la habían descubierto pero no habían logrado comunicarla del todo. Sin embargo, también creía que descubrir la verdad era muy fácil. Una vez me dijo que si pudiera acostarse en la pampa y olvidar el mundo, olvidarse a sí mismo y olvidar lo que buscaba, de pronto la verdad podría revelársele. Agregó que, por supuesto, resultaría imposible poner en palabras esa sabiduría repentina²⁴⁴.

²³⁹ Sin duda se trata una divertida y personalísima teoría de Macedonio Fernández acerca de la reencarnación, que su hijo, Adolfo de Obieta, reafirma al comentar en palabras de su padre: “Yo creo ser Poe otra vez, yo soy la refiguración de Poe” (Adolfo de Obieta: *Memorias Errantes*, Buenos Aires, M. P. Editor, 1999, p. 313).

²⁴⁰ Como puede verse en “Idilio-Tragedia” de 1922 (Macedonio Fernández: *Obras Completas. Vol. VII*, Buenos Aires, Corregidor, 1987) o en “Tejido exquisito de signos” (Macedonio Fernández: *Obras Completas. Vol. VII*, Buenos Aires, Corregidor, 1987).

²⁴¹ Macedonio Fernández: “No toda es vigilia la de los ojos abiertos. Otros escritos metafísicos” en sus *Obras Completas, Vol. 8*, Buenos Aires, Corregidor, 1994.

²⁴² Macedonio Fernández: *Museo de la Novela de la Eterna*, Madrid, Colección Archivos, Vol. 25, 1993.

²⁴³ Carlos García (Ed. y notas): *Correspondencia. Macedonio. Borges, 1922-1939*, Buenos Aires, Corregidor, 2003, p. 14. Esta tendencia se señala también en Carlos Pérez (ed.): *Hablan de Macedonio Fernández*, Buenos Aires, Carlos Pérez, 1968, p. 110 y Ana Camblong: *Ensayos Macedonianos*, Buenos Aires, Corregidor, 2006, p. 188.

²⁴⁴ J. L. Borges: *Autobiografía... op. cit.* p. 77.

Estos hallazgos macedonianos que envuelven ciertas consideraciones seudo orientalistas fueron invocados significativamente por los comentarios borgeanos a partir de los años veinte, lo que se aprecia en el texto “La nadería de la personalidad”²⁴⁵ de 1922 en el que se detecta una clara influencia de Macedonio Fernández²⁴⁶, y cuyo tono definió después como “un ensayo demasiado extenso sobre la inexistencia del yo copiado del Buda o de Macedonio”²⁴⁷. La confluencia de Schopenhauer y las filosofías indias en Macedonio vuelve a ser sugerida por Borges cuando en 1936 dedica a su maestro argentino un ejemplar de su libro *Historia de la Eternidad* y allí sugiere a su admirado pensador la lectura de las páginas que se corresponden con el texto “El acercamiento a Almotásim” (O. C., I, 414-418), un cuento, como se ha señalado, claramente influenciado por el mundo hindú y en el que se trasluce la búsqueda de la consumación de una relación amistosa entre maestro y alumno²⁴⁸, inspiración que reaparece en otros cuentos, por ejemplo, en “Las ruinas circulares” (O. C., I, 451-455), ficción cuyo eco remonta también a sus lecturas de *Don Segundo Sombra* y *Kim*. Finalmente, al hablar de budismo y de manera totalmente asimilada, anotó en los años cincuenta: “una de las desilusiones capitales es la del yo. El budismo concuerda así con Hume, Schopenhauer y con nuestro Macedonio Fernández” (O. C., III, 251).

Pero el fervor schopenhauereano que en Macedonio se detendría con gran empeño en la indagación de la metafísica de Occidente y que sólo de manera indirecta rozaría el interés por el orientalismo, en el joven Borges traspasó las lindes occidentales para bucear en el horizonte de las escuelas de Oriente, primero al amparo de las fuentes del autor de *El mundo como voluntad y representación*, más tarde a través de los discípulos de éste, y finalmente con

²⁴⁵ J. L. Borges: “La nadería de la personalidad” en *Proa* (1922) primera época, núm. 1, s/p. También disponible en J. L. Borges: *Inquisiciones*, Barcelona, Seix Barral, 1996, pp. 93-104.

²⁴⁶ A este texto habría que añadir la curiosa reflexión borgeana del ensayo “El cielo azul, es cielo y es azul” de 1922 (*Textos recobrados. 1929... op. cit.* p. 154) en la que demuestra sus primeras lecturas y asimilaciones de la obra de Schopenhauer, incluyendo las ideas de Fichte en su comentario, y la impronta de sus conversaciones schopehauereanas con Macedonio.

²⁴⁷ J. L. Borges: *Autobiografía... op. cit.* p. 80.

²⁴⁸ Se puede ver la dedicatoria en Carlos García (Ed. y notas): *Correspondencia. Macedonio Borges, 1922-1939*, Buenos Aires, Corregidor, 2003, p. 211.

una amplia indagación propia en las bibliografías eruditas inglesas y alemanas, y en menor medida, francesas y argentinas. Bajo esta perspectiva, las fuentes de Arthur Schopenhauer, heredero de la tradición orientalista de Alemania²⁴⁹, inspiraron a Borges en su camino del orientalismo de la mano de los estudios filosóficos y de las traducciones de textos sagrados de la India, especialmente de la filosofía hinduista y del budismo. En efecto, gracias a la obra, entre otros, de Antequil Duperron²⁵⁰, K. C. Friedrich Krause²⁵¹, C. F. Koeppen y Max Müller²⁵², el

²⁴⁹ Las fuentes filosóficas orientalistas de Schopenhauer se explican dado el marco de obras indiscutibles de la filosofía alemana, como las de J. G. Herder (1774-1803), Friedrich Schlegel (1722-1839) y G. Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) que trabajaron el orientalismo como parte fundamental de su pensamiento. El filósofo romántico Friedrich von Schlegel fue el primer profesor de sánscrito en Alemania en 1818, y junto a su hermano, el filólogo August Wilhelm von Schlegel (1767-1845), lograron un trabajo erudito y profundo sobre esta lengua y la traducción de importantes obras (Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* p. 287). Por otra parte, Herder fue el primer filósofo prerromántico que desarrolló un profundo interés por el espíritu de los pueblos, aventura que supo conjugar con la práctica de la masonería y el estudio filosófico de la India lo cual influenció notablemente a los círculos literarios de la época, entre ellos, en la obra de Goethe (Veáse M. Velázquez Mejía: *Mithos, utopía e ideología: estructura de la historia. Johann Gottfried Herder*, Toluca, Universidad Autónoma de México, 2000). Con este antecedente, Hegel incorporó el pensamiento hindú en su esquema filosófico e histórico, aunque siempre relegando las filosofías de la India a un nivel inferior al de la metafísica occidental [F. de Tola y Carmen Dragonetti: "Lo que la filosofía india le debe a Hegel" en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* (2002) Vol. 58, N° 222, pp. 353-385]. Un joven colega suyo, Schelling (1775-1854) consideró a las filosofías de la India como una suerte de idealismo exaltado (W. Halbfass: *India and Europe*, Nueva York, State University of New York, 1988, p. 102), entusiasmo que fue perpetuado por Schopenhauer, quien a pesar de sus diferencias con Hegel, y gracias a las lejanas influencias de Herder, encontró un espacio de sabiduría ancestral en el territorio indio, idea que influyó notablemente en sus seguidores Georg Grimm (1868-1945) y Paul Deussen (1845-1919). Para este recorrido de la escuela alemana, es interesante el estudio de W. Halbfass: *India and Europe*, Nueva York, State University of New York, 1988; y resulta práctica, aunque breve, la obra de Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* p. 288.

²⁵⁰ Como señala la crítica (Luis Fernando Moreno Claros: *Schopenhauer. Vida del filósofo... op. cit.* pp. 182-186) a través del filósofo orientalista Friedrich Majer (1772-1818), quien fuera discípulo de Herder, y se hiciera algo famoso gracias a su obra *Brahma o el brahmanismo como la religión de los hindúes* (Leipzig, C. H. Reclam, 1818), Schopenhauer accede al estudio de algunos libros clásicos de la India, y especialmente a los textos directamente traducidos del persa al latín por Antequil Duperron (1731-1805), *Las Upanishad*. Este estudioso francés nunca entraría en el círculo orientalista más reconocido en la época, debido a que estaba más interesado en una comprensión profunda de las ideas hindúes que en la pureza filológica, lo cual Schopenhauer pudo contrastar con la ayuda de otras fuentes.

²⁵¹ Este filósofo, conocedor del sánscrito y padre de la idea del "panteísmo", animó a Schopenhauer en el estudio de los textos hinduistas, ambos defendieron conjuntamente y durante toda su vida la labor de Duperron como traductor de los textos sagrados frente a otros orientalistas. Esta amistad con Krause y estas lecturas llevaron a Schopenhauer a afinar el pensamiento que constituiría el centro de su obra (Luis Fernando Moreno Claros: *Schopenhauer. Vida del filósofo... op. cit.* pp. 201-203).

²⁵² E. Burnouf, J. Schmidt, Spencey Hardy, C. F. Koeppen y Max Müller son señalados por la crítica (Chantal Maillard: *El crimen perfecto. Aproximaciones a la estética de la India*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 109 y 114) como importantes influencias schopenhauereanas. En efecto, Arthur

filósofo Schopenhauer concluye en 1818 su obra capital *El mundo como voluntad y representación*. En este libro declara, en una nítida confluencia con la tradición del idealismo, su interés hacia los textos clásicos de la India²⁵³, apoyándose en ellos como mecanismo de especulación:

Y si además de esto, el lector estuviera iniciado en la sabiduría de los *Vedas*, cuyo secreto nos han revelado las *Upanishads*, estaría perfectamente capacitado para entender cuanto he de decirle. A mi entender, nuestro siglo, al hacernos accesible la literatura sánscrita, ha prestado un servicio a la humanidad [...] El conocimiento de la filosofía india ejercerá, creo yo, sobre los siglos venideros una influencia no menor que la que ejerció en el siglo XV el renacimiento de la literatura griega [...] Si no temiese parecer vanidoso, diría que todos los aforismos y máximas dispersos en las *Upanishads* pueden deducirse de mi doctrina.

[...]

En los *Vedas* hallamos el más alto conocimiento y sabiduría a que ha llegado la humanidad. Los *Upanishads*, el don más precioso del presente siglo, nos dan la esencia de esta exposición en formas diversas²⁵⁴.

El estudio de estos textos indios mencionados por Schopenhauer había representado un importante avance en los conocimientos de la India, y por medio de, entre otras, las obras de Max Müller (1823-1900), las mitologías indias

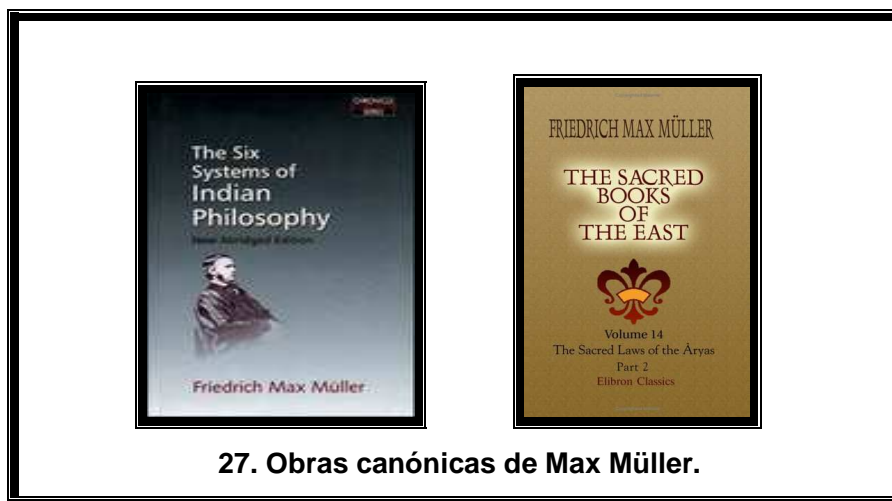
Schopenhauer se referirá a la obra del orientalista inglés sir William Jones titulada *On the philosophy of the Asiatics*, y a las traducciones de J. J. Schmidt de la obra budista "*Pratschna Paramita*" en *El mundo como voluntad y representación* (México, Ed. Porrúa, 2003, pp. 21-22, 407).

Mención especial merece C. F. Koeppen (Köppen), que Borges declara como una de las fuentes más determinantes de Schopenhauer y que se vuelve una referencia notable en sus investigaciones de juventud, más explícita en los años cincuenta y sobre todo en *Qué es el budismo* de 1976. C. F. Koeppen, conocido por su obra *Die Religion des Buddha und Ihre Entstehung. 2 Vols*, Berlin, Ferdinand Schneider, 1857 y por su influencia en orientalistas de renombre como Oldenberg o Fausböll, constituye una de esas bibliografías algo inaccesibles con las que Borges fue reconstruyendo un orientalismo muy personal. Estos orientalistas aglutinan buena parte de las investigaciones eruditas de la escuela alemana del siglo XIX, y del debate generado en torno a una interpretación naturalista de los textos sagrados de la India, cuyo artífice se suele reconocer, entre otros, en la labor de Max Müller, frente a una lectura más humanística o espiritual, que podría entenderse, por ejemplo, como parte de la obra de Duperron, lo que demuestra que el filósofo alemán incorporó ambas secciones.

²⁵³ Por otra parte, a lo largo de todo su ensayo, Schopenhauer no evita las comparaciones de la India con las filosofías occidentales, y encuentra resabios del hinduismo y del budismo en autores y épocas tan dispares como Pitágoras, Parménides, Zeón de Elea, Platón o Calderón de la Barca, Shakespeare y Lord Byron (Arthur Schopenhauer: *El mundo como voluntad... op. cit.* pp. 34-35, 43, 142-143, 332, 355-357). Muchas de estas comparaciones serán retomadas por Borges en sus ensayos acerca de budismo e hinduismo, especialmente en *Qué es el budismo* de 1976.

²⁵⁴ Arthur Schopenhauer: *El mundo como voluntad... op. cit.* pp. 6 y 355-356.

protagonizaron un auge sin comparación en el marco de las incursiones académicas de la indología moderna. En la esfera del estudio comparado de las religiones y en plena expansión del orientalismo erudito, el pionero fue este filólogo alemán que se dedicó a la edición occidental de importantes textos sagrados orientales con la colaboración de autores indios e investigadores considerados artífices del orientalismo europeo del siglo XIX. Su *Sacred Books of the East*, conformado por cincuenta volúmenes publicados entre 1879 y 1910, se ha convertido, junto a su *The Six Systems of Indian Philosophy*, en una obra cumbre de la recopilación y del estudio de textos orientales en Occidente²⁵⁵.



27. Obras canónicas de Max Müller.

²⁵⁵ *Sacred Books of the East*, Oxford University Press, 1879-1910. La versión electrónica está disponible en <http://www.sacred-texts.com/sbe/> [24/11/2009]. *The Six Systems of Indian Philosophy* (1889), New Delhi, Ohronicle, 2004.

Los conocimientos de Müller completaron la erudición francesa e inglesa desde una postura ideológica que muchas veces se ha interpretado como un posicionamiento intelectual desligado de un interés nacional y colonial en los países de Asia. Pues sus obras parecen abrir las puertas a un horizonte de erudición más independiente, dado su origen alemán y su selección basada casi exclusivamente en la calidad erudita (Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* p. 287). Aunque, en la opinión de Edward Said (*Orientalismo... op. cit.* p. 43) las más renombradas obras eruditas o de ficción alemana de la época no escaparon al trasfondo de una literatura culta e intelectual, generalmente recopilada de Francia e Inglaterra, “como lo demuestran las obras de Goethe (*Westöstlicher Diwan*) o Schlegel (*Über die Sprache und Weisheit der Indier*)”. De cualquier manera, la obra de Max Müller, educado en Oxford, y sus colaboradores favoreció una gran difusión de lo oriental en Europa, y constituye, todavía hoy, una herramienta fundamental para el estudio de los textos antiguos de la India.

Esta fuente orientalista de Schopenhauer fue revisada por la astuta indagación borgeana desde los años veinte, como puede verse en sus notas de *Discusión* y a propósito de un comentario del zoroastrismo nietzscheano en el que declara que “lo innegable es que Nietzsche, para comunicar al siglo de Darwin su conjetura evolucionista del Superhombre, lo hizo en un libro carcomido, que es una desairada parodia de todos los *Sacred Books of the East*” (O. C. I, 277). Este arriesgado comentario da cuenta de un notable conocimiento de la colección de Müller, pues allí los textos del zoroastrismo, del Zend-Avesta, esto es, la tradición de la Persia antigua, fueron traducidos y analizados por los colaboradores del orientalista alemán junto a la interpretación y al estudio de textos clave del hinduismo, del budismo, y de la cultura china y japonesa²⁵⁶. Esta fuente bibliográfica es importantísima a la hora de identificar las lecturas orientalistas de Borges, y no resulta difícil dibujar a través de este filólogo el compendio de las influencias que Oriente perpetuó en la literatura y el pensamiento borgeano en los años veinte y treinta. Esto es, que a través de Max Müller, de *Sacred Books of the East* y de *The Six Systems of Indian Philosophy*, tal como declararía en su entrevista de 1984, accedería a la profusa literatura mitológica indoiraniana, védica, brahmánica²⁵⁷ y upanishadica y a las grandes epopeyas indias del *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa*²⁵⁸. Estas aseveraciones pueden rastrearse en las disertaciones

²⁵⁶ Véase el índice de autores y temas: <http://www.sacred-texts.com/sbe/> [24/11/2009].

²⁵⁷ Los *Vedas* son un grupo de textos himnicos incluidos en cuatro libros: *Rig Veda* (transmitidos oralmente de padres a hijos y compuesto por hombres inspirados que buscaban el favor de la divinidad mediante los ritos), *Sama Veda* (“Veda de los cánticos”, canciones del ritual de sacrificio), *Yajur Veda* (prácticas litúrgicas) y *Atharva Veda* (Veda de los encantamientos, fórmulas de carácter mágico). Fueron reunidos en época muy posterior a su configuración, pues se establece su comienzo, con reservas, y debido al desinterés hindú por incluir referencias temporales o históricas en sus literaturas, hacia los siglos XV –XII a. C. y se data su culminación hacia el IX a. C. En su mayoría poseen carácter ritual y contenido litúrgico, sin embargo, para el creyente, los *Vedas* son una revelación eterna o atemporal. Con posterioridad, y conocida como “quinto veda”, se suma una abundante literatura religiosa denominada brahmánica, *Brāhmaṇas*, fechada entre el 900-700 a. C., la cual aglutina un comentario y modificación de los himnos védicos hacia un canon del rito y del culto, explicaciones litúrgicas y mitológicas de los *Vedas*, realizadas por sacerdotes [Veáse Wendy Doniger O’flaherty: *The Rig Veda*, London, Penguin Books, 1981; Max Müller: *Vedic Hymns*, Kessinger Publishing, 2004; Ralph T. H. Griffith: *The Hymns of the Rig Veda*, London, Penguin Classics, 2005; Ana Agud: “El mito en la India” en *Sileno (Mitos)* (2004) Vol. 17, pp. 7-16 y *Pensamiento y cultura en la antigua India*, Madrid, Akal, 1995; y Juan Miguel de Mora (traducción del sánscrito y estudio analítico): *El Rig Veda*, México, Consejo Nacional de Fomento Educativo, 1989].

²⁵⁸ La epopeya la constituyen unos relatos extensísimos (diez veces la Iliada y la Odisea juntas) de carácter épico que aglutinan ciertos diálogos doctrinales, como es el caso de La *Bhagavad*

borgeanas de la época, y constituyen una herramienta creativa que será aplicada a buena parte de la obra de ficción que el autor inauguró en los años cuarenta. En efecto, hacia 1936, como parte de las reflexiones de *Historia de la eternidad*, en su ensayo titulado “El tiempo circular”, se interna en el análisis de la modalidad filosófica del tiempo que enriquece y define a la cosmogonía hindú. Y para ejemplificar la vieja concepción temporal del hinduismo de “ciclos similares, no idénticos”, recurre al ejemplo de la mitología y la cosmogonía que considera “menos pavorosa y melodramática” que la occidental: “los días y las noches de Brahma” (O. C., I, 394). Esto da cuenta de que el literato argentino conocía con acierto que la base de este mito hindú se sostiene en una Trinidad cósmica y divina, uno de cuyos vértices es Brahmā, y cuyo cometido es dar nacimiento, crecimiento y destrucción al universo, de manera infinita y circular, en períodos de tiempo inabarcables para las mentes occidentales, y ocupando literalmente las noches y los días del dios Brahmā²⁵⁹. Y a través de este mito hindú, ayuda a la definición de su particular visión del “Eterno Regreso”, la cual termina por hacer coincidir coherentemente en las repeticiones textuales de esta idea a través de diferentes autores y escuelas filosóficas occidentales y orientales, en cuyo marco las mitologías indias presentan elementos concordantes con la filosofía de su

Gītā, y multitud de leyendas. A pesar de la dificultad de fechar estos textos, se suele señalar la composición de la epopeya del *Mahābhārata* del 300 a. C. al 300 d. C., y la del *Rāmāyaṇa* del 200 a. C. al 200 d. C. Para la lectura del *Mahābhārata* se tiene en cuenta la edición de J. A. B. van Buitenen, 3 vols. Chicago, University of Chicago Press, 1973-78, y en casos excepcionales la abreviada (2 vols.), Barcelona, Edicomunicación, 1999. Para la lectura del *Rāmāyaṇa* se maneja la edición francesa: Editions Gallimard, collection NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1999, y la versión en inglés de Ralph T. H. Griffith, London: Trübner & Co, 1895. En casos específicos se aludirá a los excelentes resúmenes de Wendy Doniger O’flaherty en *Mitos de otros pueblos*, Madrid, Siruela, 2005.

²⁵⁹El mito, como básicamente se ha difundido en Occidente, establece que Brahmā al despertarse al final de una noche creó el mundo fenoménico, del sacrificio, por medio de un juego mágico. Ese día termina con la reabsorción cósmica, la noche, de la misma duración que el día. El retorno del ciclo cósmico se corresponde por tanto con la perpetua manifestación de la divinidad, que de alguna manera, procede de un Ser aún más supremo que no se puede mancillar. Éste, eterno y atemporal, es el interior de la trasmigración de los seres, y por tanto, la perspectiva de eternidad detrás de los ciclos. La Trinidad hindú, Trimurti, se completa con otras dos divinidades, una que sueña y mantiene con su sueño el universo, Viṣṇu, y otra que en su danza, y por medio del fuego, lo destruye para renovarlo, Śiva. (Wendy Doniger O’flaherty: *Mitos hindúes*, Madrid, Siruela, 2003, pp. 31-45, Madeleine Biardeau: *El hinduismo*, Barcelona, kairós, 1995, pp. 137-152, Heinrich Zimmer: *Mitos y símbolos de la India*, Madrid, Siruela, pp. 21-28, W. J. Wilkins: *Mitología hindú*, Barcelona, Olimpo, 1988, pp. 82-85).

admirado Arthur Schopenhauer (O. C, I, 395)²⁶⁰. Esta cosmogonía india será desarrollada con mayor profundidad en 1942 en “Una alegoría china”, ensayo en el que se escudriñan los orígenes de la mitología del budismo, llegando a los umbrales de esta religión en el viejo mito hindú de la Trinidad y concluyendo que “el amor de los ciclos de enorme tiempo y de los espacios ilimitados es típico de las naciones del Indostán”²⁶¹. El escritor argentino ejemplificó el entusiasmo que le provocaban por esos años estas ideas de retorno al esgrimir incansablemente y en tono lúdico la leyenda india del adivino de Sumatra, en la que “alguien quería doctorarse en adivino. El brujo examinador le pregunta si será reprobado o pasará. El candidato responde que será reprobado... Ya se presiente la infinita continuación”, anotación que aparece en 1932 en *Discusión* (O. C. I, 277) y que será retomada por el autor en 1934 para la revista *Multicolor* en el ensayo “Dos antiguos problemas”²⁶², y en la misma fecha para el diario *Crítica*²⁶³. El análisis de estos aspectos mitológicos e ilustrativos del mundo hindú se tornan aún más específicos, y se observan sorprendentemente contrastados, si se toman en cuenta detalles del gusto borgeano por la definición temporal en el ensayo “Historia de la eternidad”, donde se demuestra una comprensión notable acerca de la heterogeneidad y el desconcierto que a veces generan al estudioso orientalista las escuelas y mitologías que pueblan el territorio indio, al analizar el concepto del tiempo bajo otra perspectiva, esto es, la de un presente que no existe, por “considerarlo inasible”, en el ejemplo de una naranja que puede ser percibida cuando cae al suelo o permanece en el árbol, pero que jamás se consigue apresar en el instante exacto de caer (O. C., I, 354). Este análisis que Borges pone en boca de “simplificadores extraños” y que concuerda con escasos y raros postulados indios, cabe pensar que posteriores a las teorías de las *Upaniṣad*, podría explicarse a través de una lectura algo ligera de algunas consideraciones del *Mahābhārata* donde “el sol se detiene a medio día durante el tiempo que dura medio parpadeo [...] un punto sin duración en el que se

²⁶⁰ Se puede ver la explicación que la obra schopenhauereana ofrece de esta mitología hindú en A. Schopenhauer: *El mundo como... op. cit.* pp. 281 y 395.

²⁶¹ Jorge Luis Borges: “Una alegoría china” en *Textos recuperados. 1931... op. cit.* p. 202.

²⁶² *Ibíd.*: “Dos antiguos problemas” en *Textos recuperados. 1931... op. cit.* p. 94.

²⁶³ *Ibíd.* en *Obras, reseñas y traducciones... op. cit.* p. 29.

encuentran los movimientos ascendente y descendente, el pasado y el futuro”²⁶⁴. Una idea similar se puede encontrar en el *Yoga Vasishtha*, texto epílogo del *Rāmāyana* “que pretende demostrar el carácter irreal de los instantes”²⁶⁵. Esta rareza borgeana, que aparenta una lectura algo desviada del concepto “tiempo” en el mito hindú, concuerda con el característico mecanismo literario de Jorge Luis Borges empeñado en depositar la atención del lector en los elementos de discordancia de las grandes filosofías, pues justamente lo que suelen defender las teorías temporales de las escuelas hindúes es la creencia en que pasado y futuro no existen, en pos de una única realidad que descansa en la eternidad del instante, esto es en el no-tiempo o en el Sin Tiempo²⁶⁶, tema de los ensayos borgeanos de los años cuarenta, con el que Borges pretenderá, como parece deducirse de esta cita de los años treinta, destacar el carácter ilusorio del universo y de los seres. Por otra parte, y desde esta minuciosidad de investigador, unos años atrás, en el libro *Discusión*, hacia 1932, el pensador argentino había otorgado al mito de la Trinidad hindú una perspectiva que lo ayudaría a conjugar su personal visión del “Principio de Identidad” y del “Panteísmo”. En el ensayo “Notas sobre Walt Withman” de este libro, nuevamente el dios Brahmā, junto a otras referencias orientales²⁶⁷, le servía en la tarea de explicar que el hombre es análogo a dios, y que de esta manera, un hombre es todos los hombres (O. C, I, 251). En ese contexto, y al amparo de esta afirmación, declaraba su conocimiento del mito a través de la lectura del diálogo hindú de la *Bhagavad Gītā* insertado en el *Mahābhārata*²⁶⁸, considerando a esta obra un prototipo del panteísmo del que declaraba “que dios es diversas cosas

²⁶⁴ Ananda Coomaraswamy: *El tiempo y la eternidad*, Madrid, Taurus, 1980, p. 25.

²⁶⁵ Raimundo Panikkar: “Tiempo e historia en la tradición de la India” en *Las culturas y el tiempo*, Salamanca, Sígueme, UNESCO, 1979, p. 80.

²⁶⁶ Mircea Eliade: *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 63-66 y 80-84. Véase también de manera general en Ananda Coomaraswamy: *El tiempo y la eternidad*, Madrid, Taurus, 1980, y Raimundo Panikkar: “Tiempo e historia en la tradición de la India” en *Las culturas y el tiempo*, Salamanca, Sígueme, UNESCO, 1979.

²⁶⁷ Borges reúne en este comentario referencias a Heráclito, la mitología persa y la obra de Emerson, concretamente al poema “Brahma” de 1857.

²⁶⁸ J. A. B. van Buitenen (ed.): *Mahābhārata*, 3 vols. Chicago, University of Chicago Press, 1973-78, *Mahābhārata*, 2 vols. Barcelona, Edicomunicación, 1999, Wendy Doniger O’flaherty: “Crítica a la traducción y crítica del Mahābhārata B. van Buitenen” en *Religios Studies Review* (enero de 1978) 4, 1, pp. 19-28, y Fernando Tola (ed.): *Bhagavad Gītā*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.

contradictorias, o (mejor aún) misceláneas” (O. C., I, 251), dando a estos textos una interpretación bastante aceptada por la crítica orientalista.

En el caso de las lecturas del *Rāmāyaṇa*²⁶⁹, que formaron parte de su tiempo dedicado a la investigación de *Sacred Books of The East* y de *The Six Systems of Indian Philosophy*²⁷⁰, la influencia aparece declarada directamente hacia 1949 en su artículo “Magias parciales del Quijote” (O. C., II, 46)²⁷¹, que terminó por confluir en el libro *Otras Inquisiciones* de 1952. En este ensayo, se demuestra una lectura asimilada de esta epopeya india atribuida al sabio hindú Valmiki, y de su tono se destaca la presencia de “lo maravilloso y sobrenatural” en la confluencia “del mundo del lector y el mundo del libro” (O. C., II, 46), ya que en un conocido pasaje del texto indio, el supuesto autor de la epopeya, Valmiki, y los protagonistas de la historia, aparecen dentro del libro como lectores del texto narrado, artificio literario que Borges relacionó lúcidamente con el teatro de Shakespeare y la obra de Cervantes (O. C., II, 46). No era la primera vez que el pensador argentino confrontaba la literatura india con el Quijote, y cabe pensar que sería ésta la fecha de sus primeras lecturas del *Rāmāyaṇa* —esta obra es una de las más extensas de la literatura india y su análisis debió llevarle varios años—

²⁶⁹ *Rāmāyaṇa*, Editions Gallimard, collection NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1999, Ralph T. H. Griffith (ed.), London: Trübner & Co, 1895 y Wendy Doniger O’flaherty en *Mitos de otros pueblos*, Madrid, Siruela, 2005.

²⁷⁰ La lectura del *Rāmāyaṇa* por medio de estas fuentes alemanas es declarada por Borges (y Osvaldo Ferrari: *En... op. cit.* p. 135) en 1984 cuando confiesa: “hay entre mis libros, uno sobre el Ramayana, en dos volúmenes, voy a ver si alguien que sepa alemán me lee ese libro”. Indudablemente, esa lectura sería una relectura del texto canónico, que ya Borges no podía llevar a cabo solo debido a su ceguera. Y dado que al autor argentino declara aquí la versión alemana de la epopeya, todo indicaría que la traducción leída por el autor argentino sería la de August Wilhelm von Schlegel publicada en Bonn en las primeras décadas del siglo XIX que como se ha visto constituyó una de las fuentes de Schopenhauer (Alfred Weber: *The History of Indian Literature*, London, Kegan Paul, Trench, Trübnet, y C. O. Ltd., 1892, p. 132). Para cotejar este dato se hace evidente la necesidad de una publicación de un catálogo de la biblioteca personal de Borges. La investigadora Erica Garante, directora de la interesante revista electrónica *Recto/Verso* del ITEM (Institut des Textes et Manuscrits Modernes) de París, ha desarrollado la catalogación del fondo, un índice que todavía, lamentablemente, no ha sido publicado (Ver <http://www.revuerectoverso.com> [21/12/2009]). Una visita realizada a esa biblioteca, resguardada por la Fundación Internacional Jorge Luis Borges (<http://www.fundacionborges.com/> [21/12/2009]) bajo la cuidada dirección de María Kodama, revela el gran volumen de bibliografías orientalistas que poseía el autor en diversas lenguas, tal como se irá demostrando a través de diferentes indicios a lo largo de este trabajo.

²⁷¹ Jorge Luis Borges: “Magias parciales del Quijote” en *La Nación* (1949) sec. 2, p. 1.

cuando en 1930 sugiere en el ensayo “La supersticiosa ética del lector” que “más vivo es el fantasma indostánico del *Quijote* que los ansiosos artificios verbales del estilista” (O. C., I, 204), anteponiendo la naturaleza creativa del texto cervantino y la actitud imaginativa de su conjunto a la perfección estilística de cada página. Estas aseveraciones que se muestran totalmente inocentes de pretender una confluencia entre las literaturas de la India y la obra de Cervantes, sin embargo, permiten enlazar indirectamente el juego sobrenatural del *Rāmāyana* con la audaz incursión de lo maravilloso en el tono realista del *Quijote*, y cabe esperar, aunque aún no fuera una obra totalmente dominada, que es el *Rāmāyana* lo que permanecía en la mente borgeana al imaginar el doble onírico de la famosa obra de Cervantes en la geografía del Indostán, tal como declaró abiertamente en su comentario de 1949. Asimilación que se ve afirmada en una reseña de 1937 en la que se enumeran “los nombres monumentales” de la epopeya universal comenzando por el *Rāmāyana* (O. C. IV, 315), al cual une la *Ilíada* y la *Odisea*, entre otras obras.

Si se tienen en cuenta los textos del budismo que Borges elaboró a partir de los años cuarenta, puede afirmarse que las lecturas budistas que conformaban *Sacred Books of the East* no fueron asimiladas o leídas en su totalidad en estos años veinte y treinta. Quizás porque en ese tiempo el autor argentino no tenía acceso a todos los tomos de esta obra, es que algunos textos fueron pasados por alto, mientras que se aprecia una incorporación de lecturas personales de investigadores ingleses, alemanes y argentinos que fue convirtiendo en su biblioteca del orientalismo especializado²⁷². Este itinerario puede comprobarse a través de las muy salpicadas referencias de los años treinta, que sin embargo, inauguran una proliferación notable en los años cuarenta y que a partir de ciertas conferencias pronunciadas en los años cincuenta sentarían las bases de un conocimiento integral que logra plasmar en su libro *Qué es el budismo* de 1976. La indagación en la tradición budista se inicia tímidamente en *Discusión* cuando se pregunta hacia 1932 “¿quién es Lucio

²⁷² Pues obvió a autores como James Legge, E. W. West, Samuel Beal, Julius Jolly o Maurice Bloomfield que forman parte de la colección de Müller y que trataron temas que claramente le interesaron. Ver <http://www.sacred-texts.com/sbe/> [26/11/2009].

Apuleyo ante los multiplicadores de Buddhas del Gran Vehículo?” (O. C. I, 280), lo que detecta que la especulación borgeana ya se acercaba a las mitologías de las escuelas budistas, especialmente al budismo Mahāyāna, conocido como “Gran Vehículo”, que ve en todos los seres humanos la posibilidad de un Buda, un despierto, un ser omnisciente y divino²⁷³. Unos años después, esta investigación aparece constatada en el prólogo de *Historia universal de la infamia* de 1935, donde añade, no por azar en 1954, la sentencia budista que sostiene que “lo esencial del universo es la vacuidad” (O. C., I, 291), perspectiva típica de esta escuela del budismo que lograría plasmar con fuerza en sus ensayos y conferencias de los años cincuenta.

Por otra parte, a la investigación de las fuentes de Arthur Schopenhauer, Borges sumó en los años veinte y treinta las obras de los discípulos schopenhauereanos Paul Deussen y Georg Grimm²⁷⁴. Como puede verse en su texto de 1922 “La nadería de la personalidad”, en el cual comenta, refiriéndose al budismo, que “Grimm (*Die Lebre des Buddha*, Manchen, 1917)” alerta de las construcciones filosóficas occidentales vinculadas a la idea del individuo frente a la “excelente declaración del budismo” que descrea de la personalidad²⁷⁵, una idea que retomará en textos posteriores. Por otra parte, hacia 1936 para coronar el texto “Historia de la eternidad” (O. C., I, 367) que da título al libro, se refirió a la obra histórica de Paul Deussen *Die Philossophie der Griechen* de 1919²⁷⁶, bibliografía que repite como fuente de su disertación,

²⁷³ Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 122, Edward Conze: *El budismo*, México, FCE, 1988, pp. 162-192 y *Buddhist Scriptures*, New York, Penguin Books, pp. 197-210. Véase también Raimon Panikkar: *El silencio del Buda*, Madrid, Siruela, 2000 y Fernando Tola: *Budismo Mahayana*, Buenos Aires, Kier, 1980.

²⁷⁴ Georg Grimm (1868-1945) y Paul Deussen (1845-1919). Grimm, juez de profesión, se interesó por la indología influenciado por Schopenhauer, corriente que desarrolló en su obra y en su trabajo como jurista. Se destaca su amistad con Deussen y Nietzsche. Su obra capital es *The Doctrine of the Buddha. The Religion of Reason and Meditation*, Delhi, Motilal Barnasidass, 1982 (Peter Harvey: *El budismo, op. cit.* p. 359). Deussen fue el creador de la Sociedad Schopenhauer y un gran conocedor del sánscrito, compartió una gran amistad con el gurú hindú Vivekananda con quien participó del Primer Parlamento de las Religiones en 1893. Destaca su obra *Vedānta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie* de 1904.

²⁷⁵ J. L. Borges: *Inquisiciones*, Barcelona, Seix Barral, 1996, pp. 103-104.

²⁷⁶ En los años cincuenta y sesenta, y especialmente en su obra de 1976 *Qué es el budismo* (*op. cit.* p. 154) Borges hará mención más profunda y directa de George Grimm y su *Die Lebre des buddha* de 1917, aunque como se aprecia, la lectura de esta obra coincidió con la época de los descubrimientos de Deussen, el otro gran discípulo de Arthur Schopenhauer.

nuevamente a partir de una reflexión acerca del zoroastrismo que tituló “La doctrina de los ciclos” (O. C., I, 392), en la que es evidente el conocimiento de las fuentes orientalistas de Nietzsche y su intento de tener presentes otras perspectivas, como la de Richard Burton. No cabe duda de que ésta lectura venía sostenida por el soporte de la figura de Arthur Schopenhauer, pero sorprendentemente el estudio de este orientalismo erudito, y por tanto, de una interpretación que atañía a la obra schopenhauereana, fue afianzado, adquiriendo su matiz tan personal, gracias a su amistad con el pintor argentino Xul Solar, bajo cuyo influjo delimitó su postura orientalista. Pues a partir de su acercamiento a este artista plástico, el autor se aleja de la mera interpretación de Oriente a través de Schopenhauer, sus fuentes y discípulos, y abre el camino de nuevas y originales soluciones interpretativas a los paradigmas del hinduismo y el budismo. En su libro *Atlas* de 1984 rememora la decisiva aparición de estas bibliografías postschopenhauereanas por influencia de Xul Solar:

No he conocido una biblioteca más versátil y más deleitable que la suya. Me dio a conocer la *Historia de la filosofía* de Deussen, que no empieza como las otras por Grecia sino por la India y la China y que consagra un capítulo a Gilgamesh (O. C., III, 441).

Esta no sería la única fuente compartida por los coetáneos argentinos, ya que, en efecto un recorrido por la biblioteca de Xul proclama la versatilidad de un amplio estudio del orientalismo y de las ciencias ocultas²⁷⁷. A partir de sus viajes, pero ya de regreso en Buenos Aires, Xul Solar desarrolla una gran carrera como traductor de estudios de la teosofía y del orientalismo: transcribe del inglés *La voz del*

²⁷⁷ Bibliografías inglesas, francesas, alemanas e italianas dan cuenta del viaje que el pintor realizó por estos países entre los años 1912 y 1924, en los que visitó, entre otras ciudades, París, Turín, Génova, Hong Kong y Londres, de donde extrajo una importante variedad de libros que incluyeron estudios de autores del expresionismo pictórico, obras de Swedenborg y Blake, y toda clase de manuales y textos sagrados de la literatura oriental, del ocultismo y de la astrología. A partir de 1914, Xul desarrolla en París una larga admiración hacia el *I Ching* y las filosofías orientales gracias a su encuentro con Edward Alexander Crowley, “el Mago”, quien pertenecía a la Orden Hermética y tenía un amplio conocimiento de los cánones orientales (Teresa Tedín de Tognetti: *Xul Solar: visiones y revelaciones*. Buenos Aires, Malba - Colección Constantini; São Paulo, Pinacoteca do Estado de São Paulo; Houston, The Museum of Fine Arts; México, Museo Tamayo Arte Contemporáneo, 2005-2006, pp. 157-169).

silencio de Helena P. Blavatsky²⁷⁸, presenta hacia 1934 una gran cantidad de traducciones de cuentos de Kipling para la revista *Multicolor* que dirigía Borges²⁷⁹, y en esa misma época trasladada al español la edición de la obra de Thomas Mann acerca de Arthur Schopenhauer²⁸⁰. Desde esta formación, Xul logra cristalizar en su pintura el estudio de las filosofías del lejano Oriente, de la Cábala y de la astronomía, modificando los cánones orientales con la incorporación de términos propios, que mezclaban, con su particular visión, aspectos originales de la simbología del zodiaco, donde “la idea última es siempre la misma: alcanzar la sabiduría universal, fuente infinita de conocimiento”²⁸¹ mediante el ejercicio de la invención y del juego. No cabe duda de que la influencia de Xul Solar en la vida de Borges significó un descubrimiento inolvidable, que desde 1924 había comenzado a hacerse intenso en colaboraciones conjuntas con el grupo martifierrista, donde Xul Solar encabezaba junto a Norah Borges la mayoría de las aportaciones plásticas a la revista y a otras publicaciones borgeanas como *El tamaño de mi esperanza* o *El idioma de los argentinos*, mientras que Borges contribuía a la obra del artista plástico con numerosos textos y presentaciones en catálogos y exposiciones, destacando en significativas ocasiones algún aspecto orientalista en la personalidad del pintor²⁸². Es visible que lo que más asombró a

²⁷⁸ Xul Solar (Trad.): H. P. Blavatsky: *La voz del silencio. Fragmentos escogidos del «Libro de los preceptos áureos»*. Traducido y anotado por H. P. Blavatsky. Versión directa del inglés. Buenos Aires, Editorial Kier, 1940.

²⁷⁹ De Rudyard Kipling: *Just so stories for little children*, London, Macmillan and Co., Limited, 1903, traduce “El sonsonete de ño canguro viejo” en *Crítica. Revista Multicolor de los Sábados* (1934) n. 52, p. 7; “Cómo el leopardo logró sus manchas” en *Crítica. Revista Multicolor de los Sábados* (1934) n. 54, p. 5; “Cómo el rinoceronte obtuvo su piel” en *Crítica. Revista Multicolor de los Sábados* (1934) n. 55, p. 7; “Cómo el elefante logró su trompa” en *Crítica. Revista Multicolor de los Sábados*. (1934) n. 56, p. 7.; “El cangrejo que jugaba con el mar” en *Crítica. Revista Multicolor de los Sábados* (1934) n. 57, p. 7.; “El gato que andaba a su antojo” en *Crítica. Revista Multicolor de los Sábados* (1934) n. 58, p. 6.; “La mariposa que pisó fuerte” en *Crítica. Revista Multicolor de los Sábados* (1934) n. 59, p. 3.; y “El principio de los tatús” en *Crítica. Revista Multicolor de los Sábados*. (1934) n. 60, p. 3.

²⁸⁰ Xul Solar (Trad.): *Thomas Mann: El pensamiento vivo de Schopenhauer*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1939.

²⁸¹ Teresa Tedín de Tognetti: *Xul Solar... op. cit.* p. 169, para un estudio más profundo de la obra de Xul Solar se recomienda Álvaro Abós: *Xul Solar. Pintor del misterio*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004 y Osvaldo Svanacini: *Xul Solar*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1962.

²⁸² J. L. Borges: *Xul Solar, Catálogo de obras del Museo*, Buenos Aires, Fundación Pan Klub, 1990, p.11, en el que hacia los años treinta comentó: “Xul Solar renueva, a su modo ambicioso

Borges de Xul Solar no fueron sus conocimientos eruditos, sino su capacidad para la mixtura, el sincretismo, y la valentía de convertir en un juego las filosofías y las lenguas ancestrales²⁸³. Ya que el pintor argentino se había detenido durante siete años en la invención de un juego, que bautizó como “Panjuego”, y cuyo significado profundo era “la reproducción del juego total de la existencia, el juego por excelencia, el juego de la creación universal”²⁸⁴. En una entrevista de 1984, Borges describe este artificio metafísico al comentar:

Inventó también el “Panjuego” [...] Cada jugada del “Panjuego” es un poema, es un cuadro, es una pieza de música, es un horóscopo; [...] Hay una idea parecida en el *Juego de los abalorios* de Hermann Hesse, salvo que en el *Juego de los abalorios* uno comprende continuamente que se trata de la música, y no realmente de un “panjuego” como quería Xul, de un juego universal²⁸⁵.

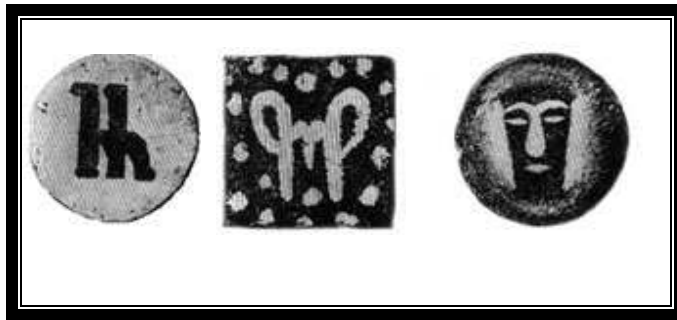
que quiere ser modesto, la mística pintura de los que no ven con los ojos físicos en el ámbito sagrado de Blake, de Swedenborg, de yoguis y de bardos”.

²⁸³ En su *Autobiografía* (*op. cit.* pp. 91-92) el escritor argentino comenta: “Podríamos decir que Xul, que era místico, poeta y pintor, es nuestro William Blake. Recuerdo que una tarde especialmente bochornosa le pregunté qué había hecho durante ese día tan opresivo. Su respuesta fue: “Nada, sólo fundé doce religiones después de almorzar”. Xul también era filólogo e inventor de dos lenguajes. Uno era un lenguaje filosófico a la manera de John Wilkins y el otro una variante del español con muchas palabras del inglés, el alemán y el griego”.

²⁸⁴ “Mediante un tablero de ajedrez que intentaba simular los movimientos del destino y de la vida, de la astronomía y todas las artes, de toda cultura y religión” (Leopoldo Marechal: “El Panjuego de Xul Solar, un acto de amor” en *Cuadernos de Mr. Crusoe* (1967) Núm. 1, Buenos Aires, Odonell, Mezza y Asociados S. A. Editores).

Se puede ver en la versión electrónica de http://www.zonamoebius.com/lepoca_2003-2007/2003/000/hocu1.htm [25/ 11/2009]).

²⁸⁵ Jorge Luis Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo II... op. cit.* p. 197.



**28. Reproducción de piezas
y tablero del “Panjuego” de Xul Solar.
Museo Xul Solar. Buenos Aires.**

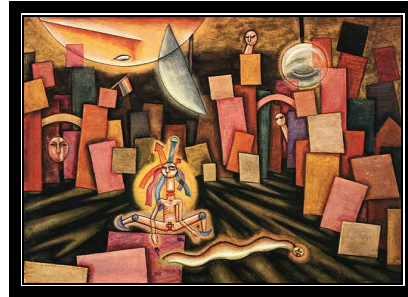
Las ideas del “Panjuego” le habrían sido inspiradas a Xul Solar a través del conocimiento de los mitos de la India, concretamente del mito de la Trinidad hindú y su interpretación del juego cósmico de Brahmā²⁸⁶, el cual logró mezclar con su

²⁸⁶ Las filosofías indias se sitúan a medio camino entre el idealismo y el realismo, pues en ellas el mundo es la expansión de una totalidad, no un reflejo que el sujeto percibe, sino un encuentro

particular visión de las artes, la cultura y la astrología²⁸⁷. Esta estética es particularmente visible en su obra pictórica a partir de los años treinta, como puede apreciarse en “Un Yogui” de 1932, “Puerta del Este” de 1935, la serie de “Panjuego” a partir de 1939, la colección reunida bajo el tema “Zodíaco” de entre 1949 y 1954 o “Desarrollo del Yi Ching” de 1953:



29. Xul Solar, “Puerta del Este”, 1935.



30. “Un Yogui”, 1932.

Y es precisamente en ese matiz de juego donde la influencia del pintor ayuda a la personal interpretación borgeana de las filosofías orientales, y través de ésta, a la consumación de un camino algo diferente al perpetuado por el orientalismo de Arthur Schopenhauer²⁸⁸ y la escuela alemana. Puesto que la herencia de las doctrinas judeo-cristianas hizo que el filósofo alemán se alejara de las teorías

entre los dos grandes polos de una gran energía universal, cuyo aliento es el dios Brahmā, su juego y su magia. Este juego es emprendido por Brahmā para “distraerse de su soledad o —y este es el sentido metafísico del juego— para adquirir visión de sí mismo”. Por ello, Brahmā es el personaje alrededor del cual los participantes emprenden sus burlas ante su torpeza, y es también el jugador y también cada uno de los participantes. Así medio ciego y medio visionario de sí mismo, el dios del mito del juego cósmico hindú demuestra la posibilidad de ver, el logro del descubrimiento de un rostro que es infinitamente el de sí mismo, el rostro ciego de Brahmā, el cual sólo adquiere mirada cuando las criaturas despiertan, en el momento exacto de negarse a sí mismas. (Chantal Maillard: *El crimen... op. cit.* pp. 113-114).

²⁸⁷ Este comentario coincide con las alusiones de Leopoldo Marechal (“El Panjuego de Xul Solar, un acto de amor” en *Cuadernos de Mr. Crusoe* (1967) Núm. 1, Buenos Aires, Odonell, Mezza y Asociados S. A. Editores). El autor de *Adán Buenosayres* despliega un interesante recorrido por las connotaciones orientalistas de la obra de Xul Solar, en las que ve una confluencia con elementos mitológicos de la cultura hindú: “En el *Manva Dharma Sastra* leí lo siguiente: “Los periodos de Manu son innumerables, así como las creaciones y destrucciones del mundo; el Ser Supremo las renueva como jugando”. Como jugando: vale decir que la Creación Divina es un juego, y que Xul, al crear el suyo, habría imitado al artífice divino, como buen demiurgo que fue” (http://www.zonamoebius.com/lepoca_2003-2007/2003/000/hocu1.htm [25/ 11/2009]).

²⁸⁸ Pues el filósofo alemán no pretendía tanto serle fiel a las ideas orientales como llegar a razonar un sistema original que diera resolución a las teorías iniciadas por la filosofía occidental, principalmente kantiana, y también por la oriental, la cual, “a pesar de sus certeras intuiciones, no había logrado, según él, una formulación adecuada y completa” (Chantal Maillard: *El crimen... op. cit.* p. 108).

puras del hinduismo y del budismo otorgándoles un matiz trágico que rápidamente difundió en Occidente la idea de una espiritualidad oriental fuertemente cargada de nihilismo²⁸⁹. Esto es, que su teoría de la negación de la individualidad y del espacio-tiempo, que tanto había investigado Borges en compañía de Macedonio Fernández²⁹⁰, se aleja, y casi parece que malinterpreta, las ideas orientales al entender la irrealidad del mundo como algo que “se soporta” y que “se sufre”, cuando para las filosofías indias la irrealidad fenoménica no es más que un juego de magia²⁹¹. Hacia los años treinta el escritor argentino conocía con profundidad esta interpretación schopenhauereana y había percibido el itinerario bajo el que este nihilismo interpretativo se había difundido rápidamente en el orientalismo occidental, especialmente a través de esta escuela alemana²⁹², que ya dominaba. Pero su exploración bibliográfica ya le

²⁸⁹ *Ibíd.* Tanto Schopenhauer como Hegel, aunque enemistados, coincidieron en el sentido de lo trágico en su filosofía. Esta tendencia nihilista se separa en los autores en tanto que la teología hegeliana se intentaba proyectar en la historia (Chantal Maillard: *El crimen perfecto... op. cit.* p. 107). Aunque algunos estudiosos desestiman esta idea que atribuye un tono nihilista a la filosofía de Schopenhauer, no cabe duda de que *El mundo como voluntad y representación* se decanta por esta tendencia, sobre todo, al desarrollar la pesquisa acerca de “El mundo como voluntad” arguyendo “que en esencia toda vida es dolor”, un punto de conexión con el budismo, que las filosofías orientales resuelven a través de los conceptos de irrealidad, juego de la creación o la teoría de la liberación, que en Schopenhauer, aún afinando una posibilidad de salvación, no descarta su punto de vista trágico aportado por la tradición occidental (A. Schopenhauer: *El mundo como... op. cit.* pp. XX-XXI, 311-314 y 395-407).

²⁹⁰ En 1932, como parte del libro *Discusión*, Borges se detiene en el análisis de la obra de Schopenhauer de manera muy directa en el ensayo “Avatares de la tortuga” donde explica que para el pensador alemán “el mundo es una fábrica de la voluntad. El arte —siempre— requiere irrealidades visibles” (O. C., I, 258). Pasados unos años, hacia 1939, y como parte de sus reseñas en *El Hogar*, en “El libro de Thomas Mann sobre Schopenhauer” elabora un vivaz análisis de ese libro que Thomas Mann había editado acerca de la figura de Arthur Schopenhauer (*Schopenhauer*, 1938, Estocolmo). En ese comentario, Borges resumirá la obra del filósofo existencialista argumentando que “reduce todas las personas del universo a encarnaciones o máscaras de una sola (que es previsiblemente la voluntad), y declara que todos los sucesos de nuestra vida, por aciagos que sean, son invenciones puras de nuestro yo como las desdichas de un sueño” (O. C., IV, 410). La confluencia de algunas de estas ideas y su acercamiento a Oriente a través de ellas ha sido definida brevemente por K. P. Augustine: “Borges, Schopenhauer and...” *loc. cit.* pp. 3-6.

²⁹¹ Chantal Maillard: *El crimen... op. cit.* pp. 107-132 y W. Halbfass: “Schelling and Schopenhauer” en *India and Europe*, Nueva York, State University of New York, 1988, pp. 74-82.

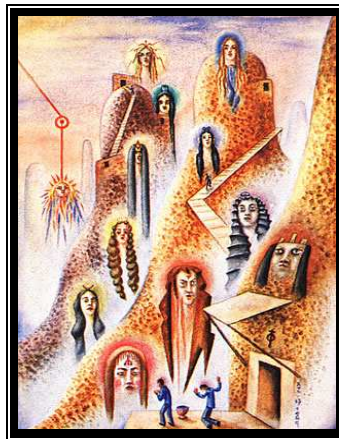
²⁹² Borges comprobó el desembarco argentino de estas ideas en la obra del filósofo porteño Vicente Fatone, quien hacia 1934 inauguró con profundidad pionera una serie de conferencias sobre el budismo en El Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, lugar en que Borges hablaría sobre el mismo tema unos años después. La filosofía de Fatone tardaría unos años más en perfeccionar su teoría, pero no cabe duda de que fue el mayor estudioso universitario del budismo de la época y que contribuyó a la difusión de teorías eruditas prácticamente desconocidas hasta entonces en Argentina (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p.

otorgaba en esos años cierta seguridad como investigador, unida al desparpajo de su juventud, para construir la aplicación original de Oriente a su obra, y es evidente que en esta cuestión nihilista, quizá sin proponérselo, comienza a diferir de la filosofía de Schopenhauer. O lo que es lo mismo, superaría, tal vez inconscientemente, la lectura schopenhauereana, y daría un nuevo sesgo a su orientalismo contemporáneo, al practicar la idea india y xulsolariana de que la irrealdad del mundo no es más que un artificio lúdico²⁹³. Esto explicaría que no pocos momentos de su obra literaria se acerquen a la concepción hindú del juego alejándose del pesimismo con el que había interpretado Arthur Schopenhauer estas cuestiones filosóficas en torno a la idea de la irrealdad fenoménica. Postura que puede apreciarse en numerosos textos borgeanos desde los años veinte y treinta: su poema “El truco” de 1923 (O. C., I, 22) en el que la alternativa del juego aparece levemente intuida en la sensación poética de un eterno regreso; en el ensayo “El arte narrativo y la magia” en el que se revela el acto de la escritura como un juego mágico apto para describir el funcionamiento del mundo; en el prólogo a *Historia universal de la infamia* en el que confiesa cerrar el volumen con

391). La obra del filósofo sigue la línea interpretativa de Schopenhauer al inducir especialmente en la lectura del budismo un sentimiento nihilista y desesperanzador que ubica al hombre ante el límite de vivir en el abismo de una realidad ilusoria y patética. Si bien no se hallan noticias de un encuentro amistoso entre Borges y Fatone, resulta oportuno señalar, dada la rápida popularidad que adquirió Fatone, que Borges, muy probablemente, acudió a aquellas conferencias de 1934 y que siguió la trayectoria del filósofo orientalista, como puede verse en 1950 en el ensayo “La personalidad y el Buddha”(Jorge Luis Borges: *Borges en Sur. 1931... op. cit.* p. 39), o pasadas varias décadas, en *Qué es el budismo* (Jorge Luis Borges y Alicia Jurado: *Qué... op. cit.* p. 153), en el que menciona directamente en su bibliografía la obra más difundida de la filosofía fatoniana, esto es, *El budismo nihilista* (Buenos Aires, EUDEBA, 1962) de 1941, obra que da cuenta de una interpretación de las escuelas orientales bajo el sesgo de la erudición europea del siglo XIX, y concretamente, bajo la mirada del existencialismo (V. Fatone: *Introducción al existencialismo*, Buenos Aires, Columba, 1953), desde cuya base el filósofo argentino habría indagado en las interpretaciones orientalistas de Arthur Schopenhauer.

²⁹³ Como suele señalar la crítica, (*Xul Solar. Una utopía espiritualista*, Buenos Aires, Fundación Pan Klub Museo Xul Solar, 2002) tal vez el texto borgeano que con más ahínco estampe la impronta del tema del juego y de la inventiva xuloriana es “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” publicado en 1940 en *Sur* n. 68, p. 30-46 (O. C., I, 431), donde justamente a Xul Solar se le atribuye una traducción que representaría los múltiples intentos del pintor que soñaba con hacer funcionar un idioma nuevo. Otro cuento que merece ser anotado es “El tintorero enmascarado Hákim de Merv” recogido en *Historia universal de la infamia* (O. C., I, 324), donde parece darse un juego de insinuaciones, colores y formas que recuerdan las expresiones pictóricas de Xul Solar. Por otra parte, Borges deja entrever esta tendencia del juego en Xul Solar hacia 1952 en *Otras Inquisiciones* (O. C., II, 150) cuando expresa la habilidad con que manejaba Xul Solar el *I King* o *Libro de las mutaciones* como un conocimiento que sólo se entendía a modo de juego. En el mismo libro, Borges desarrolla el ensayo “El idioma analítico de John Wilkins” (O. C., II, 84) en el que la presencia de Xul Solar y el conocimiento de lo oriental es evidente.

“dos ejercicios de magia” (O. C., I, 289) que responden a la ficción de su propio libro; en *Historia de la eternidad*, donde propone la idea de un “artificio espléndido” que aporta al hombre la imagen alucinada de una eternidad posible frente a la percepción de una realidad sucesiva (O. C., I, 351); hasta constituir una declaración de su fuente orientalista en 1960, en su poema “Ajedrez” del libro *El hacedor*, en el que concluye acerca de esta idea de la irrealidad de la creación como juego: “En el Oriente se encendió esta guerra/ cuyo anfiteatro es hoy toda la tierra/ Como el otro, este juego es infinito” (O. C., II, 191). Estas anotaciones explicarían que convirtiera su propia literatura en una demostración de cómo la reflexión oriental podía ser llevada al ámbito de la obra de ficción, motivo por el que el conocimiento de la filosofía se elevaría al nivel del mito oriental, en cuyo ámbito la realidad es un juego ilusorio como también lo es la literatura. Borges habría definido así el orientalismo de su obra desarrollando una particular visión acerca de este mito, y ofreciendo una mirada totalizadora de la cultura y del hombre mediante su argumento aparentemente fantástico.



31. Xul Solar, “Zodiaco”, 1949.



32. Xul Solar, “Desarrollo del Yi Ching”, 1953.

I. 3. El tiempo y la eternidad del orador orientalista. Artículos y conferencias de las décadas de 1940 y 1950

Un destino inesperado sorprendió a Jorge Luis Borges en 1946 al ser nombrado profesor de literatura en la Asociación Argentina de Cultura Inglesa, y casi al mismo tiempo, conferencista del Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires²⁹⁴. Estos dos cargos fueron recibidos con el temor de quien enfrenta una imposibilidad y la esperanza de quien pretende un cambio, en efecto, el creador de *Ficciones* consiguió con estas actividades superar su miedo a hablar en público²⁹⁵ y redescubrió con entusiasmo las aristas creativas

²⁹⁴ Jorge Luis Borges: *Autobiografía...* op. cit. p. 113 y J. L. Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo. I ... op. cit.* p. 33.

²⁹⁵ Así puede constatarse en J. L. Borges: *Autobiografía...* op. cit. pp. 112-114, J. L. Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo. I ... op. cit.* p. 33, y Edwin Williamson: *Borges. Una...* op. cit. 331. El autor relata de manera divertida que ese destino de conferencista le fue anunciado: “meses antes, una vieja dama inglesa me leyó las hojas de té y predijo que yo iba a viajar y que ganaría mucho dinero hablando. Cuando se lo conté a mi madre nos echamos a reír, ya que hablar en público estaba lejos de mis posibilidades” (Jorge Luis Borges: *Autobiografía*, op. cit. p. 113). Pero, a pesar de su miedo, se vio obligado a aceptar la actividad de orador porque con la victoria del peronismo en 1945 se le incitó a renunciar a su puesto en la Biblioteca Miguel Cané otorgándosele irónicamente la tarea oficial de “inspector de aves de corral” que no sin un dejo también irónico él

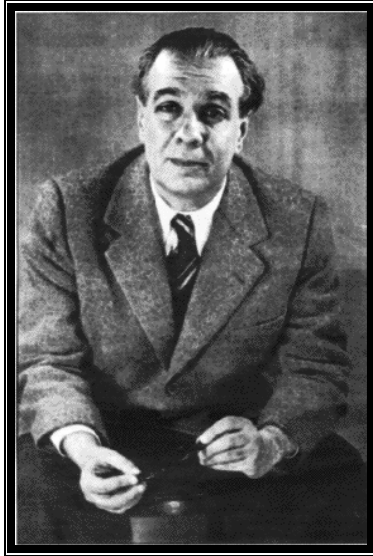
con que el mundo oriental se impondría en buena parte de su obra. Dicho de otro modo, a partir de estas conferencias y disertaciones, se dedicó con empeño a su tarea de orador²⁹⁶, y entre los temas más aplaudidos de su auditorio se desplegó, con asumida importancia, la vertiente orientalista que venía afinando desde su juventud²⁹⁷, la cual ya en esos años cuarenta es aplicada con nitidez y holgura a través de ciertas publicaciones ensayísticas y literarias, y, unas décadas después, en su libro *Qué es el budismo*. Consciente de esta circunstancia, declaró, hacia 1970, que gracias a sus labores como disertante pudo recorrer “la Argentina y el Uruguay” exponiendo temas de su orientalismo indagado en los años veinte y treinta, entre éstos, “los místicos persas y chinos, el budismo y *Las mil y una noches*”²⁹⁸, construyendo así un conjunto de ensayos de tema oriental que unas veces publicó inmediatamente, como demuestra en *Otras Inquisiciones* de 1952 o en algunas de sus aportaciones a la revista *Sur*, y que otras veces reservó para la compilación de su libro acerca del budismo y para sus conferencias posteriores, textos que aparecerían publicados cierto tiempo después, pero que, como se verá, los iba elaborando y proyectando desde los últimos años de la década del cuarenta.

rechazó, quedándose así sin ingresos ni trabajo, y comenzando una época de “ganarse la vida a duras penas” (Edwin Williamson: *Borges. Una... op. cit.* 334), que lo obligaría a resignarse a dar las conferencias que un amigo le había ofrecido como empleo. De este episodio político del peronismo se queja indirectamente, o al menos demuestra cierta preocupación, viendo el negativo cambio social de la Argentina de esos años como resultado de la intromisión del poder en la libertad individual, y acaso más concretamente, en la individualidad del escritor, lo que parece querer sugerir a través su texto “Nuestro pobre individualismo”, publicado en *Sur* (1946), Núm. 181, pp. 82-83 y en *Otras Inquisiciones* en 1952 (O. C., II, 36-37).

²⁹⁶ Cabe destacar que estos cargos definirían también su destino de profesor, ya que tras estos años de afirmación como conferencista, se le otorgó en 1966 la Cátedra de Literatura Inglesa de la Universidad de Buenos Aires, actividad que disfrutaría durante doce años, y de la que han quedado registradas algunas de sus disertaciones (Martín Arias y Martín Hadis, Ed. y notas: *Borges Profesor. Curso de Literatura inglesa en la Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Emecé, 2000). Posteriormente, además de dar clases en el extranjero, Borges fue convocado también por la Universidad de Belgrano en 1978, donde volvió a sus preocupaciones filosóficas fundamentales mediante cinco conferencias que fueron publicadas en 1979 como *Borges, oral* (O. C., IV, 163-205).

²⁹⁷ Y este auditorio fue muy copioso y agradecido, cuya repercusión fue expresada en alguna revista cercana al autor, que publicó pequeñas reseñas de las repercusiones de la actividad conferencista de Borges, tal es el caso del artículo del periodista argentino Benigno Herrero Almada que en 1949 desarrolla para *El Hogar* un extenso comentario de una conferencia de la que apunta la “cautivante lucidez” con la que Borges analizaba los temas orientales de los cuentos de Kipling (J. L. Borges: *Borges en el Hogar, op. cit.* p. 169).

²⁹⁸ J. L. Borges: *Autobiografía... op. cit.* pp. 114 y 115.



33. Borges, 1950.



34. Borges, Madrid, 1963.

De ese mismo año de 1946 en el que el autor acepta su destino de conferenciante, es buena parte del texto “Nueva refutación del tiempo”²⁹⁹ que apareció posteriormente en su libro de ensayos *Otras inquisiciones* de 1952 (O. C., II, 135-149), reflexión en la que los temas orientales de sus conferencias se ven generosamente plasmados. Sin duda, la disertación de “Nueva refutación del tiempo” que intenta rebatir, mediante la paradoja, el concepto de temporalidad, asentaba muchas de las meditaciones que el autor comenzaba a hilar para su recorrido como orador orientalista, y puede ser leído en una interesante confluencia con otros ensayos de esos años, entre ellos, de manera especial, “Sobre una alegoría china” de 1942 y “El propósito de Zarathustra” de 1944³⁰⁰, en cuya preocupación central, al igual que en “Nueva refutación del tiempo”, subyace el tema de lo temporal, bajo la perspectiva de las culturas de la India.

En “Sobre una alegoría china” se proclama como rasgo más evidente de la obra *Relación de viajes por las tierras occidentales*, también conocida como *Viaje al Oeste*, atribuida a Wu Ch’eng-en en el siglo XVI³⁰¹, una vertiginosa “vastedad panorámica” en la que tiempo y espacio parecen

²⁹⁹ *Ibid.*: *Nueva refutación del tiempo*, Buenos Aires, Oportet y Haereses, 1947. Esta editorial parece ser apócrifa, una invención de Borges para publicar su ensayo en formato de separata. Ver Nicolás Helf: *Jorge Luis Borges. Bibliografía... op. cit.* p. 71.

³⁰⁰ J. L. Borges: “Sobre una alegoría china” en *Textos Recobrados. 1931-1955*, Buenos Aires, Emecé, 2001, pp. 200-203, publicado por primera vez en el diario *La Nación* (25 de oct. de 1942), J. L. Borges: “El propósito de Zarathustra” en *Textos Recobrados. 1931-1955*, Buenos Aires, Emecé, 2001, pp. 211-218, publicado por primera vez en *la Nación* (25 de oct. de 1944).

³⁰¹ Borges se refiere a la traducción de esta obra realizada por el orientalista inglés Arthur Waley: *Journey to the West (Viaje al Oeste)*, Londres, 1942, luego titulada *Monkey*, la que compara con la de Timothy Richard: *A misión to Heaven*, Shangai, 1940. La historia de Wu Che’eng-en, *Xiyouji*, está basada en varias leyendas protagonizadas por un monje chino, Hsuan Tsangof o Hsuan-tsang (596-664), que peregrinó gran parte de su vida en la India, contribuyendo, por ejemplo, a contabilizar eficientemente el número de monjes budistas que existían en los territorios indios de ese siglo, y que finalmente, gracias a su oficio como traductor, se convirtió en uno de los introductores más relevantes del budismo en China (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 117, 179). En la historia de Wu Che’eng-en, tres animales (mono, caballo, cerdo) acompañan al monje en la peregrinación, entre ellos, el mono que daría título a la obra traducida por Richard, se constituiría como un símbolo de la inteligencia humana, junto al espíritu y la sensualidad metaforizados en los otros animales que aparecen en la obra. Las tres principales fuentes culturales del texto son el budismo, el confucianismo y el taoísmo. Esta novela ha sido retomada por multitud de interpretadores a lo largo del tiempo, al punto de que en 1987 se adaptó al formato televisivo en China y Japón.

desgranarse hasta el infinito³⁰². La explicación de esta característica de lo insondable aparece expuesta en el ensayo borgeano a través de las filosofías indias que había buceado desde sus primeros estudios orientalistas, esto es, la antigua idea hindú de la voz sánscrita *kalpa*³⁰³, un ciclo de incontables siglos que según Borges remarca el concepto de un tiempo y un espacio ilimitados, precepto ampliamente extendido en “las naciones del Indostán”³⁰⁴, donde la temporalidad de los dioses y la de los hombres, aunque coincidente, es distinta en su magnitud, tal como explican muchos de los mitos de esa zona. Al amparo de esta concepción temporal y espacial, “Sobre una alegoría china” se apoya en que “los prodigios abundan” y en que los personajes “emprenden la aventura de la inmortalidad”³⁰⁵ como parte general de una trama relatada mediante el uso del símbolo, del que se deduce, además de un “valor representativo”, un “valor intrínseco”, una suerte de “naturaleza plural”³⁰⁶ que el autor argentino hace concernir, entre otros ejemplos, al funcionamiento fisiológico de los sueños. Este supuesto del “símbolo” como un instrumento con facultades de ser y representar, había sido analizado, con mayor detenimiento, en el ensayo “El espejo de los enigmas”³⁰⁷ de 1940, publicado después también en *Otras Inquisiciones* en 1952 (O. C., II, 98-100), donde sostiene a través de la obra de Léon Bloy, un autor con el que discrepará unos

³⁰² J. L. Borges: “Sobre una alegoría china” en *Textos Recobrados. 1931... op. cit.* p. 201.

³⁰³ Este término significa literalmente “ordenación”, “norma” o “estar ajustado” y se aplica a la idea de ciclo cósmico propio de las mitologías indias. Concretamente, el hinduismo explica a través de la cosmología puránica, que cada *kalpa* se corresponde con un día de uno de los dioses de la Trimurti hindú, Brahmā, lo que algunos estudiosos orientalistas contabilizan en unos 4.320.000 años humanos. Este periodo está constituido por cuatro edades cósmicas (*yūga*) que devienen en la generación, destrucción, caos y regeneración del universo (*Diccionario de la sabiduría oriental*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 173, Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 131-132, Madeleine Biardeau: “El tiempo cíclico” en su *El hinduismo*, Barcelona, Kairós, 2005, pp. 137-141). El término pasó al budismo (*kappa*) y bajo su perspectiva obtuvo la significación de cómputo indefinido para explicar los ciclos del tiempo, manteniendo las cuatro edades o *yuga* propias del hinduismo, así como la presencia, resignificada, del gran Dios Brahmā, pero subrayando una sensación de mayor infinitud, *eones* de una duración incalculable que crecen o decrecen y que se traducen en la durabilidad del ser humano según el mundo esté más o menos cerca de la edad de la perfección (*Diccionario de la sabiduría oriental*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 173, Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 55-59 y Edward Conze: “La cosmología” en su *El budismo*, México, FCE, 1982, pp. 65-69).

³⁰⁴ J. L. Borges: “Sobre una alegoría china” en *Textos Recobrados. 1931... op. cit.* p. 202.

³⁰⁵ *Ibíd.*

³⁰⁶ *Ibíd.* p. 203.

³⁰⁷ *Ibíd.*: “El Espejo de los enigmas” en *Sur* (1940), año 10, núm. 66, pp. 74-77.

años después en algunos conceptos derivados de su orientalismo, que “la historia del universo tiene un valor inconjeturable, simbólico” y que “todo es símbolo, hasta el dolor más desgarrador” (O. C., II, 98,99), instalando así una teoría reinaugurada en este “Sobre una alegoría china” de 1942.

Por otra parte, las ideas acerca del tiempo como una expresión de infinitud y circularidad se dilatan en el ensayo “El propósito de Zarathustra” de 1944 a través de la exposición de la teoría del Eterno Retorno de Friedrich Nietzsche. En este texto, algo más sistemático que el anterior, se compendian una gran cantidad de fuentes orientalistas por medio de la figura del traductor Alexander Tille³⁰⁸, de manera que el canon budista y *La sabiduría del Brahmán* de Friedrich Rückert³⁰⁹, entre otras obras, se acumulan como antecedentes aceptados, aunque criticables, a la hora de exponer las fuentes de las teorías nietzscheanas acerca del tiempo. A estas referencias Borges añade las aportaciones del pensamiento de Heráclito, San Agustín, Hume y Orígenes, recreando en Nietzsche una afluencia de autores y obras que en último término pretenden resaltar los mismos factores que el ensayo anterior: el tiempo y el espacio como medidas de un universo insondable, la repetición de los ciclos, y el atisbo instantáneo de cierta inmortalidad o eternidad como acontecimiento místico, intuiciones que lo llevan a afirmar que la obra de Nietzsche *Así habló Zarathustra* fue pensada, aunque no interpretada, como un libro religioso y sagrado, en el sentido o denotación que las culturas orientales dan a estos conceptos, es decir, sin que exista la apoyatura en una devoción monoteísta.

Estos dos breves ensayos que lograron conjugar meditaciones claras acerca de la alegoría y del Eterno Retorno confluyen de manera directa en las

³⁰⁸ Alexander Tille (1886-1912) fue el primer y más reconocido traductor de la obra de Nietzsche al inglés. También hizo conocer en Alemania a importantes autores ingleses revisados por Borges, entre ellos, a Wordsworth y Stevenson (Stefan Manz: “Translating Nietzsche, Mediating Literature: Alexander Tille and the limits of Anglo-German intercultural transfer” en *Neophilologus* (2007) 91, 1, pp. 117-134).

³⁰⁹ Friedrich Rückert (1788-1866), de la escuela orientalista alemana, tradujo los textos orientales directamente del sánscrito bajo la influencia de August Wilhelm Schlegel (Agnes Stache Rosen: *German Indologist: Biographies os Scholars in Indian Studies writing in German*, New Delhi, South Asia Books, 1990, pp. 11-12), padre del orientalismo erudito que había influenciado la obra de algunos estudiosos de la escuela alemana, por ejemplo, Arthur Schopenhauer. Estas lecturas, como se ha visto, fueron revisadas por Borges desde los años veinte y treinta.

preocupaciones filosóficas de “Nueva refutación del tiempo”, texto que Borges publica, como se ha señalado, en 1947, y cuyos dos fragmentos, titulados “A” y “B”, son de 1944 y 1946 respectivamente. Ambas secciones del ensayo pueden ser entendidas como un esfuerzo de comprensión del autor, mediante el que intenta retener y explicar la evolución de algunas ideas filosóficas y religiosas que comparten, con modificaciones, el hinduismo clásico y el budismo. El título del ensayo, explicado en una breve nota preliminar, rememora la herramienta de la paradoja que ya había sido utilizada en *Historia de la eternidad* de 1936, como procedimiento efectivo a la hora de incorporar elementos aparentemente contradictorios y reconciliarlos en el ejercicio del ensayo y la ficción. O lo que es lo mismo, concretamente en el texto “Historia de la eternidad”, temporalidad e infinitud se enlazaban en un juego auto-deconstructivo que terminaba por señalar instantaneidad del misticismo como medio de percepción de una “eternidad anhelada” frente a “la opresión de lo sucesivo” (O. C., I, 351). De igual forma, en el prólogo de “Nueva refutación del tiempo” Borges expone directamente esta idea de paradoja:

No se me oculta que éste es un ejemplo del monstruo que los lógicos han denominado *contradictio in adjectio*, porque decir que es nueva (o antigua) una refutación del tiempo es atribuirle un predicado de índole temporal, que instaura la noción que el sujeto quiere destruir (O. C., II, 135).

Y tal como en la obra de 1936 había aplicado el conocimiento de las literaturas y los mitos indios para resolver el oxímoron, esto es, al amparo de la Trimurti hindú del tiempo circular e inconmensurable, ahora, mediante la exposición del texto budista *Milinda-pañha* en la traducción al inglés de Thomas William Rhys Davids³¹⁰, afirma indirectamente que el tiempo y el sujeto no

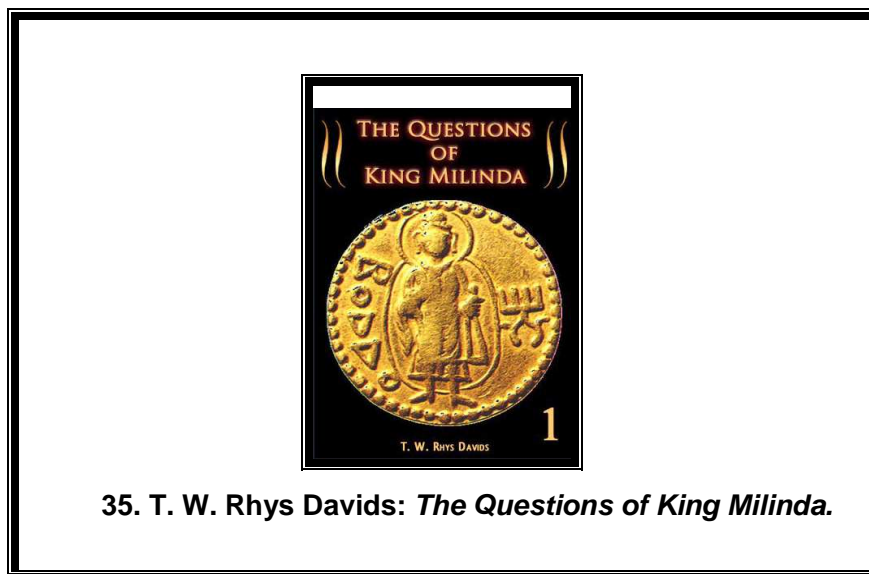
³¹⁰ T. W. Rhys Davis (1843-1922), famoso estudioso del budismo y traductor de numerosos textos del pāli (lengua del sur de la India supuestamente basada en la que habría hablado Buda, el māgadhī), fundador de la Pali Text Society, durante ocho años desempeñó un importante cargo civil colonial en Sri Lanka, que le llevó a centrarse en el estudio del canon del budismo del Sur o Theravāda, y a colaborar con Max Müller en la monumental obra *Sacred Books of the East*, para la que tradujo al inglés entre 1890 y 1894 el *Milindapañha*, *Questions of King Milinda*, obra budista de origen algo incierto, que algunos estudiosos datan en el noreste indio del siglo I a. C. y que después se traduciría del sánscrito al pāli, formando parte de la literatura adicional (Abhidhāmma) al canon budista, la cual aporta lúcidos comentarios a muchas cuestiones filosóficas de la doctrina de Buda, mediante un supuesto diálogo entre un monje budista, Nāgasena, y el rey indo-griego

existen, o lo que es lo mismo, que el ser humano no es su “yo” ni su temporalidad [(“la materia, la forma, las impresiones, las ideas, los instintos o la conciencia): No es la combinación de esas partes ni existe fuera de ellas” (O. C. I, 136)]. Con esta breve cita, el autor de *Historia de la eternidad* sugiere un paso conceptual en sus lecturas orientalistas, un estudio del trasvase de ideas que circularon entre el hinduismo y el budismo. Esto es, que teniendo en cuenta su orientalismo anterior, puede afirmarse que Borges aquí demuestra su profundización en los estudios filosóficos del Indostán, al adentrarse en ideas y corrientes de especialista, sólo mediante las cuales es posible explicar las conclusiones de sus citas, elaborando un mundo de referencias e ilustraciones que incluyen argumentos tan complejos como las denominadas leyes de “impermanencia” y de “surgir dependiente” propios del budismo³¹¹. Estos matices conceptuales han sido señalados por cierta literatura orientalista, como un movimiento metafísico que se esconde, tras estas ideas de “impermanencia”, el paso “del Brahma inmanente”³¹² del hinduismo, que habitaba en todos los seres, a la eliminación de cualquier forma de conciencia e individualidad, teoría típica de la filosofía budista.

Milinda (Menandro, 155-130 a. C.) el que tras la exposición del asceta termina por convertirse al budismo (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 26 y 341, Raimon Pannikar: *El silencio del Buda. Una introducción al ascetismo religioso*, Madrid, Siruela, 2000, p. 82, H. V. Guenther: *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Berkeley, Shambhala, 1976).

³¹¹ Según estas teorías, todos los seres y las cosas surgen por medio de ciertas condiciones, y desaparecen una vez que esas condiciones se han eliminado. Esto es, que “nada es independiente”, y por lo tanto, no existe un “yo” permanente o incondicionado, sino que más bien los seres son un conglomerado de procesos físicos y mentales cambiantes, condicionados y condicionantes, con los que tienden a identificarse, y con ello, a sufrir por esa identificación. Por este motivo, el budismo habla de una especie de “no-yo”, negando que haya una continuidad de carácter. El camino para hacer cesar el sufrimiento, según esta doctrina, consiste en tomar conciencia del condicionamiento de todo y trascenderlo, mediante una actividad constante de meditación y superación de la ignorancia y del apego a la irrealidad del mundo (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 71-86, Edward Conze: *El budismo... op. cit.* pp. 219-221, Raimon Pannikar: *El silencio del Buda... op. cit.* pp. 73-77). Estas especulaciones presentan ciertos rasgos de diferencia con algunas escuelas del hinduismo, ya que, en líneas generales éstas consideran que existe una naturaleza trascendente en la persona, un yo universal (ātman) que es idéntico al absoluto inmortal (Brahman), esencia del universo y auténtico ser de toda apariencia (Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 102-104, y 259-261. Louis Renou: *El hinduismo... op. cit.* p. 66-69, Chantal Maillard: *El crimen... op. cit.* p. 109, Ana Agud: *Pensamiento y cultura... op. cit.* p. 42, Max Müller: *The six systems... op. cit.* pp. 105 y 106, Madeleine Biardeau: *El hinduismo... op. cit.* pp. 27-38).

³¹² Ananda Coomaraswamy: *Hinduismo y budismo... op. cit.* p. 97.



Queda patente que esta transfiguración filosófica del hinduismo al budismo fue considerada por Borges, lo que puede apreciarse significativamente no sólo en este preliminar de “Nueva refutación del tiempo”, sino también a lo largo del ensayo también de *Otras Inquisiciones* titulado acertadamente, y como guiño sugerente a estas teorías, “De alguien a nadie”³¹³ en 1950, donde se proclama la especulación precisa del hinduismo, concretamente derivada del Vedānta: “Samkara enseña que los hombres, en el sueño profundo, son el universo, son dios” (O. C. II, 116)³¹⁴, reconociendo así la existencia de la fusión de una suerte de alma trascendente en la divinidad universal, especulación característica del hinduismo y diferencia fundamental con el budismo, que vacía de significado los conceptos de cualquier tipo de personalidad y alma, lo que parece establecerse como argumento de “Nueva refutación del tiempo”, y que

³¹³ Jorge Luis Borges: “De alguien a nadie” en *Sur* (1950), año 18, núm. 185, pp. 7-9.

³¹⁴ Śankara (788-820 d. C.) es el pensador más famoso del Vedānta clásico, conocido como Vedānta advaita (no-dual). Su teología suele resumirse diciendo que intenta “establecer que la ignorancia espiritual o la ilusión, tiene como causa la superposición de lo que no constituye el yo sobre lo que es el yo”, dicho de otro modo, hay una distorsión de la auténtica realidad del yo (ātman), hasta que se asume o descubre que su verdadera naturaleza es el absoluto Brahman (Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 258-261. Véase también E. Deutsch y J. A. V. van Buitenen: *A Source Book of Advaita Vedanta*, Honolulu, University of Hawaii, 1971, Max Müller: *Introducción a la filosofía vedanta*, Barcelona, MRA, 1997, *La esencia del vedanta*, Barcelona, Kairós, 2003). Cuando Borges se refiere al sueño profundo, parece explicitar su conocimiento de las teorías de los niveles de conciencia alcanzados en la meditación (samādhi), los estados o experiencias de conocimiento de lo verdadero (jñāna), punto de contacto con lo Absoluto.

reaparecerá después en *Qué es el budismo* de 1976. Ahora bien, cabe señalar que la filosofía hindú no considera a los seres como individualidades reales, pues éstos parecen estar sumidos en la ilusión y el engaño de su propia apariencia; bajo ese punto de vista, se establece una dicotomía fundamental entre los neófitos que han alcanzado la universalidad y trascendencia de su yo, especificada en la comunión de lo múltiple con la unidad, frente a los que se identifican con la personalidad, lo cual el Vendānta ve como un error y una ignorancia de su auténtica naturaleza. Esta diferencia fue perfectamente asentida por Borges, como demuestra su “Nota sobre (hacia) Bernard Shaw” de 1951³¹⁵ publicada en el mismo *Otras Inquisiciones*, donde concluye acerca de la literatura y filosofía occidental que ambas alimentan “esa ilusión del yo que el *Vedanta* reprueba como error capital. Suelen jugar a la desesperación y a la angustia, pero en el fondo halagan la vanidad; son, en tal sentido, inmorales” (O. C. II, 127), aseverando así su conocimiento de las teorías del hinduismo clásico, y evocando lejanamente aquel primerizo artículo acerca del tema, “La nadería de la personalidad” de 1922.

Estos argumentos hindúes se completan con las concepciones del budismo en la nota preliminar de “Nueva refutación del tiempo” tomando la famosa imagen del “carro del rey griego en el *Milinda-pañha*” (O. C., II, 135), y revelando perfectamente a través de ésta la teoría budista que niega la existencia de cualquier forma de “yo”³¹⁶, tal como ha sido abordado por la bibliografía orientalista, por ejemplo, en la voz de Coomaraswamy:

El carro con todas sus partes corresponde a lo que llamamos nuestro sí: no había carro antes de que sus partes fueran reunidas, no lo habrá ya cuando se separen en piezas; no hay carro fuera de sus partes; el carro no es más que un nombre, que se da por conveniencia a un cierto objeto de percepción y que no podría ser tomado por una entidad³¹⁷.

³¹⁵ J. L. Borges: “Nota sobre (hacia) Bernard Shaw” en *Sur* (1951), núm. 200, pp. 1-3.

³¹⁶ La metáfora que utiliza Borges es quizás una de las expresiones más famosas creadas por el budismo para explicar la inexistencia de una sustancia permanente en la idea convencional de personalidad o “yo”, lo que el *Milindapañha* ilustró claramente en la imagen del “carro”, siendo el nombre de las cosas, en este caso, “carro”, una referencia conveniente y convencional para referirse a un conjunto de elementos que tienen sólo una relación funcional, sin ser ni entidad (I. B. Horner (Trad.): *Milinda's Questions*, Londres, PTS, 1964, pp. 25-8).

³¹⁷ Ananda Coomaraswamy: *Hinduismo y... op. cit.* p. 99.

En definitiva, el pensamiento que subyace en las declaraciones prologares de Borges es la sugerencia de dos teorías encajadas en un mismo mecanismo de especulación, una forma de organizar el pensamiento que se describe como *reductio ad absurdum*. La fórmula, ejercitada a través de la filosofía Vedānta y, posteriormente, como se expondrá, latente en el budismo³¹⁸, le sirve en su agudo empeño por desnivelar los límites del sujeto y la realidad, esta vez aplicando la desestabilización al tema del tiempo, invirtiendo sus términos convencionales. Este recurso parece derivado de las mitologías indias, que promulgan a un ser humano, un tiempo y un espacio, de la misma naturaleza ilusoria que el universo. Y por tanto, cualquier relato alegórico de la experiencia de ese juego de irrealidades, constituye un mecanismo eficaz para definir al mundo y al ser humano, y a su vez, un simple artificio de representación. En el marco de ese juego especular de naturalezas paradójicas, el “yo” del hinduismo es ilusorio, al tiempo que trascendente y absoluto en su auténtica expresión, ideas que el escritor argentino afirmará a través de éste y otros ensayos posteriores.

Con el objetivo de avanzar en estas interpretaciones de las dos especulaciones indias, Vedānta y budismo, y sus consecuencias en el ejercicio literario, en el apartado de “Nueva refutación del tiempo” señalado con una “A”, Borges acude al idealismo como inspiración, lo sobrepasa a través de las teorías del hinduismo clásico, y consigue mostrar una postura filosófica derivada de sus estudios orientalistas del budismo. En ese afán, se evocan algunas de sus composiciones de juventud, de las que confiesa haber trabajado la temática paradójica del tiempo: desde *Fervor de Buenos Aires* hasta *Evaristo Carriego*, y de manera particular, a través del cuento “Sentirse en muerte” que había incluido en *El idioma de los argentinos* en 1928 y en *Historia de la eternidad* en 1936, y que se transcribe ahora como segundo fragmento del ensayo “A”.

³¹⁸ El origen primigenio de este mecanismo reflexivo se encuentra ya en el hinduismo, Vedānta advaita, del filósofo Śrī Harśa (aproximadamente 1150 d. C.) quien elaboró una argumentación que formulaba la reducción al absurdo para demostrar toda contradicción inherente en cualquier proposición acerca del mundo (Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* p. 261, Granoff: *Philosophy and Argument in Late Vedanta*, London, Reidel, 1978).

No de manera arbitraria es que se relacionan las sentencias de “Nueva refutación del tiempo” con sus poemas de *Fervor de Buenos Aires* de 1923, ya que, en “Inscripción en cualquier sepulcro” se desarrollaba cierta aplicación del mito del Eterno Retorno, tal como en “El propósito de Zarathustra”, idea planteada en 1923 desde la expresión poética: “lo esencial de la vida fenecida/ siempre perdurará[...]/ cuando tú mismo eres el reflejo y la réplica/ de quienes no alcanzaron tu tiempo/ y otros serán (y son) tu inmortalidad en la tierra“ (O. C., I, 35), ejercicio lírico que incluye la idea de circularidad, de identidad de todos los entes y transmigración, y sobre todo, que constata la perpetuidad de una esencia, instantánea y eterna, argumento que presenta cierta afinidad con la filosofía Vedānta. Este poema puede completar su significado si se utiliza la mitología de Brahmā y su juego mágico de la creación como instrumento interpretativo, tal como había quedado sugerido en “Sobre una alegoría china” de 1942; pues según este mito, como ya se ha explicado, es el juego de la divinidad el que procrea infinitamente los ciclos de la creación en la que los individuos buscan sumirse en su propia totalidad a través de una naturaleza de múltiples caras que incluye a participantes, espectadores y al artificio lúdico de su propia esencia divina. Postura que de alguna manera viene a rememorarse y explicitarse a través de otro poema de 1923, “El truco”, en el que se puede señalar una evocación de la teoría vital del “Panjuego” sulxolariano y de sus conexiones con la mitología del juego universal de Brahmā: “como las alternativas del juego/ se repiten y se repiten,/ los jugadores de esta noche/ copian antiguas bazas” (O. C., I, 22), versos que reafirman una vez más la idea de los grandes ciclos de la creación, destrucción y recreación del universo como ritmo que manifiesta la circularidad del tiempo.



**36. Reproducción popular de la Trinidad hindú.
De izquierda a derecha: Brahmā (crea el Universo),
Viṣṇu (lo mantiene) y Śiva (lo destruye).**

Estas expresiones poéticas e intuitivas del joven Borges son retomadas por el escritor maduro como inspiración a la hora de abordar las teorías en las que intentaba asegurar su conocimiento intuitivo, para lo cual el ensayo parte del idealismo, alegando que su método será utilizado como herramienta especulativa. La filosofía idealista, expresará la tesis borgeana, cree en la subsistencia de un sujeto que percibe y que afirma la existencia del tiempo, en palabras de Berkeley, en “la sucesión de ideas que fluyen uniformemente y de la que todos los seres participan” (O: C.; II, 138), hasta llegar a la mirada concluyente de Hume, negador de la identidad personal a la que define como un “activo pensante” y una “serie de actos imaginarios e impresiones errantes”, lo que coincidiría con las teorías del budismo, excepto, y con matices, en su postura tendente a reafirmar la temporalidad como “una sucesión de tiempos indivisibles” (O. C., II, 138 y 139)³¹⁹.

³¹⁹ Estas coincidencias entre el idealismo y el budismo se reflejan en no pocas especulaciones de ambos campos. Concretamente la escuela budista llamada Yogācāra, se presenta con un fuerte idealismo, negando el mundo material y afirmando que la realidad es mental, “el mundo como sólo-pensamiento”. La diferencia fundamental con el idealismo occidental se encontrará en la

Y es precisamente, en ese juego de coincidencia y diferencia entre “el idealismo de Hume y el budismo”³²⁰ que finalmente Borges plasmará su propia opinión, asidua esta vez a las ideas indias. Dicho de otro modo, “Nueva refutación del tiempo” expone paradójicamente las ideas centrales del idealismo para proponer la necesidad de ir más allá de sus axiomas, determinando el lúcido giro que se imprime a su idea central y al método de reflexión que se quiere sugerir: “niego con argumentos del idealismo la basta serie temporal que el idealismo admite [...] Niego, en un número elevado de caos, lo sucesivo; niego, lo contemporáneo también” (O. C., II, 140), sentencia con la que queda patente una aplicación formal del método del Vedānta advaita tardío de Śrī Harśa: la doble negación hasta la reducción al absurdo, mecanismo intelectual que ya pretende indagar en las formas con las que este procedimiento se manifestó en el budismo.

De manera que ya no se encuentra lógica en la premisa de la existencia del ser humano en la historia, esto es, “no hay historia como no hay vida de un hombre” (O. C., II, 140), ni tampoco se puede afirmar la existencia de un tiempo contemporáneo cuantificable, más bien se constata, la existencia de un instante vivificador frente a la inexistencia de su conjunto³²¹ [“cada instante es autónomo”, “la historia del universo es un instante” (O. C., II, 140)]. El objetivo de estos mecanismos de pensamiento paradójico es proclamar que el ser humano transporta su personalidad a la de una mera ilusión, apenas un artificio de irrealdad en cíclicos periodos de tiempo inabarcables que encuentran su

perspectiva budista de esta escuela, que pretende, con sus argumentos, promover un camino de iluminación para los creyentes, basado en la experiencia meditativa (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 136-137 y D. T. Suzuki: *Studies in the Lankavatara Sutra*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1930, pp. 169-175 y 239-349).

³²⁰ Esta comparación se vuelve un hecho declarado en las anotaciones borgeanas de su libro *Qué es el budismo* (op. cit., p. 85) de 1976, donde el autor se atreve a incorporar la reflexión: “el budismo niega, adelantándose a Hume, la conciencia y la materia, el objeto y el sujeto, el alma y la divinidad”.

³²¹ La idea de instantaneidad, simultaneidad y de afirmación de un tiempo “sin tiempo”, encuentro con la verdad, puede hallarse, a grosso modo, tanto en las teorías de la salvación y liberación en el hinduismo como en el budismo. Esto es, la *mokṣa* hindú y el *nirvāṇa* budista, ya que aunque existan rasgos diferenciales entre ambos conceptos, lo que afirman estas escuelas es la posibilidad de que la irrealdad del mundo, el tiempo y el espacio, sean trascendidos mediante una experiencia de instantaneidad que se corresponde con el alcance del conocimiento de lo verdadero y real (Madeleine Biardeau: *El hinduismo... op. cit.* pp.108 y 142-165, Louis Renou: *El hinduismo... op. cit.* pp. 71-78, Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* p. 104, Max Müller: *The six systems... op. cit.* pp. 164-168, Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 86-89, Edward Conze: *El budismo... op. cit.* pp. 185- 192, Raimon Pannikar: *El silencio del Buda... op. cit.* pp. 97-115).

ubicuidad en un instante que trasciende esa ilusión y que de alguna manera la explica, al poner en contacto al alma trascendente, superada la irrealidad e ignorancia del alma mundana, con la divinidad universal. Bajo la mirada del hinduismo, la experiencia mística, la vivencia de lo instantáneo y simultáneo, el mito, es un instrumento clave para alcanzar la revelación del conocimiento verdadero, y por tanto, la liberación de la ignorancia y de la ilusión, lo que algunas escuelas del Vedānta orientan a través de la acción ritual, y otras, por medio de la correcta interpretación y meditación de las escrituras sagradas³²².

A través de estas especulaciones, el autor argentino resuelve de manera sagaz una aplicación de las teorías indias al terreno de la ficción literaria, trayendo al presente de 1944 su cuento “Sentirse en muerte” de 1928, que narra de manera directa, y a través de una supuesta experiencia personal –que se proclama como “la palabra” de su anécdota—, el relato de la adquisición y percepción de cierto atisbo de eternidad. La circunstancia del cuento, la “escena”, se sitúa en una ciudad cuyo barrio familiar (“el barrio mío”) se define como “irreal, vecino y mitológico”, “irrealizado en su misma tipicidad” (O. C., II, 142), escenario que provoca un ahondamiento en la percepción instantánea de que el tiempo es una ilusión en la que “los momentos humanos”, negados su identidad convencional, quedan definidos como secuencias impersonales, gravitaciones que la intelectualidad y el lenguaje alimentan en la sucesión (“todo lenguaje es de índole sucesiva; no es hábil para razonar lo eterno”), pero cuya experiencia más auténtica proclama la percepción del Eterno Retorno, del ciclo inconmensurable, de la eternidad y la simultaneidad, en un “momento verdadero de éxtasis” (O. C. II, 143).

Y del mismo modo que en “Sobre una alegoría china”, se recurre aquí a la experiencia de lo mitológico y simbólico para infundar la idea de tiempo y espacio cíclicos e ilusorios, afirmativos de un instante de percepción de la realidad y la verdad: “Esto es lo mismo de hace treinta años [...] El fácil pensamiento *Estoy en mil ochocientos y tantos* dejó de ser unas cuantas aproximativas palabras y se profundizó a realidad” (O. C., II,143). Experiencia,

³²² Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 260-261.

que conduce a las conclusiones del relato y del ensayo: “¿no basta *un solo término repetido* para desbaratar y confundir la serie del tiempo?” (O. C., II, 141), hasta alcanzar, no sin cierto dejo de ironía y patetismo, la sentencia que proclama: “la vida es demasiado pobre, para no ser también inmortal” (O. C., II, 143). Con esta declaración, el autor se ubica a sí mismo como experimentador y “poseedor del sentido reticente o ausente de la inconcebible palabra *eternidad*”, en el sentido en el que las filosofías indias, concretamente el hinduismo y el budismo, interpretan el no-tiempo, proclamando a los “momentos humanos” como sucesos impersonales, negando que la realidad de los seres esté en la temporalidad, pues su cometido es la experiencia de su propia naturaleza atemporal.

Dicho de otro modo, el cuento explicita la existencia de un tiempo relativo de los seres en lo ilusorio, y de un tiempo absoluto, o más bien, de un no-tiempo, que presenta la auténtica realidad y divinidad de los mismos, acontecimiento que es siempre instantáneo y que coincide con la adquisición del conocimiento de “todas las cosas y todos los tiempos, sin-ser-concernido-por-su-sucesión”³²³, lo que explicaría que cualquier “suceder” temporal en su propio ciclo sea “desbaratado”. Esta perspectiva filosófica le permite a Borges situar al narrador de su relato en una simultánea visión de contemporaneidad y pasado, en un “hace treinta años” que alcanza al presente de la narración, y que por tanto, consiente la inmersión del narrador en el ciclo de eternidad de la existencia. Ante este espacio de observación de lo temporal absoluto, el experimentador traduce su conocimiento como: “me sentí muerto, me sentí percibidor abstracto del mundo; indefinido temor imbuido de ciencia que es la mejor claridad de la metafísica” (O. C., II, 143), sensación de detener el tiempo y a la vez de observar la eternidad³²⁴. En efecto, lo que el Vedānta explica afirmando que “las intuiciones

³²³ Ananda Coomaraswamy: *El tiempo y... op. cit.* p. 29.

³²⁴ Según algunos orientalistas, en las *Upaniṣad* se busca lo que está más allá del pasado y el futuro, la infinitud y plenitud, cuyo simbolismo se puede apreciar más en el espacio que en el tiempo. Posteriormente, se observa en estos textos hindúes cómo la idea de sucesión temporal pierde valor, intentando abarcarse “un estado de existencia más allá del tiempo” (Raimond Pannikar: “Tiempo e historia en la tradición de la India” en *Las culturas y... op. cit.* pp. 79 y 80).

son instantáneas” y que ese “despertar de la conciencia” incluye “cierta simultaneidad de su pasado y de su futuro”³²⁵ reconciliados en el acontecimiento.

Borges continúa su afianzamiento de esta teoría y expresa que “las ruinosas catástrofes generales –incendios, guerras, epidemias- son un solo dolor, ilusoriamente multiplicado en muchos espejos” (O. C., II, 141). Con esta declaración filosófica, se determina la explicación de la teoría de “lo uno” y “lo múltiple” en el Vedānta advaita, intuida en este caso por el principio de identidad que no pocos orientalistas han definido como: “la relación entre lo uno único y lo múltiple diverso [...] es una identidad, lo absoluto es en última instancia idéntico a lo múltiple y su diferencia es una mera ilusión”³²⁶, sentencias que advierten una clara influencia de las interpretaciones de Schopenhauer, en aquella visión que otorga a ese mecanismo de identidad una mirada algo sufriente, casi nihilista, que identifica la correspondencia de lo uno y lo múltiple con el dolor humano³²⁷, lo que sin embargo, no deja de sugerir que si se parte de la afirmación de que lo único real es lo “uno” absoluto, cualquier diferencia es una mera ilusión, tal como dejó asentada la filosofía de Śankara.

Lo que ponen de manifiesto estas teorías plasmadas desde la sugerencia en el ensayo borgeano es lo que el orientalismo detecta en el

³²⁵ Ananda Coomaraswamy: *El tiempo y... op. cit.* p. 37.

³²⁶ *Ibíd.* p. 248.

³²⁷ Arthur Schopenhauer interpreta el mito indio de Brahmā a través de la figuración de un espejo que induce a ser también una explicación del principio de identidad, pues “El conjunto del mundo visible, dice Schopenhauer, no es otra cosa que el espejo de la Voluntad. Y no duda de que lo que él llama Voluntad se identifique con Brahma”. Esta personal interpretación difícil de recabar en los orientalistas habituados al tema, indica una lectura algo nihilista de Schopenhauer, ya que en su caso “el reflejo es soportado por algo que no es [...], ya que el mundo no puede ser considerado un reflejo sin que se le atribuyan las características del espejo: ser distinto de aquello que refleja”, cuando para las teorías indias en realidad “el universo de las formas es el resultado de la compenetración de toda polaridad, y por tanto, de la expansión, que no el reflejo, del Absoluto” (Chantal Maillard: *El crimen perfecto... op. cit.* p. 113). En este caso Borges no declara que sus sentencias provengan de la interpretación schopenhauereana del mito de Brahmā como un espejo, aunque la influencia puede notarse.

Por otra parte, en este ensayo se aprecia que el autor argentino se aleja de las interpretaciones de Arthur Schopenhauer, tal como ya se había intuido en sus aportaciones y aplicaciones de los mitos hindúes en los años treinta. Ahora, con otra madurez en sus estudios del orientalismo, se distancia melancólicamente de la opinión schopenhauereana a la hora de proponer explicaciones a los conceptos de tiempo y de ser humano, declarando: “he censurado a Schopenhauer (no sin ingratitud)” (O. C., II, 139), o “aún más indescifrable es el error en el que Schopenhauer incurre” (O. C., II, 145).

pensamiento de la India: “el rechazo de la historia”³²⁸. Esta última especulación fue sin duda uno de los mayores descubrimientos de Borges en su viaje erudito por las culturas orientales, más de una vez se detiene en este sentido de rechazo de lo histórico hasta alcanzar la exposición de una teoría asimilada en su libro acerca del budismo de 1976. En esta época de los años cuarenta salta a la vista la recopilación que hace de esta idea en el ensayo “El tiempo y J. W. Dunne”³²⁹ que formaría parte de *Otras Inquisiciones* en 1952, donde se especifica, a través de la figura orientalista de Paul Deussen, que tanto había investigado en los años treinta, y por medio de cierto redescubrimiento de Schopenhauer, la misma conclusión de “Nueva refutación del tiempo”: “los hindúes no tienen sentido histórico (es decir: perversamente prefieren el examen de las ideas al de los nombres y las fechas de los filósofos)” (O. C., II, 24).

Por otra parte, también bajo estas declaraciones, se presentan inclinaciones filosóficas que sugieren al devenir temporal como el origen del sufrimiento humano, y viceversa, al dolor como una identificación con la irrealidad de lo temporal, esto es, que la historia de los seres es un estado de irrealidad con el que tienden a identificarse, creyéndose así entes reales, con tiempo y personalidad, lo que en definitiva les lleva al apego a la vida ilusoria, a su propio “yo”, y de esta manera, al sufrimiento³³⁰. Borges ahonda en estas reflexiones al hacer coincidir todo el dolor del mundo en “un solo dolor”, identidad que en definitiva también incumbe a la especulación del Eterno Retorno. Ideas similares, y abarcadoras de una afinación de sus reflexiones acerca del tiempo, fueron desplegadas en “La creación y P. H. Gosse” en 1941³³¹, ensayo que se presenta también en 1952 en *Otras Inquisiciones*, y que propone al concepto de Creación

³²⁸ Mircea Eliade: *El Mito del Eterno Retorno... op. cit.* p.132. Por otra parte, según Wendy Doniger O’Flaherty (*Mitos de otros... op. cit.* p. 108), la cultura hindú considera que lo importante o verdadero no es lo que ocurre una vez en un tiempo preciso —como en Occidente—, dando sentido a la idea de historia, sino que lo que se ha repetido en multitud de lugares y en multitud de tiempos es lo que realmente sustenta al universo. Por esta razón el tiempo cíclico de los *kalpas* retorna circularmente a la destrucción y regeneración del universo en un juego que constata la importancia del contacto con lo sagrado y verdadero, lo ritual, en el sentido de lo repetido inconmensurablemente.

³²⁹ Jorge Luis Borges: “El tiempo y J. W. Dunne” en *Sur* (1940), año 10, núm. 72, pp. 74-77.

³³⁰ Idea que comparte Mircea Eliade: *El Mito del Eterno Retorno... op. cit.* pp. 107-109 y 126-145, acerca de la filosofías indias.

³³¹ Jorge Luis Borges: “La creación y P. H. Gosse” en *Sur* (1941), año 10, núm. 81, pp. 68-70.

del cristianismo como paradigma del acto de consumación del tiempo en la historia a través del instante irrepetible, lo que finalmente termina por hacerle defender el hinduismo que estudiaba, al sugerir que Gosse utiliza la reducción al absurdo para demostrar “que el universo es eterno, como pensaron el *Vedanta* y Heráclito, Spinoza y los atomistas” (O. C., II, 30).

Con estas conclusiones de disquisición entre eternidad e instante, se infunda a las teorías hinduistas ese matiz paradójico de nihilismo y absurdo, el *reductio ad absurdum* que había enunciado en sus preliminares (O. C., II, 135), y que le ayuda en su propósito literario de recrear un esparcimiento de contradicciones que sugieren que la angustia vital se debate con su propia regeneración constante, en su inmortalidad y repetición, frente a la instantaneidad mística de un estado de trascendencia de la polaridad tiempo-eternidad. No cabe duda, de que aquí se vuelve a reflotar la *contradictio in adjectio*, resuelta con aseveraciones plenamente hinduistas, y si se quiere de inspiración schopenhauereanas, mecanismo que será ampliamente definido en el fragmento señalado con una “B” en el ensayo, avanzando allí en sus figuraciones orientalistas acerca del budismo.



37. Borges en el Cementerio de la Recoleta, Buenos Aires.

En efecto, los textos y teorías plenamente orientales y orientalistas, ahora específicamente provenientes de la filosofía budista, aparecen encajados en la segunda parte de “Nueva refutación del tiempo” a través de varias fuentes directamente declaradas. Por una parte, se utiliza la famosa parábola del taoísta Chuang tzu³³², “soñó que era una mariposa y no sabía al despertar si era un

³³² Chuang-tzu (300 –275 a. C.) es uno de los grandes filósofos y místicos taoístas chinos. Su obra se desarrolló tras Lao-tse y Confucio, y aunque se piensa que algunos de los postulados que se conservan hoy fueron completados por sus discípulos, sus ideas han quedado fijadas con bastante veracidad (Carmelo Elorduy (Trad. y notas): *Chuang-tzu. Literato, filósofo y místico taoísta*, Manila, East Asian Pastoral Institute, 1967, pp. 5-8*). Entre sus traductores orientalistas cabe destacar al francés L. Wieger, bastante arbitrario en sus transcripciones, y a los ingleses James Legge, colaborador en los *Sacred Books of the East*, con su *The Texts of Taoism*, obra que fue algo criticada por Herbert Allen Giles (1845-1935), autor de más de una treintena de trabajos acerca de la cultura china, de los cuales sobresalen *Chuang Tzû: Mystic, Moralist and Social Reformer* (1889) y su *History Chinese Literature* (1901), obras que pudieron ser revisadas por Borges para la elaboración, entre otros, de sus ensayos “Sobre los clásicos” de 1941 (O. C., II, 150-151), “Nathaniel Hawthorne” de 1949 (O. C., II, 57) y “La muralla y los libros” de 1950 (O. C. II, 11-13), que como “Nueva refutación del tiempo” fueron publicados en 1952 en *Otras Inquisiciones*. Por otra parte, y también por esos años, en algunos de los textos que Borges publicó junto a Bioy Casares en las revistas *Destiempo* y *Los Anales de Buenos Aires* bajo el título *Museo*, se ofrece una recopilación de escritos donde la parábola de Chuang-tzu y la visión

hombre que había soñado ser una mariposa, o una mariposa que ahora soñaba ser un hombre” (O. C. II, 146)³³³, volviéndose indirectamente a la afirmación de “Sobre una alegoría china” de 1942, la cual consideraba un paralelismo entre el funcionamiento del símbolo y el sueño; en aquel caso como un procedimiento eficaz para señalar lo inconmensurable del tiempo y el espacio legendarios, y ahora para desbancar los preceptos del idealismo y conjeturar que “la fijación cronológica de un suceso, de cualquier suceso del orbe, es ajena a él, y exterior”, y por tanto, que “dos instantes son el mismo instante” y “no hay historia” (O. C., II, 147), tal como había demostrado con el cuento “Sentirse en muerte”. Como puede observarse, de manera más contundente, las teorías hinduistas y budistas del Eterno Retorno, a través de sus coincidencias con Arthur Schopenhauer³³⁴, vuelven a albergar la conclusión de que la eterna repetición de los ciclos, y por tanto, la coincidencia de los momentos, no hace más que confirmar paradójicamente la inexistencia del tiempo y del ser humano: “el hombre del presente vive, pero no ha vivido ni vivirá”, mientras el tiempo mundano prosigue su giro como una gran rueda irreal (O. C., II, 148).

Y es precisamente al amparo de estas especulaciones que Borges evoca algunos textos del budismo y del orientalismo erudito que investigaba por esos años. Ya que, a través del texto *El Sendero de la Pureza, Visuddhimagga*³³⁵, citará directamente al orientalista hindú Sarvepalli Radhakrishnan y su obra *Indian Philosophy* de 1923³³⁶, e indirectamente, para rematar su ensayo, se

orientalista de Giles aparecen con reiteración (Jorge Luis Borges y Bioy Casares: *Museo*, Buenos Aires, Emecé, 2002, p. 61).

³³³ Jorge Luis Borges y Bioy Casares: *Museo*, Buenos Aires, Emecé, 2002, p. 61.

³³⁴ Aquí sorprende que las diferencias marcadas con Arthur Schopenhauer en el fragmento “A” del ensayo llegaran a una reconciliación en “B”: “he arribado al dictamen de Schopenhauer” (O. C. II, 148).

³³⁵ Obra que al igual que el *Milindapahña* se constituye como parte de los textos pali no canónicos que incluyen obras adicionales, llamadas *Abhidhamma*, crónicas y extensos comentarios. El *Visuddhimagga* constituye una importante recopilación de prácticas meditativas y de la doctrina del budismo Theravāda, y se atribuye su autoría al monje Buddhaghosa (s. V d. C.). (Peter Harvey: *El... op. cit.* p. 26, H. V. Guenther: *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Berkeley, Shambhala, 1976)

³³⁶ S. Radhakrishnan (1888-1975), además de haber abarcado diversas obras acerca del pensamiento de la India, fue el primer Vicepresidente de su país en 1952 y el segundo Presidente en 1962. Con un pleno dominio de su propia cultura y su conocimiento de la cultura occidental adquirido en Inglaterra y Estados Unidos, se convirtió en un notable transmisor de las concepciones indias. Su obra *Indian Philosophy* desarrolla un recorrido por los seis sistemas de la

aprecia una lectura de la cosmogonía budista, tal vez fracturada, encubierta, o simplemente coincidente, con *El mito del Eterno Retorno* de Mircea Eliade de 1945³³⁷. En primer lugar, a través del libro de Radhakrishnan, su exposición del *Visuddhimagga* budista y la interpretación de Arthur Schopenhauer, se explica que “como una rueda de carruaje, al rodar toca la rueda en un solo punto, dura la vida lo que dura una sola idea” (O. C., II, 148)³³⁸, reafirmando así sus teorías anteriores, en las que la humanidad no es más que “una ilusión, vertiginosamente obrada por una serie de hombres momentáneos y solos”, y donde toda realidad cabe en cierto momento de instantaneidad y simultaneidad, frente a la irrealidad sucesiva del “universo astronómico” (O. C., II, 148). Pero esta vez, es más preciso que en el fragmento “A”, proclamando que intenta negarse la existencia del ser humano, y por tanto, su personalidad y temporalidad: “el sujeto, que carece de forma, porque no pertenece a lo cognoscible y es previa condición del conocimiento” (O. C., II, 148). De esta manera, desde la ironía y la paradoja, el autor termina por afirmar lo que el budismo, ese “negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo” (O. C., II, 148), esto es, proclamar la existencia de todos los individuos como un conjunto de procesos cambiantes, sin esencia o

filosofía hindú y por las más importantes manifestaciones del budismo, sobre todo en lo que hace a la ética y a la religión (Radhakrishnan: *Indian Philosophy*, 2 Vols., Oxford University Press, 1997). Por otra parte, algunos estudiosos consideran que la intención de Radhakrishnan es generar una reconciliación entre el racionalismo occidental y el hinduismo, lo que ha generado un estudio que cae en el olvido de las tradiciones hindúes aldeanas, relegadas muchas veces a “un pasado irracional” (Gavin Flood: *El hinduismo*, op. cit. p. 267).

³³⁷ Borges, en su *Libro de sueños* (Buenos Aires, Torres Agüero Editor, 1976, pp. 121-123) rememora unas décadas después la lectura de este texto de Eliade, confirmando así que constituyó una de sus fuentes orientalistas para el estudio del mito del Eterno Retorno, por tanto, cabe traerlo a la composición de “Nueva refutación del tiempo” en el marco de las coincidencias que existen entre varios momentos del libro de Eliade y las conclusiones del ensayo de Borges, y sobre todo, porque el buceo borgeano en la temática del Eterno Retorno, como se está observando, formó parte de sus preocupaciones filosóficas de los años cuarenta y cincuenta. Cabe pensar entonces que las obras de Eliade fueron revisadas en esas décadas, o inmediatamente antes de la publicación de *Otras Inquisiciones* en 1952. Por supuesto, no fue el único orientalista que se detuvo en estas imágenes, y de hecho, se advierte en Borges una influencia de las fuentes de Schopenhauer, concretamente de C. F. Koeppen, que como se ha señalado, había leído junto al autor de *El mundo como voluntad y representación* al que éste orientalista había influenciado. Las ideas borgeanas se acercan, por tanto, a comparaciones suscitadas en C. F. Köppen: *Die Religion de Budas und ihre Entstehung. Vol. I.*, Berlín, Schneider, 1857, pp. 225-250, bibliografía que se verá constatada a través de los antecedentes y conferencias que conformarían *Qué es el budismo* en 1976.

³³⁸ Se puede ver la cita en S. Radhakrishnan: *Indian Philosophy*, London, George Allen, 1941, p. 373.

sujeto, y por tanto sin “yo” y sin “tiempo del yo”. Tal como quedaba sostenido de antemano a través de la nota preliminar del ensayo, donde la metáfora del “carro” servía perfectamente a la ejemplificación de cómo las filosofías de la India fueron comunicando sus pensamientos entre el Vedānta y el budismo, lo que se termina de sugerir ahora en este fragmento “B” del ensayo.

De manera similar, y siguiendo la lectura de la cosmogonía budista, la explicación del Eterno Retorno borgeano alcanza las teorías del *kalpa* hindú y los *eones* budistas, al tiempo que el autor parece abandonarse a sí mismo a la intemperie de un destino occidental. Ya que, proclama la imagen budista de “la rueda de doce radios” que había significado el mitólogo rumano Eliade en su *El mito del Eterno Retorno* como una especulación ya manejada en los himnos védicos y acoplada por el budismo, en la que “la doctrina panhindú del tiempo cíclico” alimenta la especulación de “un tiempo ilimitado”, del que sólo se sale “al romper el círculo de hierro de la existencia”, aboliendo la condición de “ser humano”³³⁹ y la “eterna repetición del ritmo fundamental del Cosmos”³⁴⁰. Argumentaciones que son llevadas por Borges al razonamiento filosófico de Schopenhauer, al transcribir la siguiente noción del filósofo alemán:

El tiempo es como un círculo que girara infinitamente: el arco que desciende es el pasado, el que asciende es el porvenir; arriba hay un punto indivisible que toca la tangente, y es el ahora. Inmóvil como la tangente, ese extenso punto marca el contacto del objeto, cuya forma es el tiempo, con el sujeto (O. C., II, 148)³⁴¹.

Y desde esta disquisición, usando la *contradictio in adjectio* que le había permitido desencajarse a sí mismo poniendo en entredicho su propia conjetura [“una refutación del tiempo de la que yo mismo descreo” (O. C., II, 137), “por lo demás la frase *negación del tiempo* es ambigua” (O. C., II, 147)], el autor argentino renuncia al “consuelo secreto” de las teorías indias con las que ha demostrado sentirse plenamente identificado, para recalcar el patetismo de su condición de hombre occidental. Y utilizando la imagen del *Sendero de la Pureza*

³³⁹ Mircea Eliade: *El mito del...* op. cit. p. 131.

³⁴⁰ *Ibíd.* p. 130.

³⁴¹ Se puede ver la idea, con una clara adaptación borgeana, en A. Schopenhauer: *El mundo como...* op. cit. pp. 22-30.

de Radhakrishnan y del “círculo de hierro” budista, arguye que su destino, a diferencia del de la mitología budista, es el del mundo que el hombre de Occidente considera real, cuya desorbitada y espantosa naturaleza es un ser hecho de tiempo, “irreversible y de hierro”:

El tiempo es un río que me arrebatara, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo desgraciadamente es real; yo desgraciadamente, soy Borges (O. C., II, 149).

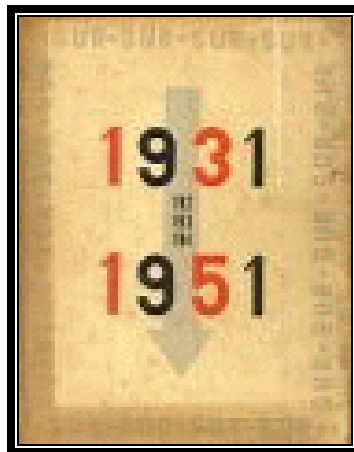
En conclusión, los fragmentos “A” y “B” inducen en la idea general de “Nueva refutación del tiempo” una reducción al absurdo y un ejercicio de la paradoja como modo de reconciliación: afirman y niegan la naturaleza temporal del hombre y del mundo, y su resolución, de plena inspiración india, propone la existencia de un tiempo ilusorio y un tiempo sagrado, cuyo punto de contacto habita en la vivencia de la simultaneidad, lo que lleva a la superación de la polaridad y a la enseñanza de la vacuidad profesada por el budismo, teoría que se aprecia indirectamente en este ensayo, y en la que ahondará para elaborar sus reflexiones orientalistas de los años cincuenta.



**38. “Rueda de la vida” budista.
Adaptación de una pintura mural
del Monasterio de Taisicho Dzong, Bután.**

I. 3. 1. Hacia una biografía de Buda. La alegoría de la personalidad

La revista *Sur* organizó su vigésimo aniversario en 1950, publicando un número especial compuesto por una serie de artículos que buscaban mostrar el significativo camino desplegado por sus colaboradores a través de personalísimas posturas literarias, culturales y políticas. A partir de este acontecimiento de celebración, la revista cambió de formato, pero mantuvo, como hasta entonces, su visión internacionalista y cosmopolita³⁴².



**39. Portada de la Revista Sur, 1931-1951 (octubre, noviembre y diciembre de 1950)
Año XIX, Año del Libertador General San Martín,
Núm. 192-193-194.**

Para este número especial, fue Jorge Luis Borges el encargado de escudriñar las posibilidades orientalistas de la publicación mediante un artículo que tituló “La

³⁴² *Sur*. “Verano 1930-1931. Verano 1950-1951” en *Sur* (1950), 192-194. Ver también Jorge Luis Borges: *Borges en Sur*, *op. cit.* p. 40, donde este volumen especial aparece citado como *Sur, 1931-1951* (octubre, noviembre y diciembre de 1950) Año XIX, Año del Libertador General San Martín, Núm. 192-193-194. En este número se publicaron reflexiones acerca de la propia revista y su valor como trasmisor de la cultura americana, europea y oriental, tal es el caso del artículo de Victoria Ocampo, “*Sur*” en *Sur* (1950), 192-194, pp. 5-7, o Guillermo de Torre, “Evocación e inventario de *Sur*” en *Sur* (1950), 192-194, pp. 15-24. Para un análisis breve de estos aspectos de la revista ver el estudio preliminar de Rosalie Stiman en *Sur. Antología... op. cit.* pp. 9-28, y más exhaustivamente su análisis en *Victoria Ocampo y Sur... op. cit.* pp. 175-207.

personalidad y el Buddha³⁴³, siendo éste el primer ensayo borgeano centrado en analizar la leyenda budista, sus explicaciones acerca de la personalidad, y sus comparaciones con ciertas acepciones occidentales. Ya en 1922, se había acercado lateralmente al tema, a través de su ensayo “La nadería de la personalidad”³⁴⁴, en el que negaba la existencia de cualquier forma de sujeto en una clara confluencia con las teorías de Macedonio Fernández y el budismo. Y sin duda, ese primer acercamiento, junto a las reflexiones que aporta ahora en *Sur* en 1950, anteceden y afirman las ideas que serán volcadas de manera algo indirecta en “Diálogos del asceta y el rey” publicado en 1953 en *La Nación*³⁴⁵, y ya con más fuerza en “Formas de una leyenda” publicado en *Otras inquisiciones* y en el diario *La Nación*³⁴⁶ en 1952 (O. C., II, 118-121), demostrando, efectivamente, que el éxito de sus conferencias en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires le siguió animando a continuar sus estudios orientalistas³⁴⁷, los que a partir de 1950 se ven notablemente ampliados, hasta aglutinar el corpus de *Qué es el budismo* en 1976.

En “La personalidad y el Buddha” la aparición de lecturas orientalistas sorprende por su cantidad y por su contraste, indicando, una vez más, el tesón que el escritor porteño instalaba en sus conferencias, adornando sus conocimientos y conclusiones con constantes reflexiones eruditas plasmadas paralelamente en sus ensayos publicados en la época. Así puede apreciarse que pretendía reconstruir una importante compilación de fichas de lectura, que le servirían para concluir sus investigaciones sobre el budismo. Pues ya en este texto de 1950 se ponen de manifiesto las incontables obras de las que obtendría su personal visión acerca de la leyenda de Buda, el personaje histórico en el que

³⁴³ Jorge Luis Borges: “La personalidad y el Buddha” en *Sur* (1950), año 19, núm. 192-193-194, pp. 31-34. Las citas corresponderán a la versión de *Borges en Sur*, op. cit. pp. 35-40.

³⁴⁴ *Ibíd.*: *Inquisiciones*, Barcelona, Seix Barral, 1996, pp. 93-104.

³⁴⁵ *Ibíd.*: “Diálogos del asceta y el rey” en *Textos recobrados. 1931... op. cit.* pp. 302-306. El texto apareció por primera vez en *La Nación* (20 de septiembre de 1953), sec. 2, p.1, y en 1982 fue editado en Jorge Luis Borges y estudio preliminar de Alicia Jurado: *Páginas de Jorge Luis Borges seleccionadas por su autor*, Buenos Aires, Celta, 1982.

³⁴⁶ *Ibíd.*: “Formas de una leyenda” en *La Nación* (8 de junio de 1952), sec. 2, p.1.

³⁴⁷ En 1984, Borges (y Osvaldo Ferrari: *En diálogo. Tomo I*, op. cit. pp. 33, 34) confiesa: “Esa tarde di la primera conferencia en el Colegio Libre de Estudios Superiores. Luego siguieron otras conferencias sobre los místicos [...] y una sobre budismo. Luego me pidieron otras conferencias sobre el budismo”, confirmando así que las charlas fueron orientando sus investigaciones.

se basa dicha alegoría y la filosofía ética de la que derivaría su legado, así como sus escuelas y ramificaciones. De manera que por primera vez se observa plenamente la facultad reflexiva que Borges encontraba en su ejercicio del ensayo orientalista, no sólo como instrumento de difusión de su pensamiento, sino como modo de afianzar sus conocimientos para aplicarlos consecutivamente a sus ejercicios literarios.

Desde el primer párrafo de “La personalidad y el Buddha” se ve desplegada una investigación notable del mundo del orientalismo erudito europeo de los siglos XVIII y XIX, a través de autores que vieron en la semblanza de la figura emblemática del budismo un paralelismo con la “personalidad de Jesús”³⁴⁸. Desde este comienzo, el autor argentino deja entrever que su postura será otra y que la mentada asimilación ejercida por la bibliografía orientalista le servirá para resaltar su propia teoría de contraste, declarando que la “comparación es viciosa”³⁴⁹. Para este propósito, se utilizan líneas de investigación que remiten a su primera inmersión en la escuela orientalista alemana, y que gracias a su interés por la herejía, se detienen en el sincretismo religioso de los aspectos más sorprendentes del cristianismo y del budismo, que como se ha visto, a través, por ejemplo, del nestorianismo, apoyaron su andadura por las filosofías de Asia.

³⁴⁸ Jorge Luis Borges: “La personalidad y...” en *Borges en Sur*, *op. cit.* p. 35. En efecto, esta discusión acerca de Buda es abordada por un notable número de orientalistas que señalan un “gran carisma” en la figura del budismo histórico, frente a rasgos de total humildad, por ejemplo, en el reparo que le causaba exhibir en público sus poderes psíquicos. La discusión continúa al hacerse una lectura de Buda como un humano de nacimiento que poseía poderes paranormales, lo que pretende ser identificado con la figura de Jesús, hijo de Dios, comentarios que en último término se desentienden del canon, ya que allí se especifica que estos poderes se derivan de la meditación, y que una vez que el Buda alcanza la iluminación se separa del mundo fenoménico y por tanto de su humanidad, trascendiendo no sólo los rasgos humanos sino también cualquiera forma de divinidad, lo que el propio Buda define como “uno que ha madurado en el mundo pero que ya lo ha trascendido, como un loto que crece del agua y florece en la superficie” (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 48-52). Por otra parte, conviene aclarar que el budismo Mahâyâna, alrededor del año 200 d. C., desarrolló una perspectiva sobre el Buda histórico según la cual el iluminado se presenta en la Tierra desde tiempo inmemorial para predicar su doctrina. En ese marco, no desaparece con el Nirvâna, sino que continúa su labor de predicador hasta que vive el doble de tiempo que hubiera transcurrido desde su iluminación. Pero a los neófitos se les dice que el iluminado no vuelve a reencarnarse, con la idea de que no se hagan dependientes de los Budas. Así, esta interpretación del Mahâyâna, imagina al “despierto” como una manifestación proyectada en la vida terrestre, cuya naturaleza dista del ser humano iluminado y de cualquier Dios monoteísta: “no existe por siempre, y sólo es “eterno” porque conoce, y se ha convertido en algo idéntico a lo que está más allá del tiempo” (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p.152).

³⁴⁹ Jorge Luis Borges: “La personalidad y...” en *Borges en Sur... op. cit.* p. 35.

Las lecturas borgeanas poseen en ese sentido el claro sesgo de las publicaciones orientalistas editadas en alemán, cuya investigación había iniciado desde 1916, muchas veces, presentando un seguimiento de autores no tan relevantes, y frente a otras escuelas del orientalismo, por ejemplo, la inglesa, o a las incipientes desde finales del siglo XIX, rusa y norteamericana³⁵⁰. Y sobre todo, cabe pensar que las lecturas citadas por Borges en este ensayo no siempre responden a análisis directos de las obras, sino que más bien, se aprecia que se sustrajeron citas y que se realizaron lecturas secundarias que una vez asimiladas constituyen la base de algunos de los apuntes de su ensayo³⁵¹. Este ejercicio de

³⁵⁰ Según la nómina de autores y escuelas más difundida y aceptada, ver a este respecto el breve análisis de Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 340-342 y el exhaustivo de W. Halbfass: *India and... op. cit.*

³⁵¹ Entre estos autores a los que se les atribuye “la comparación de la personalidad del Buda con la personalidad de Jesús” (J. L. Borges: “La personalidad...” en *Borges en Sur... op. cit.* p. 35) cabe destacar la presencia de Edmund Hardy, autor en 1890 de *Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken*, una notable monografía acerca del budismo del canon pāli que se hizo algo conocida en la Alemania de la época, y que figura entre los textos de la Pali Text Society como obra de cierto interés (<http://www.palitext.com> [27/11/2009]), un libro que acompañará a Borges a lo largo de toda su indagación orientalista de los años cincuenta y hasta la elaboración de *Qué es el budismo*. Sin embargo, no es la obra más encumbrada por los estudios orientalistas, y resulta algo sospechoso que no se refiera al reconocidísimo Robert Spencey Hardy (1803-1868), autor de, entre otros trabajos, *Manual of Buddhism* de 1853, quien constituyera una de las fuentes de Schopenhauer a la hora de avanzar en el budismo. Ante este hecho, cabe la explicación de una elección del autor tomando como referencia la bibliografía que tenía más a mano, buscando aquellos autores originales que le servían en su tarea de desbanicar conceptos y teorías, como en este caso intenta llevar a cabo con las comparaciones del Buda con Jesús. En la misma línea, el autor argentino introduce la figura de Schmidt, a quien le atribuye la revisión de la segunda edición de la obra de Hardy, aseveración con la que cae en cierta contradicción, ya que Isaac Jacob Schmidt (1779-1847), importante estudioso de las biografías de Buda, contribuyente a los estudios orientalistas rusos y también influencia de Schopenhauer, nunca pudo haber revisado la obra de Edmund Hardy, más bien cabría pensar que la influencia fue de aquel en éste. Por otra parte, Borges señala a Karl Eugen Neumann (1865-1915), heredero de la interpretación orientalista de Schopenhauer y uno de los más reconocidos transcritores de los textos del budismo pāli al alemán, destacándose su *Buddhistische Anthologie* de 1892, su *Lieder der Mönche und Nonnen* de 1899 y su *Die Reden Gotamo Buddho's aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons* de 1896; y a Hermann Beckh (1875-1937) autor de *Buddhismus. Buda und seine Lehre* de 1890, como eruditos que vieron cierta “personalidad singular” en Buda, perfil que Borges se propone contradecir con su ensayo. Lo cierto es que con este análisis da la impresión de que el autor argentino no se acercó directa y efectivamente a las obras de todos los autores que cita en el párrafo. Esto es, que habría leído la obra de Hardy y Beckh, y recrea la página de la cita textual, y muy probablemente fue a través de Neumann que extrajo las reflexiones de los otros autores que anota, como es el caso de algunos eruditos a los que se referirá en el párrafo inmediatamente posterior, los cuales aparecen citados, a veces también secundariamente, por Neumann (Ver Karl Eugen Neumann: *Die Reden Gotamo Buddho's aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons*, Leipzig, 1896, pp. 19-22). Como se verá a través de la génesis de *Qué es el budismo*, en estos autores avanzará paulatinamente a lo largo de los años cincuenta.

mixtura entre los autores plenamente leídos y los abarcados a través de segundas fuentes, genera una sensación especular de erudición que se debate entre la búsqueda y el afianzamiento, pues de alguna manera en este ensayo se está ante un ejercicio de consolidación en el universo de una bibliografía sumamente extensa, y de la que resulta interesante rescatar aquellas ideas que sugieren otras representaciones, campos de nueva investigación que proponen vías de pensamiento y aportaciones lúdicas a las lindes de la erudición sistemática.

Desde el ejercicio de lector e investigador, Borges, en “La personalidad y el Buddha”, avanza en su tarea de pensador proponiendo una divergencia, ejercitando la polémica, barajando una especulación novedosa, y de manera solitaria, como una aportación original, desbancando la comparación de Jesús con Buda por medio de la teoría de la inexistencia del “yo” de los seres, del tiempo y del mundo, típica premisa del budismo. Para lograr esta especulación, el autor asevera que “en verdad no faltan, en la leyenda y en la historia de Buda, esas leves e irracionales contradicciones que son el estilo del yo”³⁵², pero apoyándose otra vez en múltiples referencias eruditas³⁵³, desemboca en la idea que verdaderamente le interesa relatar:

El budismo niega la permanencia del yo, el budismo predica la anulación; imaginar que el Buda pudo resignarse a guardar los miserables rasgos diferenciales que integran la llamada personalidad, es no comprender su doctrina³⁵⁴.

³⁵² Jorge Luis Borges: “La personalidad y...” en *Borges en Sur*, op. cit. p. 35. Esta desavenencia también es señalada por la crítica orientalista, al hablar, por ejemplo, del gran carisma con el que se presenta el Buda en algunas secuencias del canon (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 48 y 49)

³⁵³ Aquí Borges se refiere a varios importantes estudiosos de la historia de Buda, tal es el caso de la referencia al trabajo del francés Émile Charles Marie Senart (1847-1928) que fue Presidente de la Sociedad Asiática Francesa desde 1908, conocido por sus trabajos sobre hinduismo clásico y budismo, especialmente por su traducción del *Mahavāstu*, 3 Vols., 1882-1897, así como su *Inscriptions de Piyadasi*, 2 Vols., 1881-1886. De este orientalista, el autor argentino cita *Ensayo sobre la leyenda de Buda* editado en París, Lancereau, 1882. Junto a Senart, Borges reivindica el valor del holandés H. Kern (1856- 1934) reconocido por sus estudios sobre budismo a partir de sus colaboraciones con Max Müller para *Sacred Books of the East* en 1884, <http://www.sacred-texts.com/sbe/> [27/11/2009]; y a Otto Franke (1863-1946), sinólogo alemán reconocido básicamente por sus aportaciones acerca de China y Japón, países donde fue embajador a partir de 1888, y especialmente por sus cinco volúmenes dedicados a la historia de China, *Geschichte des Chinesischen Reiches* de 1910.

³⁵⁴ Jorge Luis Borges: “La personalidad y...” en *Borges en Sur*, op. cit. p. 39.

Y para la ejecución de ese contraste entre cualquier concepto de personalidad y la filosofía del budismo, y de la incongruencia que vacila en la comparación de la figura de Jesús con Buda, recurre al igual que en los ensayos de los años cuarenta, al *Milindapañha* y al *Sendero de la Pureza*, exponiendo las mismas citas que ya había explicitado en “Nueva refutación del tiempo”, y explicando la concepción budista que “niega que haya almas” y que se diferencia “de otros sistemas filosóficos del Indostán”³⁵⁵. Conclusión con la que se refiere a la variación fundamental que se dio entre el concepto de alma universal propia del hinduismo clásico, hacia la negación rotunda de cualquier forma de alma, teoría del budismo, pensamientos que en “Nueva refutación del tiempo” se dejaban deducir. Así se demuestra que la contribución más interesante del budismo a las ya originales aportaciones metafísicas de la filosofía hindú, se halla en la proclamación de la inexistencia del alma y de la personalidad, y con este precepto, se explican y sustentan las ideas budistas de *samsâra* y *Nirvâṇa*³⁵⁶, para lo cual Borges se refiere por primera vez al filósofo budista Nāgārjuna³⁵⁷:

³⁵⁵ *Ibíd.* p. 37.

³⁵⁶ *Samsâra* significa literalmente “circulación conjunta, errancia, paso de un estado a otro”. En el hinduismo hace referencia al ciclo de nacimiento, regeneración y muerte de todo aquel que no experimenta la identidad con el Brahman. En el budismo, al no considerarse la existencia de identidad o alma, se entiende que *samsâra* es la rueda, círculo o ronda de las existencias mientras que no se haya alcanzado el *Nirvâṇa*, entendiéndose que ambos, *samsâra*, como el mundo fenoménico, y *Nirvâṇa*, como la liberación del mismo, son designaciones sin sustancia real, su naturaleza es el Vacío, y por tanto, ambos coinciden cuando se supera su aspecto fenoménico y se atiende a su verdadera Realidad (*Diccionario de sabiduría... op. cit.* p. 304, Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 55-98). En el *Milindapañha* estos conceptos se explican con claridad dando lugar al asentamiento de la teoría de la trasmigración budista, según la cual el budismo evita los extremos de “nihilismo” y “eternalismo”, la existencia de un “yo” eterno y “la total aniquilación de la persona en el momento de la muerte”, lo que se explica diciendo que “no se traslada un ser inmutable de una vida a otra, sino que la muerte de un ser conduce a la continuación del proceso de la vida en otro contexto, como cuando se enciende una lámpara utilizando otra” (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 83 y 130, I. B. Horner: *Milindapañha... op. cit.* pp. 40 y 71).

³⁵⁷ Nāgārjuna (s. II-III d. C.) es sin duda uno de los filósofos más significativos e importantes del budismo, fundador de la escuela Mādhyamaka, Vía Media, desarrolló un modo de pensamiento basado en reducir al absurdo los pares de opuestos, filosofía que ha sido comparada con el advaita tardío de Śrī Harśa (Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* p. 261). Su mecanismo de reflexión se fundamenta en “la negación a cuatro ángulos”, método de refutar “la totalidad de las cuatro alternativas lógicas posibles de cualquier tema: x es y, x es no-y, x es tanto y como no-y, x no es y ni no-y”, concluyendo que todas las cosas están vacías, sin esencialidad, y son relativas, de manera que “algo que existe verdaderamente ha dejado de hacerlo” y “la visión está vacía de visión”, es decir, “los opuestos no pueden por tanto ser identificados por separado” (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 124 y 128). Este camino de reflexión enlaza con la propia doctrina de Buda y lleva a una especie de negación constante. De manera que el *Nirvâṇa* es un concepto

Nagarjuna, fundador de la escuela del Gran Vehículo forjó argumentos que demostraban que el mundo aparential es vacuidad; ebrio de razón, los volvió después (no pudo no volverlos) contra las Verdades Sagradas, contra el Nirvana, contra el Buddha. Ser, no ser, ser y no ser, ni ser ni no ser; Nagarjuna refutó la posibilidad de estas alternativas [...] Nadie se extingue en el Nirvana, porque la extinción de inconmensurables, innumerables seres en el Nirvana es como la extinción de una fantasmagoría creada por artes mágicas³⁵⁸.

De esta manera, el escritor argentino tiene la posibilidad de recrear la vieja sentencia budista que ve en todos los seres un juego de ilusionismo y de irrealdad, y por tanto, “un carácter, no un alma, yerra en los ciclos del Samsara de un cuerpo a otro”³⁵⁹, lo que explicaría que para lograr la extinción de esa ilusión “el neófito se adiestra mediante rigurosos ejercicios de irrealdad [...] y debe reflexionar que sus actos son ilusorios y no requieren un actor, un sujeto constante”³⁶⁰. Estos pasajes proceden, dirá el autor de *Otras Inquisiciones*, “de una metafísica y una ética”³⁶¹ budista, la cual es fundamentada, una vez más, con

irreal, como el mundo fenoménico también lo es, ya que la auténtica Realidad escapa a la multiplicidad y a la intelectualidad, y por tanto, afirmarla es tan fútil como negarla. La trascendencia de estos pares de opuestos y el conocimiento de la Verdadera Realidad de todos los fenómenos es para Nāgārjuna el camino hacia el estado de cese del devenir. El Vacío, en este caso no es ningún tipo de sustancia última del mundo, como el Brahman en el Vedānta, sino que se entiende como una cualidad adjetival del flujo interdependiente y en constante cambio de los fenómenos, sin sustancia. Entre los estudios acerca de este filósofo se puede revisar el análisis y la traducción de Juan Arnau Navarro: *Nāgārjuna. Fundamentos de la vía media*, Madrid, Siruela, 2004; los estupendos trabajos de Abraham Vélez de Cea: “A New Direction for Comparative Studies of Buddhists and Christians: Evidence from Nagarjuna and John of the Cross” en *Buddhist-Christian Studies* (2006) Volume 26, pp. 139-155 y *Nagarjuna. Versos sobre los fundamentos del Camino Medio*, Barcelona, Kairós, 2003; y las obras de Fernando Tola y Carmen Dragonetti: *Budismo Mahāyāna*, Buenos Aires, Kier, 1980, Edward Conze (Trad.): *Selected Sayings From the Perfection of Wisdom*, Londres, Buddhist Society, 1955 y Christian Lindtner: *Nagarjuniana: Studies in the Writings an Philosophy of Nagarjuna*, New Delhi, Buddhist Tradition Series, MB, 1987.

³⁵⁸ Jorge Luis Borges: “La personalidad y...” en *Borges en Sur*, op. cit. p. 38. Como se verá el autor volverá a estas sentencias en sus apuntes para la elaboración de la obra de 1976 *Qué es el budismo*.

³⁵⁹ *Ibíd.*. Aunque esta continuidad de caracteres es admitida por muchas escuelas budistas, Nāgārjuna las vacía de realidad mediante su método de negación a cuatro ángulos (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 124), en este sentido, aquí Borges está mezclando varias concepciones o escuelas.

³⁶⁰ Jorge Luis Borges: “La personalidad y...” en *Borges en Sur*, op. cit. pp. 37-38.

³⁶¹ *Ibíd.* p. 39.

importantes eruditos orientalistas³⁶², plenamente contrastados ahora con algunos autores y obras occidentales a partir de los que se ve la necesidad de reflexionar acerca del perfil del escritor moderno en las sociedades de Occidente. Para Borges, intuyendo la huella de “La nadería de la personalidad” de 1922 y anticipando las notas tomadas para la elaboración de *Qué es el budismo*, en las culturas europeas y americanas el creador ocupa el lugar de un ente particular, afirmativo de una personalidad y autoría singular, casi un “merecedor de atenciones divinas”³⁶³, todo lo que el pensador argentino ve, inspirado por la doctrina budista, como un ser “extraviado y erróneo”, recreador de un “pequeño y vanidoso dialecto”³⁶⁴. O lo que es lo mismo, “de Chaucer a Marcel Proust, la materia de la novela es el no repetible singular sabor de las almas”, postura que el budismo propone, en palabras borgeanas, como “una de las tantas vanidades del simulacro cósmico”³⁶⁵.

Estas últimas sentencias, que aparecen en medio de la explicación de la doctrina budista, son importantísimas a la hora de determinar el proyecto que Borges deseaba construir como creador literario, ya que, se verá en su ejercicio de la narración, como se ve ahora en su modo de situarse ante el ensayo, una reafirmación del pensador dudoso de “Nueva refutación del tiempo”, que a la manera de Nāgārjuna elegía resolver la discusión de sus argumentos por medio

³⁶² Borges aquí se refiere a la escasez de individualidades de la India, lo que coteja las teorías de la inexistencia de la personalidad, a través de uno de los padres de los relatos más influyentes acerca de la vida de Buda en la Europa del siglo XIX y XX, Hermann Oldenberg (1854-1920). Este alemán especialista en India, colaborador de Max Müller, traductor de los himnos del *Veda* en 1897 y junto a Rhys Davids de varios textos del budismo pāli, se ha convertido en uno de los autores más consultados a la hora de acceder al estudio de los mitos indios y de las leyendas budistas. Destaca su obra *Buddha: Sein Leben, seine Lehre seine Gemeinde* de 1881, traducida al inglés en 1882. Borges trabaja este autor pero no lo cita directamente, aunque su lectura se haría efectiva, como demuestra después en otros ensayos (*Qué es el budismo... op. cit.* p. 154), frente a Maurice Winternitz (1863-1937), de quien sí cita su *Geschichte der indischen Litteratur*, Leipzig, C.F. Amelang, 1909, su obra más difundida, un importantísimo y clásico manual acerca de la historia de la literatura india, en el que se observa la influencia de, entre otros, Schopenhauer, y una amplia traducción de textos junto a una comprensión profunda de escuelas y corrientes (Ver Maurice Winternitz: *History of Indian Literature, Vol. II*, Delhi, Motilal Barnasidas, 1972), y a su ya analizado Vicente Fatone y su *Budismo Nihilista*, que aparece ahora citado por primera vez.

³⁶³ Jorge Luis Borges: “La personalidad y...” en *Borges en Sur*, *op. cit.* p. 39.

³⁶⁴ *Ibíd.* p. 39.

³⁶⁵ *Ibíd.* p. 40. Como se verá, estas ideas conjugaron algunas de las reflexiones de la génesis de *Qué es el budismo* desde los años cincuenta y hasta la publicación de la obra en 1976, estudio en el que se terminó opacando la teoría.

de la ambigüedad de la paradoja y la reducción al absurdo, lo que fue llevado a sus últimas consecuencias en la elaboración de su obra de ficción y de su propio perfil de escritor desde los años cuarenta, viendo gran parte del ejercicio literario, y sobre todo a la novela, como una acción de “vanidad y egoísmo”³⁶⁶.



**40. Fotografía de representación de Nāgārjuna.
Kullu, India.**

Por otra parte, estos argumentos acerca de la personalidad, de la literatura y del autor, siguen una explicación aún más dilatada en “Diálogos del asceta y del rey” de 1953, donde se pretende volver a los preceptos de un texto que, como se ha visto, lo acompañaba reiteradamente desde los años cuarenta: el *Milindapañha*. Haciendo un análisis profundo de esta obra del budismo pāli, se inquieren paralelismos con la literatura occidental, tomando como lema el

³⁶⁶ Varias décadas después comentará que “la novela lleva a los lectores a la vanidad y al egoísmo, ya que si durante la novela se habla de una persona y sus rasgos diferenciales, eso induce al lector a ser una persona determinada y tener rasgos diferenciales” (Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo. II... op. cit.* p. 258).

encuentro arquetípico entre un sabio, identificado con la nada (el cero), y un rey, identificado con el infinito, la plenitud y el poder, para inducir una suerte de fusión de los dos estados, en los que se propone una especie de coincidencia paradójica, reconciliadora de opuestos, bajo el método de Nāgārjuna: el rey, infinito, termina por confluir en el sabio, la nada, lo que llevado al extremo confirma la concurrencia “de un dios”, eterno, en un muerto, lo extinto, ese “dios que muere”³⁶⁷ para ser las dos cosas, infinitud y vacío. Posteriormente, estas sentencias son llevadas al terreno de la literatura hasta concluir que “las metáforas son variantes de un reducido número de arquetipos; acaso esta proposición también es aplicable a las fábulas”³⁶⁸, ejemplificando la misma confluencia paradigmática en los mitos griegos y nórdicos. Argumentos que, sin duda, reposaron en su memoria hasta ser trasladados a la ficción en significativos cuentos de décadas posteriores, como “Undr” y “El espejo y la máscara”, ambos de 1971, y en los que se ofrece el paradigma del encuentro entre un sabio y un monarca. Pero lo que queda claro de la intención borgeana en este ensayo es que le interesa invertir los términos convencionales de infinitud y vacío, proclamando un descendimiento del primer al segundo término, postura que sólo se comprende si se tienen en cuenta los preceptos fundamentales del budismo en cuanto a la naturaleza de los seres. Ya que, es el Vacío, según Nāgārjuna, la naturaleza de todas las cosas, dialéctica que se usa en este ensayo para explicar la confluencia del infinito en la nada, esto es, del *samsâra* en el *Nirvâna*.

Bajo esta suposición, se demuestra una lectura exhaustiva de los “dos tomos de *Sacred Books of the East* que editó Max Müller en Oxford [...], a principios de nuestra era”³⁶⁹ como “*Milinda-Pañho* (Preguntas de Milinda)”, cuya “traducción inglesa de Rhys Davids ha sido hecha del pali”³⁷⁰. Y a partir de esta lectura se elabora una reconstrucción de la obra en la que se cuenta cómo

³⁶⁷ J. L. Borges: “Diálogos del asceta y el rey” en *Textos recobrados. 1931... op. cit.* p. 305.

³⁶⁸ *Ibíd.* p. 306.

³⁶⁹ *Ibíd.* p. 303.

³⁷⁰ *Ibíd.* Borges completó estas lecturas con la revisión de las opiniones de Winternitz y las de Albrecht Weber (1825-1901), reconocido indólogo alemán por sus obras sobre hinduismo y budismo, de las cuales se pueden destacar *Indische Litteraturgeschichte* publicada en Berlín en 1852 y *Über das Catrunjaya des Mahatmyam*, Leipzig, 1858.

Menandro, “*el Rey justo*”³⁷¹, busca al sabio Nagasena, “portador de la antorcha de la Verdad”³⁷², volviendo una vez más a la cita rememorada en “Nueva refutación del tiempo” y en “La personalidad y el Buddha” para reafirmar la fuerte impresión que le causaba el hecho de que ante la pregunta del rey Menandro a Nagasena: “El Rey le preguntó su nombre”³⁷³, el monje respondiera “que los nombres son meras convenciones que no definen sujetos permanentes”³⁷⁴, llegando así a la explicación de la metáfora del “carro”, y con ella, a la exposición de la filosofía y religión budista, relato tras el que el rey Menandro se convierte al budismo. Este rasgo de conversión religiosa de reyes es bastante frecuente en la historia de la India, donde la relación entre soberanos y monjes influenció con notoriedad el derrotero de los reinos y estados³⁷⁵. Una secuencia similar es analizada por Borges a través de dos fuentes orientales que descubren su gusto por la síntesis y la relación, y sobre todo, su avance en las derivaciones del budismo, pues por una parte, se hace referencia a la novela china del siglo XVIII *El sueño del aposento rojo*³⁷⁶, y por otra, se manifiesta una investigación del monje Bodhidharma³⁷⁷ y su doctrina.

³⁷¹ J. L. Borges: “Diálogos del asceta y el rey” en *Textos recobrados. 1931... op. cit.* p. 303.

³⁷² *Ibíd.*.

³⁷³ *Ibíd.* p. 304.

³⁷⁴ *Ibíd.* p. 304

³⁷⁵ Richard Garbe: *Akbar, Emperor of India*, London, Dodo Press, 2007, A. L. Basham: “Asoka and Buddhism: A Re-examination” en *JIAS* (1982), 1, 5, pp. 131-43.

³⁷⁶ De autor algo ambiguo, aunque atribuida a Tsao Hsue Kin, *Hung lou Meng*, fue traducida al inglés como *The Dream of the red Chamber* y al alemán como *Der Traum der roten Kammer*. Uno de sus más importantes traductores y editor de la obra completa fue Franz Khun (1884-1961), estudioso alemán de la literatura china, que Borges frecuentaba desde sus primeras lecturas orientalistas (Ver “The Golden Lotus” en *Borges en Sur... op. cit.* p. 211) y cuya traducción tiene en cuenta específicamente en “El sueño del aposento rojo, de Tsao Hsue Kin” (O. C., IV, 329) de 1937. Hoy también se puede revisar la traducción de David Hawkesand y John Monford: *History of Stone*, Indiana University Press, Penguin Books, 1973-1980.

³⁷⁷ Bodhidharma (aprox. 470-543), es el 28º patriarca del budismo indio y el primer patriarca del budismo ch’an (*zen* en japonés), escuela de “Meditación”. La bibliografía orientalista más difundida establece que este monje indio semi-legendario habría visitado China y en un encuentro con un emperador habría pronunciado la rememorada sentencia acerca del Vacío como sentido supremo y de la ignorancia de quién se es. Esta filosofía venía directamente del budismo Mahâyâna y al fusionarse con el taoísmo habría dado lugar a la rama del budismo ch’an o *zen*. Sus prácticas de meditación inspiradas en leyendas atribuidas a Bodhidharma presentan una escuela descreída de la importancia de la adoración a la imagen de Buda y a las propias escrituras, presentando una técnica de aprendizaje basada en la trasmisión de la enseñanza directamente de la mente del maestro al alumno y por medio de la intuición directa, ocupando “el silencio” un espacio fundamental en la vida del creyente (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.*



Como se ha visto, desde los años treinta, el escritor argentino se interesaba por las escasas oportunidades novelescas que habían generado las culturas orientales, a través de, entre otras, la considerada la primera novela de la historia, la japonesa *Genji Monogatari* del siglo XI, de la que alabaría la maestría narrativa oriental exponiendo que esta obra “es muy precisamente lo que se llama una novela psicológica [...] inconcebible antes del siglo XIX en Europa” (O. C., IV, 383). Con la misma curiosidad, se había acercado a *Viaje al Oeste* del siglo XVI, fuente de su “Sobre una alegoría china”, y a este *El sueño del aposento rojo*, una de las novelas más famosas de la literatura china, de la que había concluido hacia 1937 en sus reseñas en *El Hogar* que “una desesperada carnalidad rige toda la obra. El tema es la degeneración de un hombre y su redención final por la mística” (O. C., IV, 329). Sin duda, la obra fue releída en los años cuarenta y se llega a una comprensión más uniforme del texto, ya con una dominación más profunda de las ideas del budismo, que se resaltan en “Diálogos del asceta y el rey”, a través de la narración que sucede entre un rey y un monje:

pp.181-186, H. Dumoulin: *History of Zen Buddhism*, Nueva York, Macmillan, 1988 pp. 45, 133 y 237, y Agustín López (Trad.): *Tratado del Bodhidharma*, Palma de Mallorca, Mandala, 2007).

Hsiang-Lien le preguntó quién era y en qué lugar estaban. El monje respondió:

- No sé quién soy ni dónde estamos. Sólo sé que es largo el camino. Hsiang-Lien comprendió, se cortó el pelo con la espada y siguió al forastero³⁷⁸.

También esta filosofía de un ser desvinculado del yo se sustrae de la leyenda de Bodhidharma, del que se recrea el pasaje en el que un emperador chino es replicado por el monje que sostiene que “los seres son momentáneos y ni siquiera podemos afirmar si son o no son”³⁷⁹, ante lo que el emperador pregunta “quién era el hombre que le replicaba de esa manera”, lo que Bodhidharma, “fiel a su nihilismo”, resuelve respondiendo: “tampoco sé quién soy”³⁸⁰. La teoría que campea en estos diálogos y conversiones, en esta coincidencia de reyes en sabios, monarcas que abandonan su poder infinito por la nada absoluta que promueve la doctrina budista, obtiene su inspiración en la propia historia de la India y del budismo, y encuentra su prototipo cultural en la leyenda del príncipe Siddhartha, Gautama Buda, quien al elegir convertirse en un monje, renunció a su palacio, sus riquezas materiales y al poder político que ostentaba. En este sentido, señala el orientalista Peter Harvey que Buda “no tenía pretensiones políticas, como las tenía Mahoma, y los gobernantes de su época no le consideraban una amenaza política como ocurrió con Jesús”, aunque aportó contundentes enseñanzas a la hora de instruir a los reyes en su manera de gobernar³⁸¹. Borges es consciente de esta leyenda, de sus diferencias y vinculaciones con Occidente, y de su derivación posterior, lo que demuestra al insinuar al paradigma del rey legendario en su rastreo por los diálogos de monarcas y ascetas, comentando:

Recuerda aquel otro rey de la epopeya sánscrita que deja su palacio y pide limosna por las calles y de quien son estas vertiginosas palabras: “Desde ahora no tengo reino o mi reino es ilimitado, desde ahora no me pertenece mi cuerpo o me pertenece toda la tierra”³⁸².

³⁷⁸ J. L. Borges: “Diálogos del asceta y el rey” en *Textos recobrados. 1931... op. cit.* p. 305.

³⁷⁹ *Ibíd.*

³⁸⁰ *Ibíd.*

³⁸¹ Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 38.

³⁸² J. L. Borges: “Diálogos del asceta y el rey” en *Textos recobrados. 1931... op. cit.* p. 304.

Esta misma cita fue desplegada en el ensayo de 1950 “De alguien a nadie”³⁸³, donde se sugiere que en la idea de “no ser” se “es todo”, proponiendo como arquetipo el cambio experimentado por el príncipe Siddhârta al dejar todas sus riquezas y poder de gobierno para convertirse a la vida de un monje mendicante, y de alguna manera alcanzar así su plenitud (O. C., II, 116). Sin duda, el autor ya estaba plenamente inmerso en la fábula india que desarrollaría con soltura en “Formas de una leyenda” en 1952 (O. C., II, 118-121), donde se abarcan distintos aspectos de la vida de Buda, así como los textos de la narración de su fábula y sus derivaciones en Occidente. Este ensayo le sirve, junto a “Diálogos del asceta y el rey” de 1953, para centrar y afirmar los valores orientales que recreará en sus propias concepciones y preocupaciones acerca del tiempo, de la realidad y del ser humano, lo que venía aplicando con originalidad en su producción ensayística y literaria de los años cuarenta.

Como puede apreciarse, en “Formas de una leyenda” se elabora una lectura bastante profunda de las biografías de Buda, esto es, de la epopeya *Buddhacarita*³⁸⁴ y del *Lalitavistara*³⁸⁵ a través de varios autores orientalistas.

³⁸³ *Ibíd.*: “De alguien a nadie” en *Sur* (1950), año 18, núm. 185, pp. 7-9.

³⁸⁴ Se trata de la primera biografía completa del Buda, un extenso poema de 28 cantos de los cuales se conservan 13 en sánscrito, del siglo II, atribuidos a Aśvaghōṣa, y una traducción tibetana de la obra. El texto posee una gran carga poética que, como se verá, lo hizo bastante famoso, en Occidente durante la Edad Media y que contribuyó a una importante difusión del budismo, en él existe una tendencia a la devoción del Buda como figura histórica y cultural (Veáse E. H. Johnston: *The Buddhacarita or Acts of the Buddha*, Calcuta, Motilal Barnasidas, 1998). Cuando Borges elabora su estudio acerca del budismo en los años setenta es bastante claro en su lectura de esta fuente, allí se expone lo que aquí se presiente: un análisis de la obra a través de la traducción de Max Müller para *Sacred Books of the East*, eso es, E. B. Cowel, F. Max Müller, J. Takakusu (Trad.): *Buddhist Mahâyâna Texts*, Oxford, 1894. <http://www.sacred-text.com/> [29/11/2009] y, sobre todo, a través del segundo volumen del manual de Maurice Winternitz: *History of Indian Literature, Vol. II*, Delhi, Motilal Barnasidas, 1972.

³⁸⁵ M. Winternitz lo traduce literalmente como “Detallada exposición del juego (vital del Buddha)”, traducción que a Borges llamó la atención, como puede verse en su ensayo al hacer referencia a este significado que le permitía seguir investigando la idea de la creación como juego universal, como simulacro creado por “artes mágicas” (O. C., II, 120 y 121). El *Lalitavistara*, del siglo I, compendia la penúltima y última reencarnación del Buda y su recorrido vital hasta su Primer Sermón en Benarés. Se trata por tanto de una biografía que empieza antes del nacimiento terrenal del “despierto” y que relata sus vivencias hasta su iluminación y primera congregación. Es un texto del que han cabido numerosos comentarios y varias revisiones, entre ellas, las de la escuela Mahâyâna (F. E. Reynolds y D. Capps (Ed.): *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*, La Haya, Mouton, 1976, pp. 37-71). Borges se refiere indirectamente al estudio de Winternitz (*History of Indian Literature, Vol. II*, Delhi, Motilal Barnasidas, 1972, pp. 248-276), de quien toma la mayoría de las ideas de esta obra, como se

Estos textos suelen coincidir en la mayoría de sus detalles, y aunque parecen constituir un documento histórico acerca de las vidas de Buda, su lenguaje metafórico y su trabazón con los elementos legendarios hacen inseparables al hecho histórico del mitológico, siguiendo el estilo y los intereses de las literaturas indias, para las que aunque nunca se podrá conocer con exactitud “la verdadera base histórica de las biografías de Buda, en sí mismas son de gran valor” ya que “permiten descubrir el significado de la vida de Buda para los budistas, las lecciones que contiene”³⁸⁶. De esta forma, los valores que el budismo aporta al mito y sus lecturas, como en otras filosofías de la India, denotan posturas opuestas a las interpretaciones del mito en las culturas occidentales. Pues la tradición india en general, y en particular, el hinduismo y el budismo, entiende, como se ha señalado, que los relatos mitológicos son verdaderos y que los textos escritos no son más que una representación incitante y alusiva que hace que el hombre tenga la posibilidad de acercarse a esa verdad, esto es, que se realiza una distinción entre el relato del mito y el texto mitológico, según la cual el relato es atemporal y auténtico mientras que el texto es sólo una revelación física de esa verdad. Por lo general, esos pasajes escritos no están alejados de cierta contaminación que atenta contra la naturaleza del hallazgo del conocimiento, ya que aún señalando el relato de la sabiduría, no son más que una manifestación de un mundo repleto de revelaciones ilusorias, motivo por el que el texto adquiere valor sólo si el relato mitológico que señala puede ser experimentado³⁸⁷. De

dejará asentado en *Qué es el budismo* de 1976. Otra de las biografías de Buddha es el *Nidānakathā*, fechada también en el siglo I, y que relata con detalle el nacimiento del iluminado.

³⁸⁶ Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* 37.

³⁸⁷ Estas ideas se sugieren desde los primeros pasos de las filosofías indias como tales, ya que el conocimiento védico se inserta en un conjunto de tiempos que recorren su velo infinitamente, mientras que los textos escritos y el mundo efímero se destruyen en cada ciclo. En ese marco, se explica que la escritura se considere una especie de contaminación física que atenta contra la naturaleza de lo escuchado por los videntes y revelado hasta la infinitud, y es por ello que el *RigVeda*, por ejemplo, fue conservado oralmente durante tres mil años, aunque la escritura ya había sido usada durante siglos (Wendy Doniger O’flaherty: *Mitos de otros... op. cit.* p. 97). Junto a esta tradición revelada de manera oral, posteriormente, se asentó una literatura o tradición mitológica “recordada”, cuya manifestación más antigua son las epopeyas y el comienzo de la literatura puránica, ésta ya conformada como un universo de literatura básicamente escrita (Louis Renou: *Las literaturas indias*, Buenos Aires, EUDEBA, 1961, pp. 15-16). En ambos casos queda patente la importancia de la capacidad memorística india, junto a una oportunidad de experimentar lo escrito como parte de la vida y veracidad del relato.

manera que no se busca que los textos abunden en datos completamente fidedignos o históricos, lo importante es que sirvan para señalar la experiencia del relato mitológico.

Esta teoría es aprovechada por Borges en su ensayo con la intención de conferir a la idea general de leyenda un sesgo orientalista, un doble carácter paradójico: el de “verdad sustancial” y el de “error accidental” (O. C. II, 121). Para llegar a la conclusión del primer término, lo verdadero del relato mitológico, se abarcan todos los detalles del segundo, esto es, que “Formas de una leyenda” pretende desgranar las ambigüedades de la fábula de Buda y sus derivaciones, hasta señalar la verdad trascendente que sugiere su alegoría, y que independientemente de que se crea en ella o no, provee de un sentido profundo y verdadero, propio de una filosofía y una ética, que se sitúan más allá de lo narrado. En ese marco, dirá el autor al inaugurar su ensayo:

La realidad puede ser demasiado compleja para la transmisión oral; la leyenda la recrea de una manera que sólo accidentalmente es falsa y que le permite andar por el mundo, de boca en boca (O. C., II, 118).

La explicación espontánea de esta característica del relato alegórico continuará tomando forma segura en el pensamiento del autor argentino cuando asevera que efectivamente la leyenda y la realidad coinciden en tanto que ambos aspectos ilustran el material fantasmagórico que caracteriza a toda apariencia mundana o convencional: “Para desatar el problema, [...] basta recordar que todas las religiones del Indostán y en particular el budismo, enseñan que el

Por otra parte, conviene aclarar, que si bien en casi todas las escuelas indias se asienta con más o menos fidelidad esta idea del *Veda* como una fuente de sabiduría inmemorial, cabe destacar que puede considerarse que la ortodoxia en la India se define por el seguimiento a los textos sagrados de los *Vedas* como obra originaria, mientras que existen escuelas ajenas a esta ortodoxia y que por tanto no sigue estos textos, como es el caso del budismo, aunque también en éste existió una literatura oral que luego se fijó en la escritura y que dio lugar al canon, junto a una tendencia clara a considerar la sabiduría como una fuente originaria y verdadera cuya importancia descansa en la oportunidad vital de su experiencia y no tanto en los pormenores históricos de la misma. En el budismo estas ideas son llevadas al terreno del límite que compone toda especulación sobre detalles circunstanciales, resultando imposible concretar la verdadera realidad mediante conceptos o argumentaciones, esta asimilación de la especulación desde el despojo conlleva una forma particular de entender los textos y al propio mito. Así se dirá, que Buda proclamó que el relato de la doctrina tiene validez en tanto puede ser experimentado (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 52-54).

mundo es ilusorio” (O. C., II, 120), llegando de esta manera, a la “verdad sustancial” que le interesaba proponer por medio de la filosofía budista, y reafirmando el uso de la paradoja como instrumento efectivo a la hora de reconciliar los términos de mito e historia.

Para ejemplificar dicha propuesta, se acude a la difusión de la leyenda de Buda fuera de la India, y principalmente, en Occidente. Se refiere primero al monje chino del siglo V Fa-Hien³⁸⁸ y su recopilación de la parábola budista a través del viaje y de la contemplación de “cuatro imágenes” que el emperador de la India Asoka³⁸⁹ erigió en Kapilavastu, lugar de nacimiento de Siddhârta. Y por otra parte, para narrar las peripecias de la fábula budista en Europa, rescata el primer tomo de la obra de Marcelino Menéndez y Pelayo *Orígenes de la novela* de principios de siglo XX³⁹⁰, explicando la difusión occidental de la leyenda de Buda a través del texto medieval castellano titulado *Barlaam y Josafat*³⁹¹, obra

³⁸⁸ Fa-Hien (s. IV-V), fue un monje budista que recorrió la India con el objetivo de recopilar distintos textos del budismo, lo cual logró compilar en su *Fo guo ji* del año 414. Ver James Legge: *A record of Buddhistic Kingdoms: Being an account by the Chinese Monk Fa-Hien of his travels in India and Ceylon in search of the Buddhist Books of Discipline*, New York, Paragon, 1965.

³⁸⁹ Aśoka, soberano de la India del Norte, reinó desde el 272 al 236 a.C. y murió en el 231. Tras una batalla sangrienta, su salud mental peligraba y como método de cura eligió convertirse al budismo, el cual intentó difundir en su reino, promoviendo la rectitud, la no-violencia, el vegetarianismo y la compasión. Uno de los principales documentos históricos para el estudio de su figura y de la época, son los Edictos de Aśoka, grabados en piedras y columnas, en los cuales se establecen las enseñanzas budistas que quería para su reinado (Véase N. A. Nikam y R. McKeon: *The Edicts of Aśoka*, University of Chicago Press, 1959, J. Przyluski: *The Legend of Emperor Aśoka in Indian and Chinese texts*, Calcuta, Mukhopadhyay, 1967).

³⁹⁰ Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912) comenzó la elaboración de su obra *Orígenes de la novela* en 1905, en 1910 se publicó el tercer tomo, y ya póstumo, apareció el cuarto. En el primer volumen aparecen las referencias a *Barlaam y Josafat* que destaca Borges, donde se especifican las conexiones de esta obra con ficciones medievales españolas, un descubrimiento que había sido señalado por la crítica francesa a mediados del siglo XIX (María Jesús Lacarra: *Cuentos de la Edad Media*, Madrid, Castalia, 1989, p. 23). Se puede ver Menéndez y Pelayo: *Orígenes de la novela*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1923, disponible en parte en la versión digitalizada de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Valencia, 2008, [http://www.cervantesvirtual.com\[28/11/2009\]](http://www.cervantesvirtual.com[28/11/2009]).

³⁹¹ *Barlaam y Josafat*, Barcelona, Siruela, 1993.

Se trata de una versión cristianizada de la leyenda de Buda, que sufrió varias transformaciones a lo largo de la historia y que fue traducida en diversas lenguas, suerte que también corrieron otras obras orientales indias y persas (Ver T. H. Benfey: *Panschatantra*, Leipzig, 1859) que influenciaron los cuentos medievales “Calila e Dimna” y “Sendebâr”. En España se conocen varios manuscritos de *Barlaam y Josafat* desde el siglo XV, algunos de los que remontan a los siglos XIII y XIV, en los que se perciben los cambios introducidos por las traducciones llevadas a cabo en lengua griega, bizantina y árabe, hasta que finalmente fueron adaptadas a las lenguas romances (castellano, catalán y portugués). La obra cristianizada dio tema a numerosos cuentos, fábulas y relatos españoles, como por ejemplo, al *Libro de los estados* de 1332 del infante don Juan

que desde el siglo VII aparece vinculada al ámbito cristiano, dando lugar a la controversia señalada por Borges, en la que el contexto religioso occidental comienza a razonar la original historia de Buda en la que estaba basada *Barlaam* y *Josafat* como una copia fingida de la obra cristianizada, invirtiendo así los términos de la realidad, en provecho de asentar una parábola y una canonización religiosa (O. C., II, 119).



**42. *Barlaam y Josafat*.
Versión árabe del siglo XIII (Monasterio de Balamand, Siria).**

Manuel, que a modo de atenuada *exempla* narra con algunas variantes la legendaria historia del príncipe Josafat que ha de conocer el sufrimiento de la vida, lo que paradójicamente le lleva a la redención por medio de la doctrina cristiana que le enseña Barlaam. No cabe duda de que este binomio, príncipe-asceta, también inspiró las aventuras de *El conde Lucanor* y Patronio. La influencia continúa en la comedia sacra *Barlán y Josafá* de Lope de Vega de 1660, cuya inspiración puede apreciarse de manera algo más difusa en *La vida es sueño* de Calderón de la Barca (Enrique Gallud Jardiel: *La India en la literatura española*, Madrid, Alderabán, 1998, pp. 20- 30, María Jesús Lacarra: *Cuento y novela corta en España. 1. Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 108-110, Fernando Gómez Redondo: *Historia de la prosa medieval castellana*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 984, 1998, Kim Seon-Uk: *Intertextualidad entre la leyenda de Buda, Barlaam e Josafat*, y *La vida es sueño*, tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 2003, María Jesús Lacarra: *Cuentos de la Edad Media*, Madrid, Castalia, 1989, pp. 23-25). Estas relaciones con la Península Ibérica se extrapolan a otros países y autores, intuyendo reminiscencias en Shakespeare o H. C. Andersen, y de manera inequívoca, volcaron una vinculación en trama en los propios textos de Borges, en estos ensayos de los años cincuenta y en su obra de ficción, como se intuye en su prosa “El brujo postergado” publicado en *Historia Universal de la Infamia* de 1935 (O. C., I, 341-342), donde aprecia la derivación árabe del *Libro de Patronio*, o sus cuentos de los años setenta “Undr” y “El espejo y la máscara” en los que desarrollará la fábula del binomio del asceta y el rey.

Como se observa, este itinerario borgeano pretende sugerir la importancia del relato del mito frente a las imprecisiones de los textos escritos, derivados a distintos contextos y culturas, ya que lo importante aquí es que las enseñanzas que implica la leyenda de Buda habrían perdurado a través del tiempo en el imaginario de distintas culturas que la fueron incorporando como propia, demostrando la jerarquía del mito frente a los derroteros de los textos escritos, los datos biográficos, históricos o circunstanciales, y los errores de su representación. Y para avanzar aún más en esta premisa, “Formas de una leyenda” se adentra inmediatamente en los propios “errores circunstanciales” de la fábula budista, apoyándose en las bibliografías orientalistas que su autor manejaba.

Por una parte, se denuncia un factible error en la elaboración de las biografías de Buda, al destacarse la innegable ignorancia del príncipe Siddhârta, frente a su propio perfil anunciado bajo el icono de una impresionante divinidad que había sido predestinada a iluminarse en la tierra. Y por otro lado, en el inevitable aprendizaje del Buda se sugiere una excesiva coincidencia, ilógica, entre lo narrado y “los hábitos del azar” (O. C., II, 120), que provoca una cadena de aprendizajes demasiado precisos para ser correlativos. Para el primer engranaje, el autor argentino se detiene en dos orientalistas, Edmund Hardy, de quien ya había anotado sus lecturas y que le sirve ahora para “alabar el colorido de la leyenda” y A. Foucher³⁹², de quien parafrasea la sentencia: “admitida la ignorancia previa del Bodhisattva³⁹³, [...] la historia no carece de gradación dramática ni de valor filosófico” (O. C., II, 119).

Efectivamente, el autor de “Formas de una leyenda” habría buceado, a través de estos autores y de las lecturas de las traducciones del *Buddhacarita* y

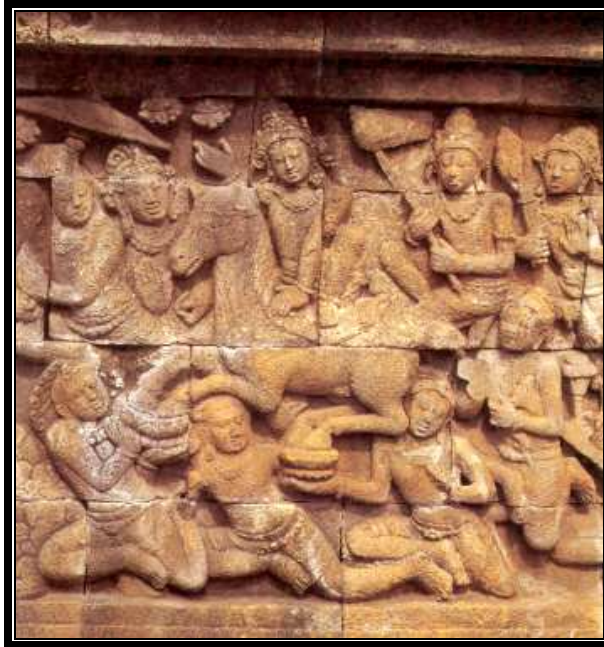
³⁹² Alfred Foucher (1865-1952) se hizo conocido en el mundo orientalista a través de sus estudios comparativos de la figura escultórica del Buda, viendo en su perfil conexiones con el mundo griego. Su estudio más notable fue *L'Art Greco-Bouddhique du Gandhara* en el que buscó influencias helénicas en las representaciones icónicas de Buda (Ananda Coomaraswamy: *The Origin of the Buddha Image*, Munshirm Manoharlal Pub Pvt Ltd, 2001, pp. 8-23).

³⁹³ Se puede definir como el ser dedicado a la consecución de la perfecta iluminación y de la compasión (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 37, *Diccionario de sabiduría... op. cit.* pp. 39, 40). Es un término que, como se verá, Borges diferenciará a la hora de explicar las dos grandes vertientes del budismo, el Pequeño y el Gran Vehículo, en su estudio de 1976.

del *Lalitavistara*, en las múltiples recreaciones de las vidas anteriores de Buda, sus renacimientos, su última reencarnación y su nacimiento como príncipe Gotama Siddhârta. Y en estos relatos habría encontrado ese leve “error accidental”, que parece algo irreconciliable, entre el Buda absolutamente consciente de su última reencarnación y su nacimiento, y el ingenuo príncipe que nada sabe del sufrimiento que conlleva la vida humana³⁹⁴, cuyo descubrimiento lo encamina al gran cambio de su existencia, convirtiéndolo en el prototipo del *bodhisattva* que ha de llegar a la iluminación y así a ser el Buda. Esta ambigüedad de la leyenda se ensambla con el otro error circunstancial en el que el autor argentino procura detenerse, esto es, el azar que parece omitirse en la parábola al narrar que en cuatro salidas consecutivas fuera de palacio, Siddhârta obtiene con precisión las experiencias de aprendizaje que lo llevan a modificar su existencia, donde “los encuentros que postula son eficaces, pero también son increíbles” (O. C. II, 120). Esta anomalía se muestra justificada a través de la crítica orientalista, primero, explicando bajo su lectura de Köppen, que las cuatro salidas constituyen acciones o “simulacros que las divinidades producen para instruir a Siddharta” (O. C., II, 120), teoría que concuerda en parte con el poema *Buddhacarita*, y con la opinión de Wieger³⁹⁵, en cuyo estudio se transcriben los textos que establecen que “las cuatro apariciones son cuatro metamorfosis de un dios” (O. C., II, 120).

³⁹⁴ Pues cabe recordar que concretamente en el *Lalitavistara* se cuenta que Gotama elige la época humana en la que renacería por última vez y que fue consciente de su propia muerte y de su nacimiento en el vientre de su madre (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 38), algo inaudito después para la figura de un monarca que no es consciente del sufrimiento que envuelve a la vida.

³⁹⁵ Léon Wieger (1856-1933), fue un importante sinólogo y orientalista de Estrasburgo que se especializó en la cultura china, tanto en el taoísmo como en el budismo. Su obra referida por Borges es *Bouddhisme chinois, Tome II: Les vies chinoise du Bouddha* (1913), Paris, Les Belles Lettres, 1951.



**40. Relieve de la estupa de Borobudur (Indonesia).
Siddhârta se marcha del palacio ayudado por una legión de
dioses.**

Por otra parte, “Formas de una leyenda” avanza en estas contradicciones de la fábula budista bajo las interpretaciones del *Lalitavistara*, a través del que se exhibe una especie de dicotomía y a su vez un reflejo especular entre lo que sucede en el mundo divino y lo que acontece en la tierra. Esta teoría se encuentra en algunas nociones del budismo Mahâyâna, escuela que remite al Buda histórico como reflejo de un Buda omnisciente, y según la cual éste se estaría reencarnando y reaparecería a lo largo del tiempo como un modo de perpetuar las enseñanzas³⁹⁶. Borges se inspiraría en esta concepción del Mahâyâna, y así establece un paralelismo entre el Siddhârta humano que llega a la iluminación y el Buda que está más allá de la humanidad y que permanece en

³⁹⁶ Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 152-153.

el cielo de la inmortalidad, lo que explica comentando: “el Buddha temporal es emanación o reflejo de un Buddha eterno” (O. C., II, 120).

En este punto de la reflexión de “Formas de una leyenda” se expresa una vez más la posible relación entre la figura de Jesús y el Buda, que había sido analizada y objetada en “La personalidad y el Buddha” de 1950, y que sirve ahora para alcanzar la especulación de que al igual que Jesús, Hijo de Dios, es una figura humanizada de éste, que a su muerte siente que su Padre, del que es segunda persona en la Trinidad, lo ha abandonado (“Dios mío, ¿por qué me has desamparado?”), tal vez el Buda, “análogamente, pudo espantarse de las formas que había creado su propia divinidad” (O. C., II, 120). Pero el escritor porteño da un paso más en su disquisición, tal como había ensayado en “La personalidad y el Buddha” y alcanza así “la verdad sustancial” de la leyenda budista, al proponer una ilustración reconciliadora del paralelismo establecido, rebatiendo su postura anterior: “para desatar el problema, no son indispensables tales sutilezas dogmáticas, basta recordar” que “un juego o un sueño es para el Mahâyâna la vida del Buddha sobre la tierra que es otro sueño”(O. C., II, 120), pensamiento que le facilita una profundidad definitiva en su idea de leyenda, a través de la teoría hinduista y budista acerca del mundo como artificio ilusorio.

Ya que el budismo, y principalmente la escuela Mahâyâna, al contemplar que la realidad es ilusoria, también afirma que lo es “el mundo y los prosélitos y el Nirvana y la rueda de transmigraciones y el Buddha [...] Todo es mera vacuidad, mero nombre” (O. C., II, 121), expresiones que se asumirán y que serán proyectadas en la negación del tiempo y de la historia, del sujeto, y de la propiedad del autor, conjugando las mismas teorías de “Nueva refutación del tiempo”, “La personalidad y el Buddha” y “Diálogos del rey y el asceta”, y reconfirmando los valores que las culturas indias infunden a sus propias literaturas mitológicas. Pues en el contexto del *Lalitavistara*, querrá expresarse en “Formas de una leyenda”, el tiempo del relato abunda en “excesos numéricos”, típico estilo de contabilizar, describir y anotar en los textos del Indostán, en los que “las vastas formas y los vastos guarismos”, los eones inconmensurables, no son más que “énfasis de la Nada” (O. C., II, 121). Esta refutación del tiempo,

“cronología incierta” de las culturas indias, presenta un mecanismo de la historia como una agrietada muestra de irrealidad que ha ido forjando “a las generaciones y al universo”, y en la que el ser humano queda relegado a una simple “fantasmagoría” repetida en el juego universal de la creación (O. C., II, 121). Con estas argumentaciones, Borges desprovee de sentido a las negligencias y contradicciones de la leyenda de Buda frente a la verdad sustancial de su filosofía, la ignorancia del príncipe Siddhârta y su aprendizaje “por azar”, ya que:

Siddharta elige su nación y sus padres. Siddharta labra cuatro formas que lo colmarán de estupor, Siddhartha ordena que otra forma declare el sentido de las primeras; todo ello es razonable, si lo pensamos un sueño de Siddharta. Mejor aún si lo pensamos un sueño en el que figura Siddharta y que nadie sueña (O. C., II, 121).

En este marco, los textos de la leyenda de Buda no son más que una representación ilusoria, argumento que traslada su teoría al transmisor del relato del mito, abandonándolo a la periferia de albergar un mero intérprete de una sabiduría originaria. Tras este argumento, se halla la mentada reflexión acerca de la personalidad, ya propuesta en los ensayos anteriores, y definida por la supresión absoluta de lo subjetivo, esto es, que los textos de la leyenda de Buda y sus trasmisores recalcan la idea de que la naturaleza humana es ilusoria y de que por tanto todos los seres son uno sólo, confluencia en la que el relato mitológico sólo es válido si es experimentado, punto de unión entre transmisor y receptor de la leyenda, y con ella, de la posibilidad de cualquier ser humano de albergar en sí mismo un *bodhisattva* y alcanzar la iluminación³⁹⁷. También esta paradoja, le permite al autor argentino transitar directamente el mito budista

³⁹⁷ El conocimiento del mito fue transmitido desde la literatura védica por hombres que habían adquirido cierta sabiduría mediante una revelación, y que son los autores físicos o terrenales de los textos. Ellos gozaban de una gran libertad creativa y transgresora, añadiendo a las obras mitológicas, continuamente revisadas, su propia experiencia, y valorándose por eso la imaginación, la alegoría y la simbología que se aporten en aras de profundizar en la integración de una totalidad con más probabilidades de ser conocida desde una experiencia sobrenatural y estética que desde lo especulativo y realista (Véase Ana Agud: “El mito en la India” *loc. cit.* p. 30). De estas interpretaciones se proporcionará la paradójica teoría india del lenguaje definida, generalmente, por la imposibilidad del argumento lingüístico para definir la totalidad, especulación que, como se ha dicho, pasó al budismo y que en la escuela del budismo Mahâyâna, y especialmente en el mítico silencio del Buda, ante determinadas preguntas que se consideran “cargadas de conceptos falsos”, se apela una y otra vez a la idea de cualquier sabiduría sólo es verdadera si es experimentada, renegando así de instrumentos excesivamente intelectuales (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 52-54).

dando explicaciones propias y originales a una idea ya previamente sabida, y a su vez, facilitada por autores orientalistas, lo cual termina insistiendo en la propia naturaleza irreal de los comentarios eruditos, y en definitiva, de toda la especie humana. De esta manera, el narrador y el relato se unen en un juego de irrealidades, donde “la naturaleza humana se convierte en un símbolo del mundo y viceversa”³⁹⁸, ya que no existe diferenciación entre los sujetos que perciben y los objetos percibidos, pues ambos son ilusorios, porque “todo es mera vacuidad, mero nombre, y también el libro que lo declara y el hombre que lo lee” (O. C., II, 121), sentencia que encuentra su inspiración en la filosofía budista del Mahâyâna y en los tratados llamados *Ápice de la sabiduría*³⁹⁹. Nociones que cierta bibliografía orientalista ilustra al exponer que “los Budas del cuerpo de Transformación y de Deleite, las tierras puras y los Grandes Seres, no son verdaderamente reales, ¡no más que el libro que está usted leyendo o los ojos con los que lo lee!”⁴⁰⁰. En conclusión, Borges se auto-despoja de certidumbres, y elabora una transmisión de la leyenda de Buda a través de otros orientalistas (“tan falibles como el compilador que arriesga esta nota”), cuya versión de la alegoría budista termina por transmitir una historia “legendaria, hecha de verdad sustancia y de errores accidentales” (O. C., II, 121), una interpretación en la que lo importante recae con justa lógica en la experiencia del Buda, sus enseñanzas y la filosofía que promueve.

³⁹⁸ Ana Agud: “El mito en...” *loc. cit.* p. 30.

³⁹⁹ Concretamente, la cita de Borges presenta una correspondencia clara con el *Astasāhasrikā Prajñā-pāramitā Sūtra* (“*Gran Sutra de la Sabiduría ida de la Ribera*”, “*Sutra de la Perfección del Conocimiento*”), texto que fue traducido por E. Conze a partir de 1951: *The Perfection of Wisdom in Eight Thousands Lines, and Its Verse Summary*, Bolinas, Four Seasons Foundation, 1973. De estas obras resulta ilustrativa la lectura realizada por Vicente Fatone (“Definición de la mística” en *Insula* (1943) 3, pp. 192-194, disponible en www.ensayistas.org/antologia/XXA/fatone/fatone4.htm [28/11/2009]), autor que, como se ha visto, Borges también transitaba y del que como demostrará *Qué es el budismo* de 1976, junto a Conze, extrajo el siguiente comentario: “En uno de los tratados que se titulan *Ápice de la Sabiduría*, se lee que todo, para el sabio, es mera vacuidad, mero nombre; también es mera vacuidad y mero nombre el *Ápice de la Sabiduría*” (J. L. Borges: *Qué es...* *op. cit.* p. 101), lo que parece ser inspiración clara de la idea de este ensayo de 1952.

⁴⁰⁰ Peter Harvey: *El budismo...* *op. cit.* p. 155.

**II. ENTRE LA ERUDICIÓN Y LA FANTASÍA. GÉNESIS E
INTERPRETACIÓN DE *QUÉ ES EL BUDISMO* DE 1976**

II. 1. Estudio preliminar

La Editorial Columba de Buenos Aires, en su Colección Esquemas, lanzó al público porteño en 1976 el libro *Qué es el budismo*, número 118 de la serie, cuya autoría se presentaba compartida por Jorge Luis Borges y su amiga Alicia Jurado⁴⁰¹. Este ensayo se recopiló, tres años después, sin variantes, en las *Obras Completas* del autor, acuñado como una Obra de Colaboración⁴⁰², siendo éstas ediciones, las únicas que pudo ver publicadas en castellano durante su vida⁴⁰³. Si bien se trata de un texto poco estudiado por la crítica, la constante atracción que ejercen las curiosidades literarias de Borges y una considerable masa de interesados en las religiones orientales, han contribuido a las sucesivas publicaciones del ensayo en la editorial Emecé desde 1991⁴⁰⁴.

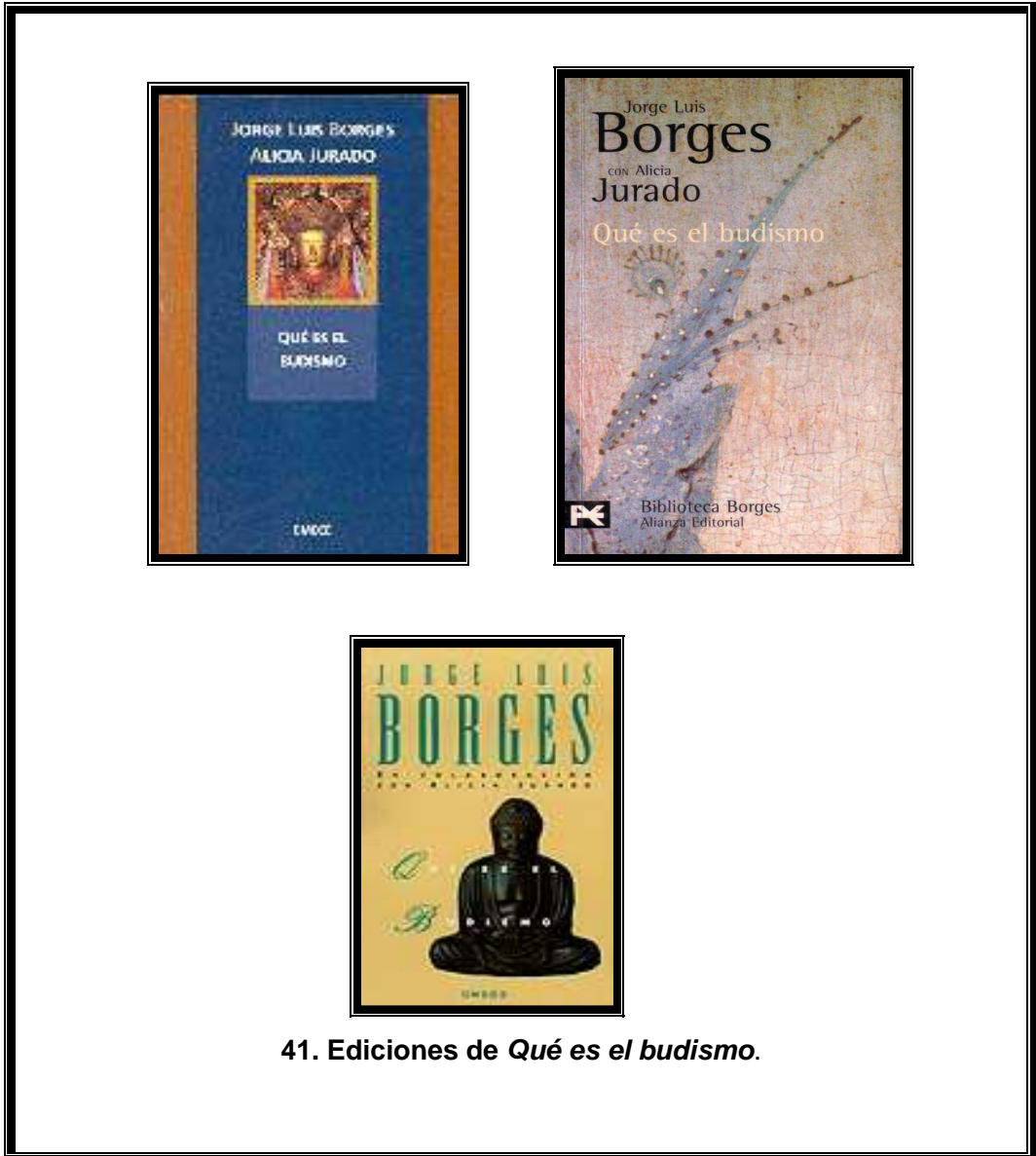
⁴⁰¹ Jorge Luis Borges y Alicia Jurado: *Qué es el budismo*, Buenos Aires, Columba, Col. Esquemas, núm. 118, 1976. Durante muchos años, esta editorial publicó un gran número de ensayos de divulgación que intentaban responder a la pregunta “Qué es” en distintos campos, con la elaboración de discusiones o resúmenes sencillos. Sin embargo hoy esta editorial es reconocida por la labor de difusión y publicación que llevó a cabo, sobre todo, en el género de cómic e historieta en Argentina. En este capítulo se citará el texto de la edición: Jorge Luis Borges y Alicia Jurado: *Qué es el budismo*, Buenos Aires, Emecé, 1998, utilizando la abreviatura Qb. y la página correspondiente.

⁴⁰² Jorge Luis Borges y Alicia Jurado: “Qué es el budismo” en *Obras Completas en Colaboración*, Buenos Aires, Emecé, 1979.

⁴⁰³ Se sabe que la obra fue vertida por esos años al japonés y al inglés (J. L. Borges: *What is Buddhism?*, Berkeley, Shambala Publications Inc., 1983), tal como ha señalado el propio autor en numerosas ocasiones (Osvaldo Ferrari: *En diálogo II... op cit.* p. 44). En estas conversaciones acerca de su disertación, el autor se muestra humildemente orgulloso, intimidado, y a su vez sorprendido, por los alcances de su breve ensayo orientalista, puesto que finalmente, éste se hizo más conocido de lo que esperaba y fue una de las excusas de su viaje a Japón en 1979: “Nuestro viaje se había organizado un poco alrededor de ese mísero librejo de Alicia Jurado y mío que había sido vertido al japonés; sin duda, quienes lo tradujeron sabían mucho más que nosotros sobre el tema” (Guillermo Casió: *Borges en Japón... op. cit.* p. 145).

Cabe destacar que, curiosamente, en los últimos años se ha descubierto una traducción del libro a un antiguo dialecto del coreano, tal como sostiene el profesor Cho Minhgun en una entrevista pendiente de editar realizada en Seúl en el año 2009 por Rafael Pontes Velasco.

⁴⁰⁴ Jorge Luis Borges: *Qué es el Budismo*, Barcelona y Buenos Aires, Emecé, 1991, 1993, 1995, 1998. Otras ediciones: Jorge Luis Borges: *Qué es el Budismo*, Madrid, Alianza, desde el año 2000, y Jorge Luis Borges: *Qué es el Budismo*, Barcelona, Salamandra-Emecé, desde 1991.



41. Ediciones de *Qué es el budismo*.

La escritora Alicia Jurado, amiga del autor y colaboradora de *Qué es el budismo*, posee un importante material manuscrito de la obra, totalmente desconocido hasta el momento, y que sin lugar a dudas aporta un apoyo incuestionable en la reconstrucción del proceso de producción y la creación de sentido que se entrevera en el ensayo borgeano⁴⁰⁵. En efecto, esta pieza

⁴⁰⁵ Los comentarios a las variantes de este manuscrito se anotarán con la abreviatura *ms.* y, cuando sea necesario, se hará mención de las páginas. Una copia del manuscrito, en su totalidad, ha sido cedido para el estudio de este ensayo crítico, sin embargo, la importancia del documento obliga a un extremo cuidado en su reproducción,

representa una herramienta clave del orientalismo del escritor bonaerense, un viaje de investigación y erudición que merece ser analizado y ensamblado al compendio del libro editado por primera vez en 1976⁴⁰⁶, con el objetivo de mostrar una vinculación creativa y personal entre las culturas orientales y su obra de ficción.

Este significativo documento “pre-textual”⁴⁰⁷ se compone de un cuaderno escolar marca “Avon”⁴⁰⁸, de espiral metálica y papel liso de cuadriculado pequeño, tipo que puede reconocerse en otros manuscritos de Borges⁴⁰⁹, y que en este caso consta de veintiocho carillas de hojas de aproximadamente 17 por 21 cm., de las cuales sólo se enumeran veinticuatro, y que aparecen escritas en una pequeñísima, casi diminuta, letra cuidada⁴¹⁰. Estos

hasta ahora inédita. Por este motivo, se ha optado por una transcripción cuidadosa y una reproducción sólo de aquellos fragmentos indispensables para el análisis. Sí se incluye la página de la copia manuscrita que Alicia Jurado rubricó en el año 2001 para este trabajo.

⁴⁰⁶ En este marco, y para llevar a cabo el análisis, se seguirá la línea de investigación establecida por la crítica genética, en concreto, resultan valiosos los trabajos de Élica Lois en la aplicación de estas teorías y métodos a la literatura hispanoamericana (Élica Lois: *Génesis de escritura y estudios culturales. Introducción a la crítica genética*, Buenos Aires, Edicial, 2001; “Establecimiento del texto y notas” y “Estudio filológico preliminar” en *Don Segundo Sombra* de Ricardo Güiraldes, París-Madrid, Colección Archivos, 1996), así como los estudios de Ana María Barrenechea (*Cuaderno de Bitácora de Rayuela*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983) y en general los trabajos de la Colección Archivos editada por la *Association Archives de la Literature latino-américaine, des Caraïbes et africaine du Xxe. siècle* y financiada por la UNESCO.

⁴⁰⁷ Se toma la definición del término utilizado por la crítica genética que define el “pre-texto”, “antetexto” o “prototexto” como el material redaccional “encaminado a textualizar”, el embrión textual, las copias, las pruebas de imprenta, en definitiva, los “testigos” escritos del proyecto de una obra y organizados en función de una cronología de etapas sucesivas (Jean Bellemin-Nöel: *Le texte et l'avant-texte. Les brouillons d'un poème de Milosz*, Paris, Larousse, 1972 y Élica Lois: *Génesis de escritura y... op. cit.* pp. 2 y 29-34).

⁴⁰⁸ Esta casa de insumos de oficina y materiales escolares es famosa en Argentina por formar parte de la Industria Nacional desde los albores del siglo XX. La casa se caracterizó por la creación de cuadernos rayados o cuadriculados de uso estudiantil, anillados en metálico y con tapas de cartón blando en cuyo interior se imprimían significativos textos dedicados a la patria, poemas o consejos para los niños y niñas en edad escolar. La marca de esta casa se puede apreciar en la primera y última hoja del manuscrito, en la que se observa la impresión de agua “AVON”, sobresaliendo en una especie de logotipo que incluye una corona, dos líneas horizontales que dividen la marca propiamente dicha de los dibujos, y unas hojas de acanto.

⁴⁰⁹ Se puede ver la reproducción del manuscrito del ensayo borgeano “La doctrina de los ciclos”, perteneciente a la Colección Francisco Gil, Monte Grande, Provincia de Buenos Aires, que analiza Élica Lois: *Génesis de escritura y... op. cit.* p. 283. Borges solía escribir en este tipo de cuadernos y similares de otras marcas, como “Independencia Argentina” o “Lanceros Argentinos” (Miguel de Torre Borges: “Jorge Luis Borges (1899-1986)” en *Variaciones Borges* (2004), 18).

⁴¹⁰ Su sobrino ha definido esta letra, graciosamente, como “patas de mosca” (Miguel de Torre Borges: *Apuntes de familia*, Buenos Aires, Editor Alberto casares, 2004, p. 78 y “Jorge Luis Borges (1899-1986)” en *Variaciones Borges* (2004) 18 p. 289).

apuntes manuscritos, no constituirían desde un primer momento un embrión consciente de la obra que el autor publicaría en 1976; pues, aunque es evidente que la génesis de *Qué es el budismo* arranca en estos originales, conviene indicar que la producción de los mismos se encaminó hacia la preparación de la serie de conferencias dictadas en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires en 1950, lo que aporta a estos “pre-textos” un objetivo que fue cambiando con el tiempo. Dicho de otro modo, en este cuaderno se presiente un grato e interesante ejercicio de plasticidad, que Borges habría aprovechado otorgando a sus materiales, en principio destinados a la comunicación oral, la apariencia posterior de un ensayo publicado en formato libro.

Si bien en ningún momento de este revelador escrito se aporta una datación de las reflexiones allí expuestas, se puede establecer el inicio de los bosquejos hacia finales de los años cuarenta y principios de la década del cincuenta. Ya que, en ese tiempo, como se ha visto, el autor comenzaba su trabajo de orador, otorgando a la materia del budismo una especial relevancia que lo llevó a trabajar arduamente en el asentamiento de ideas filosóficas que desmenuzaría en las primeras cuatro hojas del cuaderno. Estos ensayos preliminares constituyen las dos conferencias iniciales acerca de budismo que pronunció en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, y que propiciaron, dado el interés que demostró el auditorio, un alargamiento de las disertaciones durante ocho sesiones continuadas⁴¹¹, eso explica que esas primeras cuatro hojas tengan una notable presencia y aparezcan antes del esquema general que el autor propone para las clases posteriores en el manuscrito, guión y material prerredaccional, que marcaría la orientación de la

Por otra parte, el propio autor parece remitir a esta personal caligrafía en su cuento “Pierd Menard, autor del Quijote”, en el que observa, en un tono que parece autobiográfico: “Recuerdo sus cuadernos cuadriculados, sus negros tachones, sus peculiares símbolos tipográficos y sus letras de insecto” (O. C., I, 450).

⁴¹¹ Según los registros del Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires [“Cursos y conferencias” en *Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores* (abril-mayo de 1950) N. 217-218, p. 56] las conferencias sobre budismo de Borges se convirtieron en un curso de ocho clases, dictado entre el 8 de marzo y el 15 de mayo de 1950, al que asistieron un promedio de ciento noventa y un alumnos [“Cursos y conferencias” en *Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores* (octubre-diciembre de 1950) N. 223-225, p. 556]. El autor se refirió a este curso, como se ha señalado, en sus entrevistas de 1984 (Osvaldo Ferrari: *En diálogo. I... op. cit.* pp. 33 y 34).

obra que publicaría en 1976. A respecto de la justificación de esta génesis, Alicia Jurado expone en la nota preliminar al texto que publicaría Columba:

Qb. 7.

Pertenece a Borges el plan general de la obra, basada en gran parte en las notas para las conferencias sobre budismo que pronunció en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires.

Como hace intuir la autora en esta advertencia de 1976, se aprecia que estas conferencias sirvieron de flagrante inspiración a la hora de asentar un camino de conocimientos que había sido enérgicamente conformado desde la infancia y que se vio reforzado en los años de su trabajo como articulista y orador, con la particularidad de que a medida que los cincuenta avanzaban hacia los sesenta, el autor bonaerense se veía afectado por los achaques de una ceguera cada vez más acusada⁴¹², hecho que revela que tanto la revisión de nuevas bibliografías orientalistas, así como la redacción del corpus que iría a imprenta en los años setenta, precisaran de la colaboración de Alicia Jurado⁴¹³.

⁴¹² Hacia 1954 el autor había perdido la visión de un ojo casi por completo, y según contó Bioy Casares a Edwin Williamson en una entrevista, tras una caída en la playa, advirtió que había perdido la visión en el otro ojo. Después de una operación por desprendimiento de retina, en 1955, queda ciego, y aunque podía moverse por sí mismo, pues distinguía el borde tosco y el color amarillo-anaranjado de las cosas, ya no podría volver a leer ni escribir sin ayuda (Edwin Williamson: *Borges... op cit.* 361).

⁴¹³ Y un recorrido por la biblioteca de la escritora argentina demuestra que el trabajo que realizó junto a Borges fue algo más que esa declarada tarea “de investigar y seleccionar material en textos más recientes, de aportar algunos datos y sugerir modificaciones menores”(Qb. 7), confesión que, humildemente, proclamó en su nota preliminar a la obra de 1976. Pues la contribución de la amiga de Borges al proyecto ha dejado huella en su completa colección de casi unos cinco mil títulos, ordenadamente dispuestos por temáticas, y donde se evidencia su extensa formación en las Ciencias Naturales, su gusto y desempeño literario, y su interés por las culturas orientales, aspecto del que posee una amplia selección de libros, sobre todo, acerca de budismo. Esta biblioteca se puede revisar, con permiso de la autora, en su residencia de la Calle Santa Fe en la ciudad de Buenos Aires, una elegante y espaciosa casa que con anterioridad había pertenecido a Bioy Casares y Silvina Ocampo, quienes se la vendieron a Alicia Jurado.



42. Borges con Alicia Jurado en 1983.



43. Alicia Jurado en su biblioteca de su residencia de Buenos Aires.

Sin embargo, cabe señalar, que la serie de clases magistrales fue escrita en un tono riguroso que posee la trascendencia y la apariencia de un texto con ambiciones más relevantes que las de la disertación. No extraña, por tanto, que Borges pudiera ver en estos borradores un discurso más extenso, bien delineado, y a su vez, flexible y apto para ser publicado como libro. A la incógnita de esta meticulosa exactitud que se extiende a lo largo del manuscrito, no sólo cabe el supuesto de un proyecto de creación capaz de albergar el futuro de un ensayo ambicioso, sino la anécdota, algo más pintoresca y curiosa, que relaciona al escritor con su tarea de orador. Pues ya pasadas varias décadas, confiesa, como se ha señalado, que durante esos años sufría de tal pánico escénico que decidió transcribir meticulosamente cada una de las palabras que habría de dirigir a su auditorio de 1950, evitando así el terror que le provocaba la idea de poder quedarse en blanco⁴¹⁴.

El contraste de intenciones, entre la producción de una serie de conferencias magistrales y el proceso de preparación de un libro, constituye el argumento esencial que explicita las variantes del manuscrito que el autor regaló a Alicia Jurado y la conformación gradual de *Qué es el budismo*, diferencias que se aprecian en los elementos “peritextuales”⁴¹⁵ que socorren la comprensión de este universo borgeano. En primer lugar, se aprecia que tanto el título general como la disposición de la obra generan una significativa acumulación de cambios, calculados en el proceso de reescritura y dictado y, en cada caso, adaptados a esa diferencia fundamental que distingue, la exposición oral, de la publicación de un escrito. En ese conjunto de marcas de una redacción consciente, se puede

⁴¹⁴ J. L. Borges: *Autobiografía...* op. cit. pp. 112-114, J. L. Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo. I...* op. cit. p. 33, y Edwin Williamson: *Borges. Una...* op. cit. 331.

⁴¹⁵ Siguiendo a Gérard Genette, Élica Lois sitúa el “paratexto” en “todo lo que precede, abre, acompaña y sigue a un texto”. Se trata de aquellas manifestaciones del autor que se enclavan en varios contextos y que se refieren al texto examinado. Se distingue entre “peritexto”, todos los indicios que forman parte del libro como objeto físico (títulos, orden, epígrafes, notas, prólogo), y el “epitexto”, aquellas señas del autor, el editor, los lectores que lo trataron y la crítica acerca de la obra cuya génesis se analiza (correspondencia, testimonios) (Élica Lois: *Génesis de escritura y...* op. cit. pp. 154-155 y Gérard Genette: *Seuils*, Paris, Seuil, 1987).

entrever el título elegido para el esquema de las ocho clases, “Introducción al budismo” (ms. 9), designación con la que no sólo se palpa la humilde, casi asustadiza, intención del autor, dada la particularidad del tema y las exigencias de la declamación, sino el ofrecimiento de un texto que no pretendía ser más que una breve aproximación a un campo que había respetado y admirado durante años, típica muestra de ese emblemático pudor que surca las tácticas de la delicada literatura borgeana.

Pero la reescritura de este encabezamiento suma nuevas programaciones al proceso redaccional, ya que, al final del manuscrito, regresa sobre el título general e incluye una variante: el corpus de las conferencias se denomina “Introducción al estudio del budismo” (ms. 27). Con esta afinación, ubica su papel de mentor en el estudio de una materia, ofrece un camino erudito para el que propone la independencia de la exploración, y entrega a sus alumnos una fórmula argentina con la que aprender a investigar acerca del budismo, despojándose, a su vez, de la idea de una posible adscripción a la fe budista desde un punto de vista practicante. Sin duda, este detalle ejemplifica las altas cualidades que poseía para la enseñanza, una actividad que a partir de estas conferencias desarrolló con dedicación en la Universidad de Buenos Aires, y también ratifica un gesto de investigador orientalista: la distancia que quiso imponer entre su interés como erudito y sus creencias religiosas, una postura que habría heredado de los estudiosos europeos, agregada a esa innovación implícita del escritor sudamericano capaz de navegar con naturalidad por imaginarios externos. Además, todo parece indicar, que la astuta mente borgeana anticipa con este giro de título una probable intención de publicación ensayística, pues el nuevo rótulo, la ubicación en la que se inserta dentro del cuaderno manuscrito y la reescritura del esquema que lo acompaña, concretan los términos desgajados en las disertaciones de 1950, formulando un corpus cuyo contenido objetivo y erudito aparece más logrado.

Con posterioridad, el título de la obra de 1976 descubre otra variante, el encabezamiento pasa a ser *Qué es el budismo*, enunciado que connota una mayor ambición ensayística otorgada por su prestigio literario, un manejo de

conocimientos más sustentado que en los años cincuenta, y sobre todo, las voluntades y estrategias de una editorial en la que vio la oportunidad de publicar sus reflexiones⁴¹⁶. Con este nuevo horizonte, el texto buscará una estructura organizada, que cambiará notablemente los títulos y la exposición del resto de los epígrafes de la obra. En efecto, una vez establecidos los lemas generales y en cuanto al plan de la redacción se refiere, los bosquejos que aparecen en el manuscrito presentan una génesis algo incompleta del texto de 1976, en el que se afina consecutivamente un índice perfeccionado, no siempre por su precisión erudita, sino por cumplir con los objetivos que habría planteado para su texto: el acercamiento divertido y original a una cultura lejana para las mentes argentinas.

Un planteamiento de la estructura de los materiales “pre-textuales” y del libro, arroja este proceso de diagramación y perfeccionamiento en tres esquemas: el primero, al inicio del planteamiento de las ocho clases (*ms.* 9), el segundo, tras culminar las exposiciones y ya con cierta ambición de crear un corpus más largo (*ms.* 27), y un tercero, que abarca la distribución e índice de *Qué es el budismo* (*Qb.*155). Con esta observación, puede apuntarse que la génesis de las conferencias implica un croquis organizado que irá articulando las exposiciones, y al que finalmente se vuelve imponiendo una evaluación explícita. En otras palabras, a caballo entre el primer boceto y la estructura del índice de la obra de 1976, se incorpora una reescritura esquemática ubicada al final del cuaderno, probablemente de 1952-1953 de acuerdo a las bibliografías expresadas —algunas publicadas en fecha posterior al año en que tuvieron lugar las conferencias (1950) — la cual reorganiza ciertas cuestiones filosóficas que en el primer diseño todavía se presentan dubitativamente:

ms. 9

1. El Buddha legendario.
2. El Buddha histórico.
3. El Sankhyam y el Vedanta.

⁴¹⁶ Recuérdese que la editorial Columba proponía a sus autores una aproximación divulgativa que respondiera de forma amena a la pregunta “Qué es”, bajo cierta inspiración francesa. Algunos autores cercanos a Borges colaboraron en estos títulos, sirva de ejemplo, el trabajo de Guillermo de Torre: *Qué es el superrealismo*, Buenos Aires, Columba, 1955. Parece claro, que a Borges le interesó la propuesta y entendió que su texto podía ser publicado bajo la modalidad que imponía la Editorial Columba, puesto que ya el autor tenía la suficiente fama y capacidad de difusión para elegir a los editores de su obra.

4. La rueda de la Ley.
5. Los ciclos del Samsara.
6. El problema del Nirvana.
7. El Gran Vehículo.
8. El libro de los muertos⁴¹⁷.

ms. 27

1. El Buddha legendario.
2. El Buddha histórico.
3. El Sankhyam y el Vedanta.
4. La rueda de la Ley. Las cuatro verdades sagradas.
5. Los ciclos de la Transmigración, el Samsara.
6. El problema del Nirvana. Cronología del Nirvana.
7. El Gran Vehículo.
8. El libro de los muertos⁴¹⁸.

Hasta que en la revisión para la publicación de 1976, se despliega, un fornido cúmulo de variantes:

- Qb.*
- I. El Buddha legendario
 - II. El Buddha histórico
 - III. Antecedentes del budismo
 - El Sankhyam
 - El Vedanta
 - IV. Cosmología budista
 - V. La transmigración
 - VI. Doctrinas budistas
 - La Rueda de la Ley
 - El problema del Nirvana
 - VII. El Gran Vehículo
 - VIII. El lamaísmo
 - IX. El budismo en la China
 - X. El budismo tántrico

⁴¹⁷ Cada uno de los epígrafes muestra un desarrollo breve de ideas separadas por guiones largos, que revelan cuáles fueron los intereses originales del autor. Los temas expuestos fueron cambiando, y la narración no siempre toma en cuenta este esquema de ideas como guía real. Por tanto, se percibe un ejercicio de afinación de conocimientos, más que un consciente esquema de trabajo, unas veces, porque las nociones fueron incorporadas a otros ensayos de la época, y otras, porque simplemente se desestimaron:

ms. 9.

1. El Buddha legendario.— Importancia del mito según Paul Deuseen.— El sueño de Maya.— El anciano, el leproso, el muerto y el monje.— La novela cristiana de Barlaam y Josafat.— La batalla ilusoria.— La noche sagrada del budismo.

⁴¹⁸ A diferencia del bosquejo anterior, en este esquema no se aprecia un desarrollo de ideas, sino que se ofrece un guión preciso, y en ese sentido, más uniforme en cuanto a conocimientos, al que se atribuye una correspondencia bibliográfica.

- XI. El budismo Zen
- XII. El budismo y la ética

De un examen general, puede sustraerse que, siguiendo el orden preliminar del original, en 1976 se aglutinan la serie de bloques temáticos que ya componían las conferencias de 1950. Y en un nivel más detallado, por apartados, se delata una insistente introducción de modificaciones que ansían concretar los conocimientos y alargar las investigaciones. Por extenso se analizan la figura de Buda (histórica y legendaria), las coincidencias de la filosofía budista e hinduista (Vedānta y Sāmkhya), los conceptos básicos de la doctrina (trasmigración, cosmología, Rueda de la ley, Nirvāṇa, ética), y las principales escuelas que derivaron de las enseñanzas budistas originarias (Mahāyāna, lamaísmo, tantrismo, zen). De manera que estos grandes grupos van adquiriendo las particularidades de apartados compactos, énfasis compendiados y reiteraciones intencionadas, que generan distintos procedimientos de evacuación o aceptación.

A este respecto, cabe señalar que, antes de la diagramación de las clases, las dos conferencias antepuestas al guión “pre-textual”, en las ocho primeras carillas del cuaderno manuscrito, proponen una variante interesante. El autor se había planteado analizar la figura del Buda desde una perspectiva que proyectaba concentrar dos aspectos que venía haciendo confluír en sus escritos desde los años veinte: el mito y la historia. Según se ha comprobado, este fue un punto fundamental en la creación de su proyecto literario, y justamente el orientalismo le aportó un instrumento creativo y una potente inspiración a la hora de cifrar la compostura filosófica y estética de sus textos. No extraña, por tanto, que al elegir un modo de imbuir a su auditorio en el tema del budismo haya comenzado por estas aproximaciones, que por otra parte, no son más que una representación de las excelencias de la paradoja oriental.

Con ese ímpetu, se observa que, en su primera conferencia, habría pensado exhibir ambos aspectos, al Buda histórico y al alegórico, como un todo oximorónico. Puede apreciarse así, a través del manuscrito, esa intención apresurada de aglutinar los dos rasgos en el título de la exposición, hasta que

una tachadura borra la segunda parte del enunciado del epígrafe y lo que fue una sola disertación se convierte en dos:

ms. 1.

El Buddha legendario y el Buddha histórico

Y es que a medida que diagramaba la lección, habría advertido que poseía material para más de una charla, hasta que la enmienda se toma por buena tanto en los esquemas del cuaderno como en el libro de 1976. Esto es, que divide en dos capítulos la exposición acerca de la simbólica figura del Buda, lo que le permite ir demostrando lentamente los avances en el planteamiento de una teoría. Pues, aunque el núcleo formal de ambos síntomas de la figura más emblemática del budismo, el mitológico y el histórico, recalque el mismo supuesto – la vieja concepción india del mito como un relato cuya naturaleza o esencia es la verdad –, la redacción demanda una distribución de los dos contenidos, en tanto que así logra dar un respiro al lector en la asimilación de datos y opiniones. Y la evacuación de este énfasis dio sus frutos, aunque de manera algo desorganizada, ya que logra evidenciar la conjunción de los elementos, asuntos que estudiados por separado, acarrearán finalmente la misma conclusión. Dicho de otro modo, la paradoja de la realidad histórica y la leyenda de Buda se ve plasmada en cada uno de los dos epígrafes, proporcionando a los dispositivos estructurales de esta obra ensayística una distribución más homogénea.

Por otra parte, en los esquemas del manuscrito se insufla una alteración de las nociones principales de la filosofía budista, mecanismo que puede descubrirse en dos rótulos cardinales de la obra y que se asienta con determinación en el libro de 1976. Por un lado, conviene detenerse en el apartado que rubrica en 1950 como “El Sankhyam y el Vedanta” y por otro, en el abordaje de la doctrina budista propiamente dicha. Es común entre cierta bibliografía orientalista que al analizar las primeras manifestaciones del budismo se recurra a la cultura hindú como un modo de buscar referencias y conjeturas al asiento de algunas de sus ideas⁴¹⁹, que sólo se explican en un contacto directo con

⁴¹⁹ Sirva de ejemplo el estupendo recorrido que hace a este respecto el indólogo Max Müller: *The Six Systems of Indian Philosophy*, Londres, Logman, G. and Co., 1916, pp. 23-32, 85-92 y 103-104, tan admirado y seguido por Borges.

pensamientos presentes en las *Upaniṣad* (Vedānta), el Sāmkhya⁴²⁰ o la Bhagavad Gītā, noción que Gavin Flood explicita al suponer que “más que un sistema que toma en préstamo conceptos de otro, es probable que se trate de desarrollos surgidos a partir de un legado común”, que explicaría la presencia de especulaciones de tipo Sāmkhya en los textos del budismo⁴²¹. De una opinión parecida es Peter Harvey quien concluye que de las *Upaniṣad* “se sabe sin ninguna duda que sólo dos son pre-budistas”⁴²², textos y pensamientos que fueron debatidos por filósofos errantes y ascetas, los samanas, que paradójicamente rechazaron los *Vedas* como saber originario, y que dieron lugar, entre otras escuelas, a las primeras manifestaciones de la doctrina budista, o lo que es lo mismo, “en sus orígenes el budismo fue un movimiento samana”⁴²³.

Estas consideraciones justifican el hecho de que Borges haya dedicado en sus conferencias de 1950 y en su libro de 1976, un espacio notable al estudio de dos de los sistemas filosóficos más importantes del hinduismo⁴²⁴: el Sāmkhya y el Vedānta. La variante es evidente, pues mientras que en los dos esquemas del cuaderno estos aspectos titulan el epígrafe segundo de los coloquios, en *Qué es el budismo* se aboga arriesgadamente, dada la imposibilidad de afirmar la estirpe del budismo en el hinduismo, por la rúbrica “Antecedentes del budismo”, explicando ordenadamente el Sāmkhya y el Vedānta en distintos apartados dentro del capítulo.

⁴²⁰ Se trata del pensamiento sistemático más antiguo de la tradición hindú. Su doctrina establece, en líneas muy generales, el surgimiento del mundo por la unión de la naturaleza o materia primordial (Prākṛiti) y la Conciencia o Espíritu (Pūruṣa). De manera que la Conciencia se proyecta diferenciándose en tantas almas como seres vivientes existen (Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 251-254 y G. Larson y R. S. Bhattacharya: “Sāmkhya: A dualist tradition in Indian Philosophy” en *Encyclopaedia of Indian Philosophies. Vol. IV*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1987).

⁴²¹ Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* p. 251.

⁴²² Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 32.

⁴²³ *Ibíd.* p. 35.

⁴²⁴ Se entiende por filosofía hindú sistemática, y de manera general, por hinduismo, una vez que el término fue asimilado por los propios indios y ya que se trata de un vocablo asignado por los orientalistas europeos del siglo XIX, un conjunto de sistemas filosóficos, mitológicos y religiosos, que comparten ciertas ideas generales y sistematizadas: la creencia en los *Vedas* como saber originario y verdad sagrada, el mundo como un artificio ilusorio detrás del cual existe una realidad trascendental, la liberación como objetivo, la preocupación por el cuerpo, la materia y la conciencia, y la elaboración de comentarios a los *Vedas* (*Upaniṣads*, *Sūtras*...), que constituyen la tradición escrita (Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* p. 244).

Un mecanismo similar de aglutinamiento se aprecia al encajar la exposición de la doctrina —la famosa puesta en marcha de la Rueda de la ley y las Cuatro Nobles Verdades— en sus esquemas, así como se introduce la teoría acerca de la transmigración de forma independiente, principales señas de la cultura indostánica que van acumulando una organización cada vez más detallada en el cuaderno. Hasta que, en el índice de 1976, el epígrafe seis titulado “Doctrinas budistas” ensambla todos los conceptos en una única sección dividida en dos apartados, “La Rueda de la Ley” y “El problema del Nirvana”, repitiendo así el mismo procedimiento de ajuste que en el caso anterior. A la pregunta de por qué Borges elige conscientemente el enunciado “Las doctrinas budistas” para referirse a la creencia expresada por Buda en sus sermones, cabe responder que realiza, quizás en la forma más explícita y acusada de todo el libro de 1976, una exhibición de la doctrina a través de sus múltiples escuelas, cambios, interpretaciones y bibliografías. Esto es, que con una diferencia apreciable con respecto al libro, las citas y los autores consultados, aparecen enérgicamente declarados como apoyo a la exposición, diversificando el contenido de ésta. Intento de erudición, pero también pudor al mostrar una teoría más o menos propia, sin ser éste el momento más literario del texto, lo cierto es que la redacción invoca un juego de insinuaciones en las que lo erudito, finalmente, constituye un instrumento para representar lo fantástico; en resumidas cuentas, en Occidente habrá tantas doctrinas budistas como lectores e intérpretes de la misma, y Borges, cautelosamente, juega a sugerir la suya.

Esta disposición libre obligaba a dejar los importantes temas de “Los ciclos de la Transmigración, el Samsara” (*ms.* 27) para epígrafes independientes, cuestiones que, en la redacción del manuscrito, aparecen mezcladas con la ilustración de las doctrinas budistas, indicadas por el encabezamiento “Los ciclos del Samsara” (*ms.* 16), hasta que en 1976 se afirman como “La transmigración” en el capítulo cinco (*Qb.* 61). Se introduce también un breve estudio de la “Cosmología budista” (*Qb.* 53), un contenido que en el cuaderno emerge como un pequeño apartado señalado con el rótulo “La cosmografía budista” al explicarse “La Rueda de la Ley” (*ms.* 14). Se decide abarcar, por tanto, en el capítulo cuatro

de *Qué es el budismo*, una exposición de las cosmogonías budistas, dejando la particularidad de la cosmografía, que sólo incluiría los aspectos astronómicos de esta cultura, para incorporar una teoría acerca de la creación y la reencarnación, que enlaza directamente con la idea de ciclo y de *samsāra*.

En efecto, el epígrafe “Cosmología budista” aporta una disertación bastante libre acerca de ciertas cuestiones referidas a la ciencia y metafísica del cosmos indio, mezclando diversas concepciones del hinduismo y del budismo, especialmente lamaísta, y de la teoría de transmigración y *karma*. Es evidente, en cuanto a este rasgo cosmológico, que Borges simplemente habría aprovechado el hilo de su propio ensayo para englobar uno de los temas más apasionantes de las culturas indias, que provee de un sentido estético y mitológico fundamental. Mientras que en el caso de la transmigración, la cuestión habría aparecido como una extensión axiomática de esa cosmología y mitología, sistematizada después hasta proclamar un conjunto más teórico en 1976. Estos segmentos, sin embargo, constituyen uno de los momentos más literarios de la redacción, donde el autor parece divagar entre la fantasía y la erudición disfrutando literariamente de la elaboración de un texto para el que en principio no se había planteado el alcance que con los años le demostró, pero en el que apostó por una cota de erudición lo suficientemente respetable para que constituyera un ensayo digno del reconocido literato occidental que ya era en los años setenta.

Pero la ficcionalización tenía un precio, el texto asiste a una variación de orden de los esquemas generales de 1950, los que habían antepuesto la explicación de las doctrinas del budismo a la teoría de la transmigración, y eso conllevaba un trabajo adyacente. Al invertirse esta organización inicial, en 1976, la obra ha desplegado un descubrimiento más progresivo de la filosofía budista, que en el caso del manuscrito, genera ciertas lagunas en la correlación de los conceptos. Esta táctica y esfuerzo de organización, que adivina una labor consciente, se corresponde con una de las soluciones de estructura mejor resueltas del libro, ya que aclara una serie de nociones que responden a un imaginario y una filosofía, sin los cuales sería bastante engorroso avanzar en la explicación de la doctrina.

Y estos retoques se agradecen porque involucran al capítulo siete de *Qué es el budismo*, que logra presentar una de las filosofías indias que más interesó a Borges: el Mahâyâna o Gran Vehículo. En este caso, las variantes del proceso redaccional propagan un contraste con respecto de la táctica anterior, pues se advierte una mayor espontaneidad y lirismo en algunos momentos del manuscrito, también explicaciones remitidas mediante signos, anotaciones independientes y una inmensa condensación de bibliografías que se eliminan en 1976 y que habrían enriquecido el texto. Por ejemplo, es el único momento del “pre-texto” en el que la escritura de un epígrafe cuenta con una diagramación de contenido, una especie de guión de ideas, que más que un esquema parece aportar un manual de contraseñas, un lenguaje cifrado para la memoria del autor, un instrumento original marcado por el objetivo de vincular imaginación y precisión erudita:

ms. enfrentada a 22, sin numerar.
Doctrinas esotéricas y exotéricas.
El puño cerrado se abre.
Leyenda de Nagarjuna.
Metafísica del Mahayana.
Bradley, Diodoro Cronos, Zenón.
El Nirvana y el Samsara.

Aunque este esbozo no fue aplicado en su totalidad al desarrollo del capítulo, se observa en él una firme voluntad por escudriñar aspectos que denotan un interés especial por esta doctrina, y que sirvieron, también, para enunciar algunos apartados, como “Metafísica y teología del Mahâyâna” (*ms.* 22), el que buscaba definir una complicidad paradójica entre dos campos separados por la cultura occidental, y que fue suprimido en la última versión de la obra. Estos detalles adyacentes demuestran la centralidad que figuraban para la curiosidad borgeana determinados factores de esta metafísica del Mahâyâna, sobre todo, en tanto multiplicaban las posibilidades de sus obras de ficción, rastros que intentó desterrar de *Qué es el budismo*.

Las mencionadas variaciones en las rúbricas y contenidos aparentan un arraigo singular a partir del epígrafe octavo, donde la disertación de *Qué es el budismo* adquiere una construcción fuera de la idea original del cuaderno

manuscrito, incluyendo apartados y reflexiones que debieron ser leídos, trabajados y dictados con la asistencia de Alicia Jurado, elaboración que conforma los últimos cinco capítulos del texto finalmente publicado. Esto se puede explicar a través de las anotaciones del “pre-texto”, ya que, en un principio, se había barajado una denotada presencia para *El Libro Tibetano de los Muertos*⁴²⁵, al que se pensaba dedicar un epígrafe, el octavo, que originariamente cerraba las conferencias del Colegio Libre de Estudios Superiores. Pero conforme el autor ganaba una mayor seguridad en su capacidad como orador, los materiales redaccionales del “pre-texto” dejaron de completarse, y finalmente, este último tema programado en el cuaderno nunca se desarrolló. Y tampoco llegó a ser asunto del ensayo de 1976, donde el libro tibetano es asumido como parte de la disquisición de la cosmología budista, capítulo cuarto, y del lamaísmo, capítulo octavo, en el cual se especifica directamente la lectura de la obra como fuente de las conclusiones exhibidas (Qb. 112-116), sin que componga un centro filosófico determinante del ensayo.

A partir del capítulo ocho, por tanto, *Qué es el budismo* examina el lamaísmo, el tantrismo, y el budismo en China y Japón, y ofrece, a modo de desenlace, una recopilación de una serie de supuestos éticos escogidos de una heterogénea lista de lecturas definida por la simple constatación del deleite personal, la búsqueda de la belleza estética y filosófica aportada por el mito oriental. Esta exploración literaria abunda en ciertos detalles mágicos sobre todo al abordar el caso del lamaísmo y la ética, momentos en lo que se pierde el norte erudito y se aporta un tono basado en la leyenda, y, por contraste,

⁴²⁵ *Libro Tibetano de los Muertos o Bardo Thödol (La Liberación mediante la audición en el plano post-mortem)* es uno de los textos más reconocidos de la cultura del budismo tibetano en Occidente. Al igual que *El libro Egipcio de los Muertos* constituye una guía por el camino que recorre el difunto, en este caso durante los cuarenta y nueve días posteriores a su fallecimiento, con el objetivo de que se alcance la liberación, o en el peor de los casos, se vuelva a renacer. En el momento de la muerte, se describe una comprensión absoluta de la naturaleza de la mente, que se carga de verdadera y trascendente luminosidad. A partir de esa naturaleza, y con esa lucidez, el ser debe pasar diversos estados lumínicos o angustiosos, siempre en pos de que se alcance la liberación. La más famosa traducción de este texto tibetano corresponde a Walter Yeelings Evans Wentz (1878-1965), importante antropólogo norteamericano reconocido por sus traducciones y estudios acerca del mundo tibetano. Su trabajo ha sido acompañado por numerosos comentarios de estudiosos occidentales y orientales, tal es el caso de Carl Jung, que elaboró un prólogo a la obra, que tanto se ha dado en difundir en Occidente (W. Y. Evans Wentz: *El Libro Tibetano de los muertos*, Buenos Aires, Kier, 1994).

inmediatamente después, abandona el talante fantástico, sobre todo al referirse al budismo zen, para aposentarse en una narración de costumbres.

Esta libertad de pasar de un tono a otro, también repercute en la estructura de estos epígrafes, en los que llama la atención el orden elegido para algunas exposiciones. Pues habría sido oportuno y lógico, por ejemplo, que se aprovecharan las explicaciones del lamaísmo para enlazar el capítulo dedicado al budismo tántrico, en tanto que muchas de las ideas de esta escuela se mezclaron en Tíbet con la cultura ancestral de la zona, influyendo la doctrina de los Lamas. Sin embargo, con una interpretación algo insuficiente, se toma la decisión de abarcar primero el budismo en China, y después el tantrismo, haciendo una lectura no exenta de desviaciones, sustraídas de una bibliografía que no siempre ha sabido interpretar los valores de esta filosofía.

Además el desequilibrio se suma en el abordaje del capítulo once, en el que se intenta esclarecer la doctrina budista de Japón. El relato de las costumbres y las manifestaciones artísticas —expresiones de la cortesía que invade la tradición japonesa por la que el autor se sentía muy atraído— corona las últimas páginas de la redacción, desaprovechando la posibilidad de avanzar en los entresijos de la doctrina. Como imbuido por la necesidad de poner en escena la cultura argentina, sin nombrarla, el autor decide comparar místicas y costumbres, presionando el contraste, deteniéndose en lo diferente, alimentando la sugerencia de todo lo que la refinada cultura japonesa ha impuesto a la vida cotidiana. En consecuencia, esos intereses terminan por arrastrar un cambio considerable en el estilo de la escritura de los últimos fragmentos del libro, aunque se advierte una presencia oculta de bibliografías reiteradas en capítulos anteriores y una incorporación de algunos comentarios que se habían descartado del cuaderno de los años cincuenta y que en este momento se van integrando. Por tanto, puede afirmarse que las variantes de la obra cuentan con referentes móviles, en el que toda escritura y apunte se revisa, materiales prerredaccionales y composiciones iniciales que, lejos de constituir alternativas resistentes o acabadas, multiplican las posibilidades de un proceso de escritura siempre abierto.

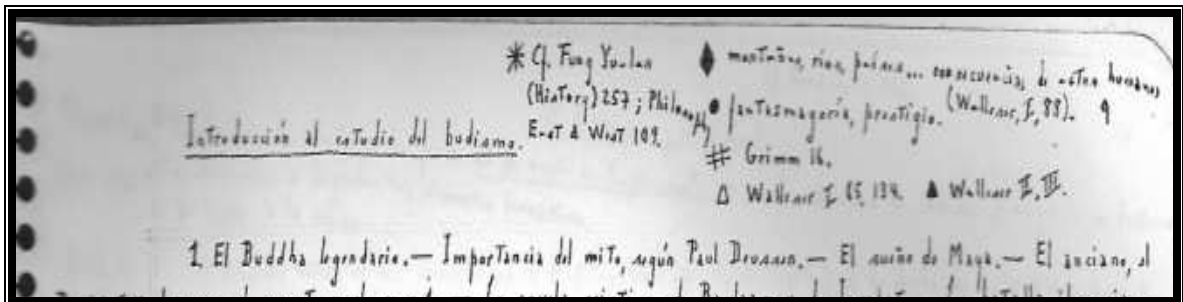
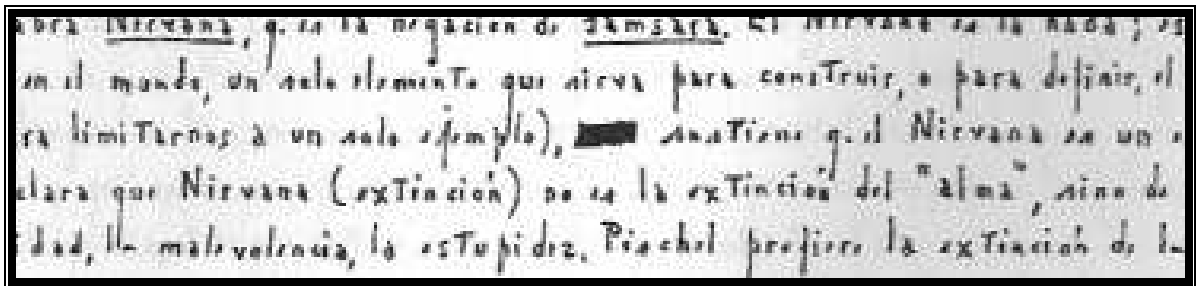
Estas características tienen una sorprendente repercusión visual en los manuscritos, procurando una contundente sensación de limpieza que revela un “pre-texto” ajeno a las tachaduras, en el que las escasas enmiendas emergen, generalmente, cubiertas por un copioso borrón que impide su desciframiento⁴²⁶. Todo parece indicar que se intentaban anular los rastros que molestaran a la lectura, y pareciera, por momentos, que no fueran éstos los borradores primigenios de la obra; señas de un ejercicio de encubrimiento del proceso redaccional, proyectando un efecto de orden que la crítica se ha detenido en destacar a la hora de definir el estilo de otros manuscritos borgeanos⁴²⁷. Como intuyendo que sus “pre-textos” serían algún día de un imaginado lector, o ubicándose a sí mismo en las destrezas de la autolectura, las hojas del cuaderno “Avon”, paradójicamente, aniquilan huellas pero desvelan enmarañados planes de viaje erudito, impulsando una organización abrumadora, en la que la reconstrucción y la deducción juegan un papel preponderante. La depurada organización se debate con la complejidad de un intrincado proceso de anotaciones y comentarios, que muestran un laberíntico sistema orgánico y un dilatado gusto por lo diminuto, donde todas las expresiones encuentran ligaduras y remisiones que tejen con uniformidad una gran telaraña de nociones interconectadas.

Con ese matiz, se buscan los elementos que sirvan a la acotación, en una interesante propuesta de vinculación que recuerda las posibilidades ofrecidas por la informática moderna, las redes de Internet, y la coyuntura del *link*, tácticas que se independizan de la escritura lineal para ofrecer un discurso de secuencias superpuestas. Constantes remisiones mediante signos y un revelador sistema de encolumnado en el margen izquierdo de las páginas, desvelan una inmensa anotación de lecturas aclaradoras del gran volumen bibliográfico erudito que el

⁴²⁶ Ahora se hace más evidente el sesgo autobiográfico de “Pierd Menard, autor del Quijote”: “Recuerdo sus negros tachones, sus peculiares símbolos tipográficos y sus letras de insecto” (O. C., I, 450).

⁴²⁷ Rafael Olea Franco: “El sentido de las variantes textuales en dos ediciones de *Fervor de Buenos Aires* de Jorge Luis Borges” en *El otro Borges. El primer Borges*, Buenos Aires, FCE, 1993, pp. 205-211, Tommaso Scarano: *Varianti a stampa nella poesia del primo Borges*, Pisa, Giardini Editori, 1987 y Élica Lois: *Génesis de escritura y... op. cit.* p. 177.

autor revisó, imponente ejercicio de “exogénesis”⁴²⁸ que conlleva la selección y apropiación de una gran variedad de fuentes.



44. Fragmentos del manuscrito de *Qué es el budismo*.

Se muestra una gran limpieza con escasos borrones que impiden ver la errata. Y el típico modo borgeano de remitir mediante signos.

En general, a las remisiones mediante signos se les aporta el valor de un recordatorio, un añadido, un ejercicio de lectura y reescritura, que incorpora nueva información al “pre-texto”: afirman una bibliografía, explican un término,

⁴²⁸ Se utiliza la definición aportada por Raimond Debray-Genette que distingue “exogénesis” de “endogénesis”, es decir, la apropiación y análisis de fuentes, de la producción y transformación de los procesos redaccionales (Ver Raimond Debray-Genette: *Flaubert á l'oeuvre*, Paris, Flammarion, 1980, p. 10 y Éilda Lois: *Génesis de escritura y... op. cit.* p. 20).

deshacen una locución, o incluso proponen una manera de pronunciar determinados vocablos provenientes del sánscrito o del pāli. Los signos utilizados (●, ◇, ▲, △, †, *, /) se acoplan a la redacción como conectores o llamadas que se insertan, por lo general, en el margen superior de la página, o en ocasiones, en páginas individuales, si el comentario necesita una mayor extensión⁴²⁹. De manera que mientras el proceso redaccional avanza, se inserta el signo o dibujo resaltando puntualmente algún comentario, una expansión del texto hacia nuevas posibilidades, que aporta una crecida impresión de virtualidad:

ms. 2.

Encuentro del príncipe con un viejo encorvado, con un leproso, con un muerto comido por los gusanos, y al fin, con un monje que pide limosna. ◇

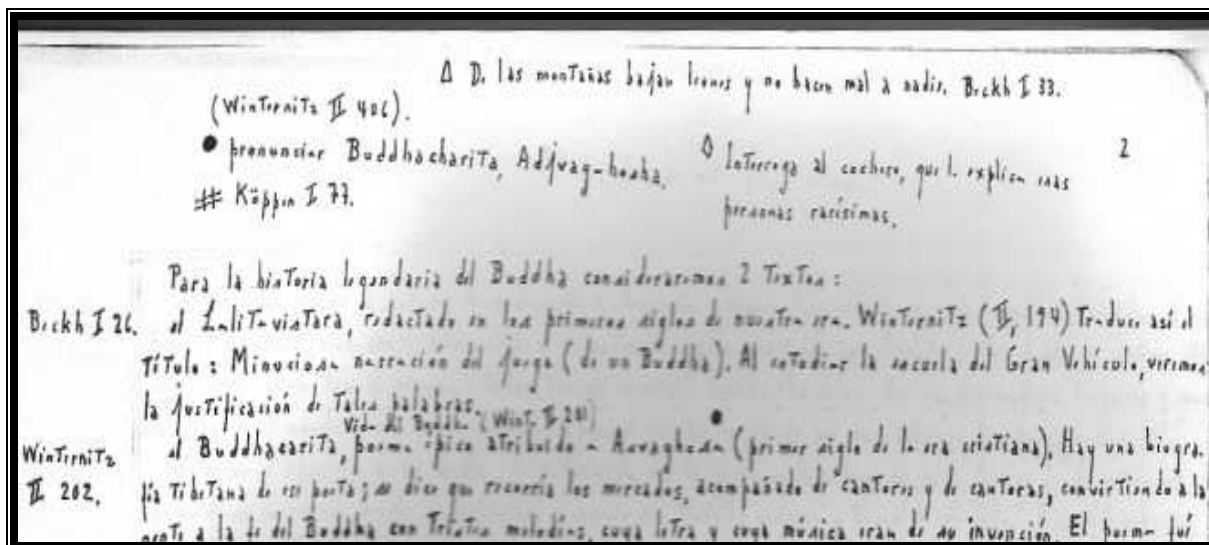
El signo, en este caso, un rombo blanco, remite a una explicación que se despliega en el margen superior de la página:

ms. 2.

◇ Interroga al cochero, que le explica esas personas rarísimas

Con este sistema se juega a superponer, a pormenorizar, a puntear, creando auténticas cargas de sentido, pues aunque todas las remisiones se eliminan visualmente, siempre hilan la trama final del libro de 1976, demostrando que el autor ha sido capaz de inmiscuir los procesos de una “literatura de link” en la connotación de la obra final, lo que profesa un cambio de eje en el típico ensayo orientalista científico.

⁴²⁹ Esto ocurre en dos momentos del cuaderno manuscrito: en las remisiones de la página veintidós, las cuales conectan con una página inmediatamente anterior, enfrentada, que no se enumera y en la que se distribuyen las citas, cada una marcada por un signo. Y en la página veintitrés, en la que se repite la misma distribución y el mismo mecanismo (*ms. 22 y 23*).



**45. Fragmento del manuscrito de *Qué es el budismo*.
Típico modo borgeano de anotaciones en los márgenes.**

En lo que a bibliografías se refiere, también se advierte un mecanismo personal y contundente en la revelación del proceso de investigación y reescritura que se plasma en *Qué es el budismo*. El tono general del cuaderno elaborado en los años cincuenta responde a una suerte de ímpetu por abarcar, comprender y contrastar un objeto de estudio, el budismo, que lo hace desgajar, insistentemente, la presencia de múltiples autores y libros de los siglos XVIII al XX. Esta lectura multibibliográfica arroja una sensación de pudor que no contrasta con la superposición de un conocimiento esquematizado y literaturizado, en el que los datos procuran desentrañar los aspectos más sorprendentes de la doctrina budista casi en un ejercicio de memorización⁴³⁰. Junto a cada afirmación, se alude a las fuentes de las cuales se extraen las referencias que se aportan, y se elige, como estrategia fundamental, el análisis de autores concretos que llevan

⁴³⁰ Esto concuerda con el camino a través del cual fue adquiriendo soltura en su oficio de orador, pues al elaborar sus conferencias, como se ha dicho, “se propuso superar su temor a hablar en público escribiéndolas completas y memorizándolas luego” (Edwin Williamsom: *Borges. Una... op. cit.*, p. 331), lo que explicaría la concisión redaccional y bibliográfica que caracteriza a este “pretexto”. Resulta curiosa la opinión que al respecto anota su amigo Bioy Casares en sus diarios, concretamente el 21 de julio de 1949 escribe: “Hoy, por primera vez, oí una conferencia de Borges. Habló sobre George Moore. Habló tan naturalmente que me hizo pensar que la dificultad de hablar en público debía ser ficticia. No habla con énfasis de orador, conversa, razonando libre e inteligentemente” (Adolfo Bioy Casares: *Borges*, Buenos Aires, Destino, 2006, p. 35).

a la definición y a la acumulación de conceptos, sirviendo como ejemplo, la siguiente anotación:

ms. 1.

Generalidades. El Buddha = El despierto. El Iluminado. Recibió el nombre de Siddharta. El que alcanzó la meta.

A esta afirmación se acompaña, en el margen izquierdo de la página, una acotación que indica el orientalista del que se ha extraído la idea, seguido de una referencia numérica separada por puntos:

ms. 1.

Deussen 1.3.126.

Generalmente, estos números indican el tomo y libro de la colección, en su caso, y la página de la que se extrae el comentario, aunque la dificultad para localizar las citas es evidente, en tanto que no se especifica el título de las obras, introduciendo una complejidad mayor en el trabajo de investigación del “pre-texto”. En esta anotación, por ejemplo, se puede afirmar que se centra en la obra de orientalista Paul Deussen, *Die nachavedische Philossophie der Inder* de 1908, que aparece en el texto integral *Allgemeine Geschichte der Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Religionen*, como libro I. 3 del conjunto⁴³¹. Este proceso evidencia una formidable memoria y un contraste entre la meticulosa rigurosidad y la fuerte elusión de las obras, componiendo inconscientemente uno de los rasgos definitorios del primer objetivo que se propuso en estos “pre-textos”, el afianzamiento de conocimientos y la exposición oral. En ese sentido, el detalle de fuentes induce un ejercicio de laconismo que implica localizar en los márgenes

⁴³¹ Este autor alemán, cuya *Die Philossophie der Griechen* de 1919 ya había sido analizada desde los años treinta para *Historia de la eternidad* (O. C., I, 392), parece desgranarse ahora en nuevas bibliografías, ya que probablemente a través de Max Müller y su *The Six Systems of Indian Phillosphy* (*op. cit.* p. 87) amplió la lectura de las obras de este estudioso, llegando a sus traducciones de 1887 de los comentarios de Śankara y de la filosofía Vedānta (*System des Vedānta*). Esta compleja relación se evidencia cuando el propio Borges comenta de manera directa en todas las variantes de esta obra que “Paul Deussen, en 1887, jugó con la conjetura...”. Cabe pensar también que habría analizado escuetamente *Die Philossophie der Upanishad's*, Leipzig, 1899, algo criticada por su sesgo neokantiano.

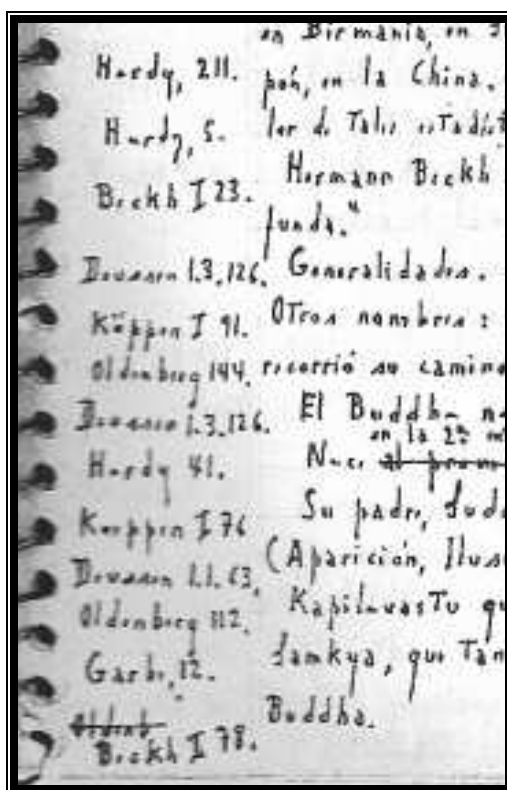
Cuando sea necesario y haya podido localizarse fehacientemente la obra, se concretarán los autores y los libros indagadas por Borges, indicando el orientalista, el título y la página de las que parecen extraerse las citas, como en este caso: Paul Deussen: *Allgemeine Geschichte der Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Religionen (1883-1917)*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911, Libro 1. 3, p. 126.

su punto de vista, pues lo que Borges afirmará en su ensayo es lo que presupone en el orden riguroso de sus anotaciones bibliográficas, las que sufren después un proceso de abstracción y generalización que las incluye y, a la vez, las oculta en la publicación de 1976.

▷ Devanani 13, 126. Generalidades. El Buddha = El Despierto, El Iluminado. Recibió el nombre Siddhartha, El que alcanza la meta.

Moppen I 90. Mara, vencido, manda a sus hijas a tentarlo. Siddhartha los desilusiona, irrealiza.
 Köppen I 90. Después, ve sus infinitas encarnaciones anteriores y las de todas las criaturas y ve de un vist
 Devanani 3, 126. das infinitas del universo; después, la concentración de todas las causas y todos los efectos. In
 las 4 verdades engradas. Ya no es el príncipe Siddhartha, es el Buddha. Las jerarquías de los di
 Boeckh I 58. los Buddhas anteriores. Exclama entonces:
 "He recorrido el círculo de muchas encarnaciones
 Wintrenitz II 64. Buscando al arquitecto. Es duro nacer tantas veces.
 Cf. Hardy, 47. Arquitecto, al fin te encontré. Nunca volveré a construir la casa..."
 La casa es el cuerpo.
 Köppen I 94. El Buddha se dirige a Benares. Cada uno de los presentes le habla en su idioma. Aquí termina

Hardy 2. Cf. palabra budistas, dada por las adversaciones de sus doctrinas.
 Hiriyama 108. El sankhyam es dualista. Desde la eternidad hay una substancia compleja — la Prakriti — hecha
 Garbi 62, 629. los gunas, que corresponden respectivamente a lo liviano y luminoso, en los objetos; al bienestar y la
 Garbi 280. " " fuerte y activo, " " " ; a la pasión y a la
 " " oscuro y pesado, " " " ; a la indiferencia y
 " " Torpeza.
 Garbi 279. El primer guna — Sattva — predomina en los mundos de los dioses,
 Garbi 280. el segundo — Rajas — " " el mundo de los hombres,
 Garbi 281. el tercero — Tamas — " " " animal, vegetal y mineral.
 Garbi 279. Según esta teoría, la alegría o el pesar que causan las cosas está, literalmente, en las cosas. El placer y
 el dolor está en las flores.



46. Fragmentos del manuscrito de *Qué es el budismo*. Ejemplos de cómo las anotaciones en el margen izquierdo indican las bibliografías consultadas.

Dicho de otro modo, la variante primordial entre este manuscrito y el texto de *Qué es el budismo*, en lo que a este sistema de citado se refiere, arroja una casi total ausencia de notas bibliográficas en el libro, donde se procede a una constante eliminación de las fuentes, pero no de las ideas. Pues ya con una carrera literaria madura y consciente, libre de las primeras inseguridades de las conferencias, el autor argentino pretende divertir y entretener literariamente, a través del budismo, a los lectores de la Editorial Columba, con una sugestiva propuesta de divulgación, y en ocasiones, de invención literaria. Y como modo de asentar esta pretensión, las bibliografías manejadas se citan en contadas ocasiones, como en esta nota al pie, que declara:

Qb. 54.

Nos atenemos a la cosmografía expuesta por W. Y. Evans Wentz en el prólogo de *Tibetan Book of The Dead* (Londres, 1957).

Extraña este desequilibrio de fuentes que evidencia la obra publicada en 1976, puesto que a su vez propone una bibliografía al final de sus páginas (Qb. 153,154), la que, en consecuencia, no aporta la mayoría de las referencias utilizadas, incluso cuando se citan en el texto, generando un efecto de desorientada eliminación de reseñas con el que se manifiesta un ímpetu más literario que científico. En general, *Qué es el budismo* propone sus bibliografías como una invocación general, hasta que finalmente, en muchos casos, directamente se anulan:

Qb. 11.

Paul Deussen ha observado que la leyenda de Buddha es un testimonio, no de lo que el Buddha fue, sino de lo que llegó a ser en muy poco tiempo.

Qb. 25.

El poema fue escrito en sánscrito y vertido al chino, y al tibetano, y en 1894, al inglés⁴³².

En efecto, este mecanismo contrasta con el “pre-texo”, profundamente ecuánime en la revelación de sus modelos, debido al temor que le producía el hecho de estar confeccionando una reflexión que podía ser debatida en público⁴³³, y llevado por un apasionado deseo de asumir e incorporar la originalidad de los orientalistas, intuyendo, quizás, que el logro de su ensayo dependería de su capacidad para asimilar, reforzar y luego suprimir sus pensamientos, consiguiendo así imponer una voz original y nueva en los estudios de Oriente.

⁴³² En el primer caso no se cita ni la obra ni la fecha de la opinión del orientalista, lo que en el manuscrito aparece referido como “Deussen 1.3.117” y “1.3.118” (ms. 1). Además sorprende que un autor tan citado en todo el texto de 1976 no aparezca contemplado en la bibliografía final (Qb. 153). Por otra parte, cuando Borges se refiere “al poema vertido al inglés en 1894” no cabe duda de que tenía en mente la traducción del *Buddhacarita* de E. B. Cowell, *The Buddha Carita or the Life of the Buddha*, para los tomos de Max Müller, *Sacred Books of the East*, a cuya referencia habría llegado a través de la obra del propio Müller y de la de Maurice Winternitz de 1909 (*History of Indian Literature. Tomo II... op. cit* p. 192), como declara en el cuaderno (ms. 2). Nuevamente, ninguno de los dos autores aparece en la bibliografía final a pesar de que pueden encontrarse sólidamente citados en la redacción.

⁴³³ Puede que Borges sintiera ciertas carencias a la hora de exponer su erudición acerca de budismo y que tuviera presente que filósofos de la envergadura de Vicente Fatone, reconocido estudioso de la materia, dictaría varias conferencias sobre el tema, en el mismo salón en el que él disertaba. Por este motivo, cabe pensar, que el autor de *Ficciones* perfeccionó sus referencias bibliográficas en el cuaderno, pudiendo tener a mano un valioso material con el que justificar sus afirmaciones, si surgía algún debate.

A este sistema de citados, conviene añadir la táctica bibliográfica desplegada en el segundo esquema del cuaderno de 1950 (*ms. 27*), la cual aporta un interesante juego de autores que pretende establecer una correspondencia numérica con cada uno de los epígrafes, induciendo una probable comparación, habitual en la obra borgeana y de herencia schopenhauereana, entre las culturas orientales y Occidente:

ms. 27

1. El Buddha legendario.
2. El Buddha histórico.
3. El Sāmkhya y el Vedanta.
4. La rueda de la Ley. Las cuatro verdades sagradas.
5. Los ciclos de la Transmigración y el Samsara. ●
6. El problema del Nirvana. Cronología del Nirvana.
7. El Gran Vehículo.
8. El libro de los muertos.

1. James Macpherson.
2. William ~~Beckford~~. Blake.
3. “ ~~Blake Beckford~~.
3. 4. Lord Byron.
4. 5. W. Wordsworth.
5. 6. S. T. Coleridge.
6. 7. Thomas De Quincey.
7. 8. Shelley.
8. 9. John Keats.
- El Buddha y Hume

Como puede distinguirse, se trata de una serie de escritores occidentales que había incluido en sus reflexiones, artículos y reseñas desde los años veinte. Estos paralelismos se eliminaron en 1976, a excepción de la comparación que aparece como una anotación externa señalada con un signo (●). Esta remisión vincula la obra de Hume con el budismo, una afinidad que se amplía en la redacción editada (*Qb. 85*) y que ya se había invocado en “Nueva refutación del tiempo” de 1944-1946. En cuanto al resto de los escritores numerados, se aprecia una voluntad inicial de juego multidireccional que en el proceso de reescritura se

descarta⁴³⁴, el arrojo de inducir estos ejemplos literarios más o menos lejanos a la cultura del budismo se depura en la obra de 1976, en la que opta por una finalidad ensayística no exenta de ciertos giros fantásticos, pero que dada la complejidad de estos escritores, habría demorado la redacción. Sin embargo, el autor logra incorporar en este esquema de paralelismos sorprendentes ese personal modo de relacionar sin reparos la obra de otros contundentes autores occidentales que emergen como elementos orgánicos en el conjunto de la exposición de la doctrina budista, un ejercicio de libertad, ensayado más estrictamente por Schopenhauer, que proporciona una notable sensación de frescura en *Qué es el budismo*, desequilibrando sus intenciones de ensayo meramente orientalista, y decantándose por una sugestiva propuesta de marcado carácter literario.

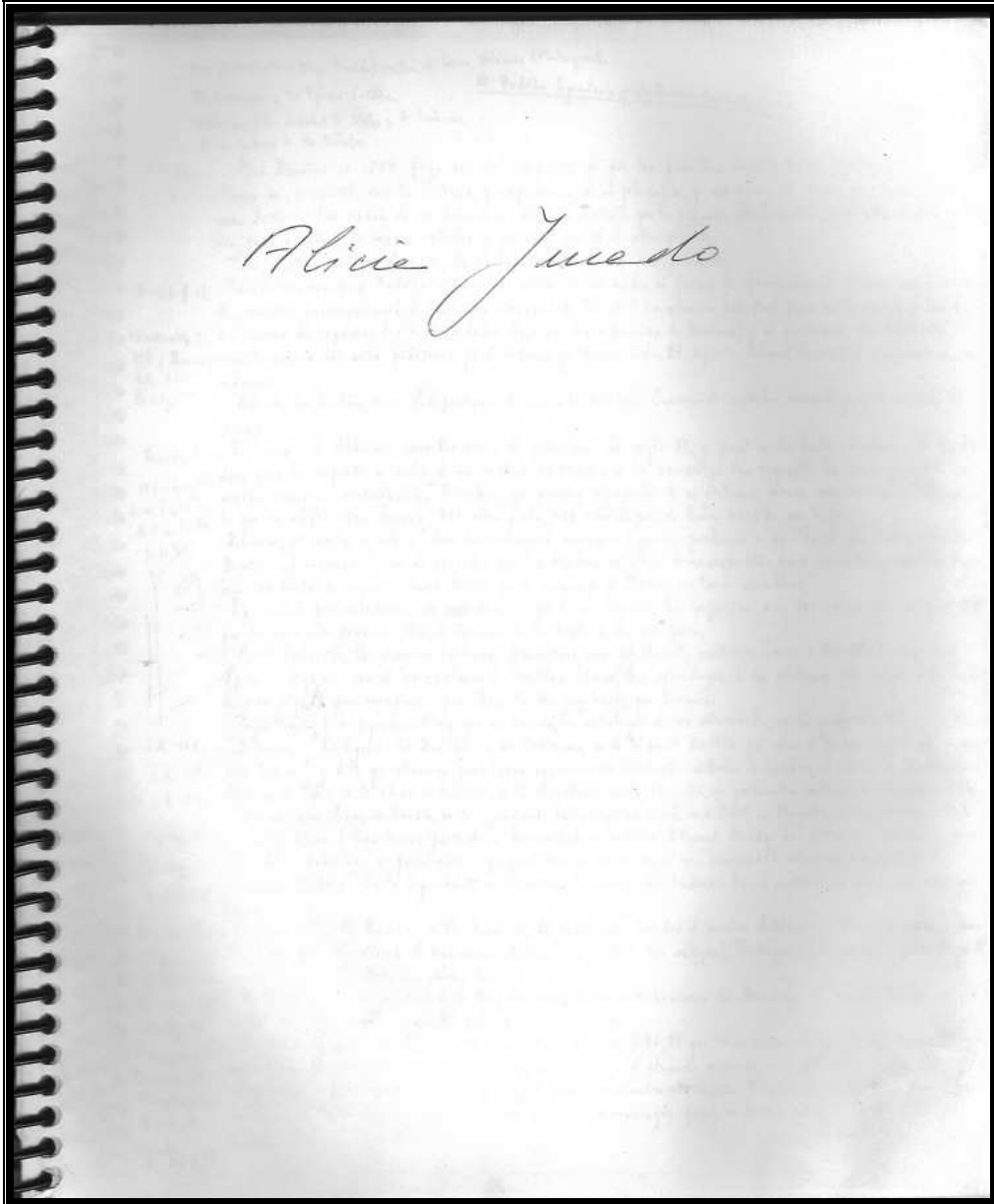
En conclusión, la constante inserción de autores y pensamientos informan de una actitud de revisión y relectura, que rescribe las bibliografías orientalistas, obliga a pensarlas, y las acopla a un ímpetu literario, donde se delata una desorientación que implica, paradójicamente, una visión muy orientada: la búsqueda de pormenores maravillosos que enfrenten y reconcilien la cultura occidental y la oriental. Esta agilidad comparativa, los cambios estéticos y lingüísticos, así como la autonomía de no ver sus aproximaciones redaccionales como hechos definitivos sino como posibilidades bifurcadas, desvelan un proceso de escritura que, a través del manuscrito, asienta una muestra inteligente de la

⁴³⁴ Por otra parte, junto al esquema, ya en la contraportada del cuaderno, reaparece un ejercicio de remisión muy similar, en tres líneas tachadas, muy difíciles a la lectura, que proclaman:

~~ms. 28.
La fundación de la orden de los ascetas
e./..... 1914, Otto Franke
puedo escribir q. "B. G. es una N. N."~~

Con estas referencias queda claro que Borges tenía en mente algunas ideas que aparecían en sus textos literarios de esos años, retomando sus bibliografías habituales y plasmándolas en sus ensayos de la misma temática. Pues en 1950 en "La personalidad y el Buddha", por ejemplo, había hecho referencia a estas ideas y a estas bibliografías que veían en Buda y en cualquier ser una representación de la nulidad, lo que se compara aquí con la Bhagavad Gītā (~~puedo escribir q. "B. G. es una N. N."~~). También, ecos de la influencia de la Doctrina Secreta y la orden de los ascetas, nociones de inspiración budista, se aprecian en su cuento "La secta del Fénix" de 1952.

génesis de un estilo ensayístico inconfundible, a medio camino entre la erudición y la fantasía.



47. Primera página de la copia del cuaderno manuscrito firmada por Alicia Jurado para este trabajo.

II. 2. Interpretación hermenéutica. Marcas de riesgo y pudor en la exposición de la leyenda de Buda

Con un interesante ejercicio de “endogénesis”, Borges desarrolla en *Qué es el budismo* una estrategia de apropiación de conocimientos que lo llevan de la reflexión y el análisis a la ficcionalización. En efecto, elige trasladar su naturaleza de mero transmisor de una doctrina a la del excepcional literato que demuestra sus dotes para la reescritura y el aprovechamiento de sus originales, eliminando aquellas cotas de personalidad y opinión que ponían en riesgo las vislumbres de una fantasía. Esta es una característica que se aprecia con un tono especial en los dos primeros epígrafes de la obra de 1976: “El Buddha legendario” y “El Buddha histórico”, cuya génesis, ya se ha visto, la constituye, el manuscrito de dos conferencias iniciales que dieron lugar al esquema de las ocho clases diagramadas para el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires en 1950.

Las variantes más sobresalientes del proceso de escritura, entre *Qué es el budismo* y los borradores, constatan ese ímpetu literario que pretendía simplificar la exposición de una filosofía nada llana para las mentes occidentales. Con ese propósito, decide aprovechar la extrañeza que ha aportado a Occidente el estudio del mundo cultural de la India, un corpus de disciplinas en las que el lenguaje, las nociones y los símbolos enfocan una literatura sagrada en la que abundan los elementos de contraste. La confrontación de estas tradiciones con la cultura occidental, despertó en Borges, como en los orientalistas que investigaba, un interés por la historia y las imágenes más exóticas de la civilización oriental. Este es el pensamiento que inaugura sus conferencias de los años cincuenta, a través de sus lecturas de los eruditos europeos y generando una resuelta curiosidad, efecto que en 1976 decide trasladar a las últimas páginas del primer epígrafe, el cual aborda las leyendas de la vida de Buda:

ms. 1.

Paul Deussen⁴³⁵, en 1887, jugó con la conjetura de que los posibles habitantes de Marte mandarían a la Tierra un proyectil con la historia, y la exposición de su filosofía, y consideró el interés que despertarían esas doctrinas, en razón de su diferencia. Observó después que la filosofía del Indostán, revelada en el siglo XIX, era, para nosotros, no menos extraña y preciosa que la de otro planeta.

Qb. 23, 24.

Paul Deussen, en 1887, jugó con la conjetura de que los posibles habitantes de Marte mandarían a la Tierra un proyectil con la historia y la exposición de su filosofía y consideró el interés que despertarían esas doctrinas, sin duda tan diferente de las nuestras. Observó después que la filosofía del Indostán, revelada en los siglos XVIII y XIX, era, para nosotros, no menos extraña y preciosa que la de otro planeta.

Muy lejos de que, al cambiar el orden de estas ideas, haya deslizado a un segundo plano el ímpetu por comunicar la extrañeza de lo oriental, la cita ejerce una acusada presión en su escrito de 1976, tanto por su fuerza imaginativa como por la sorprendente metáfora que encierra, estrategia que dominará todas las variantes del texto, buscando siempre afinar la expresión y literaturizar los datos, planteando un objetivo retórico que describe todo el proceso redaccional. Se han afinado, eso sí, ciertos datos históricos orientalistas (se determina con precisión la aparición de la bibliografía erudita europea en los siglos XVIII y XIX), y ha modernizado y simplificado su expresión lingüística (la locución “en razón de su diferencia” se vuelve más nítida, más conversacional, con el añadido “sin duda tan diferente de las nuestras”). Todo, con el deseo de que el lector no califique con su mente occidental la leyenda que se expone, pues “antes de juzgarla, conviene recordar ciertas cosas” (*Qb. 23*), que “todo, efectivamente, es distinto, hasta la connotación de las palabras” (*ms. 1, Qb. 24*), ofreciendo una protección a la deslumbrante quimera de las múltiples vidas de Buda, y engatusando al lector como cómplice de su experiencia.

Para reflejar esta complejidad y disparidad de las doctrinas indias, el autor elige conscientemente emprender, desde sus primeras cavilaciones acerca

⁴³⁵ Paul Deussen: *Allgemeine Geschichte der Philosophie...* op. cit. Libro 1.1, p. 35.

del tema, la concepción oriental de la realidad y de la ficción, de la historia y del mito, otorgando protagonismo a la tradición del budismo. En efecto, una figuración predomina en los dos primeros epígrafes de la obra, y por extensión, en el tercero: el axioma oriental que advierte en los relatos mitológicos una revelación de la verdad, lo que como se ha comprobado, va más allá de la mera consecución circunstancial de los hechos por escrito, que son en definitiva, instrumentos de sugerencia y oblicuidad, tan ilusorios como el mundo. En otras palabras, lo determinante de estas filosofías es el asentamiento interior de un aprendizaje sagrado cuya naturaleza sobrepasa al universo visible, y cuyo relato aparece desenmascarado en los mitos.

La importancia que se aplica a esta noción compone una ligera variante del manuscrito de la década del cincuenta, ya que, la paradoja de los conceptos de leyenda e historia es destacada con mayor empeño en 1976, donde esta corriente se aborda desde las primeras líneas del texto, mientras que en los originales aparece más opacada, entre otras numerosas apreciaciones y anotada como una cita. En este caso, resulta evidente que se ha implantado un ejercicio de asimilación de autores e ideas que contribuyeron a su especialización en la doctrina, lo que se decanta por transformar las fuentes eruditas en una exposición bastante libre, repleta de vastas afirmaciones. Gesto con el que se consigue volcar el acento en las posibilidades literarias de toda especulación, demostrando una atractiva divergencia con Occidente y ampliando los alcances de lo que entenderá en su obra de ficción como un modo de la literatura fantástica:

ms. 1

Hermann Beckh: “En lo legendario, en lo mítico, la esencia del budismo ha encontrado su expresión más profunda”⁴³⁶.

Qb. 11

Otros investigadores agregan que en lo legendario, en lo mítico, la esencia del budismo ha encontrado su expresión más profunda.

⁴³⁶ Hermann Beckh: *Buddhismus. Buda und seine Lehre* (1890), Sammlung Göschen 174 and 770, Berlin/Leipzig, 1916, Vol. 1, p. 23. Con la cita, vuelve a recalcar una idea que analizaría también en 1950 en “La personalidad y el Buddha” (en *Borges en Sur, op. cit.* pp. 35-40). Puesto que el manuscrito y el ensayo de la revista *Sur* son contemporáneos, se verán importantes confluencias de lecturas y pensamientos en las dos redacciones.

Este comentario, no cabe duda, se hace imprescindible, pero conviene el ejercicio de la supresión de la fuente, porque agiliza, oculta y ayuda a divulgar. Y tanta es la centralidad que quiere otorgar a este tema y a su mecanismo de generalización, que una vez dilatado en “El Buddha legendario”, vuelve a hacerlo aparecer al encarar el epígrafe acerca del aspecto histórico, en el que se lee la misma noción con una impronta más sustanciosa, buscando intercalar la sabiduría budista con el tono de concepciones universalizadas: “no hay dos testimonios sino uno solo: el de la leyenda” (*Qb.* 29).

Y no se contenta con evidenciar esa línea de pensamiento, quiere hacer confluir sus convencimientos en Occidente, reivindicando el papel que han ejercido las leyendas en la difusión de la cultura occidental a lo largo del tiempo. Aunque en este caso, el modo de referir este paralelismo, por momentos, es algo más escueto en 1976 que en los originales, no cabe duda de que no ha habido una evacuación de las nociones, sino una interiorización y apropiación de las mismas, eliminando, básicamente, el tono de conferencia y el apunte bibliográfico. Basta con revisar el cuaderno de los años cincuenta para advertir que, en efecto, al autor de *Ficciones* le ha asaltado una comparación con la literatura occidental conforme ha ido registrando estos planteamientos:

ms. 5.

Oldenberg⁴³⁷ se pregunta si este rasgo tan verosímil es un signo de la verdad o una invención literaria. Yo creo lo primero, porque los literatos del Indostán suelen buscar hipérbolos y esplendores (como Góngora), no rasgos circunstanciales, como el Dante.

Qb. 29

Los hechos históricos están ocultos en la leyenda, que no es una invención arbitraria, sino una deformación o magnificación de la realidad. Es sabido que los literatos del Indostán suelen buscar hipérbolos y esplendores, pero no rasgos circunstanciales; si estos se encuentran en la leyenda, podemos conjeturar que son verdaderos⁴³⁸.

⁴³⁷ Herman Oldenberg: *Buda. Su vida, su obra, su comunidad*, Buenos Aires, Aticus, 1946, p. 143. Sorprende, esta vez lo especifica la bibliografía del libro de 1976 (*Qb.* 154), que se había estudiado el texto *Buddha: Sein Leben, seine Lehre seine Gemeinde* de 1881, traducido al español.

⁴³⁸ Esta es una idea que también fue incluida en “Formas de una leyenda” de 1952 (O. C., II, 121).

Como puede apreciarse, una vez más, se ha establecido una opinión propia a través de las citas, lo que constituirá un típico mecanismo de transformación y retoque, de endogénesis y exogénesis, que dibuja un ritmo de avance que va de lo particular a lo general en la obra de 1976. Este tono evidencia que la verdadera perspectiva borgeana se halla en esas detalladas bibliografías que van desapareciendo durante el proceso redaccional, verdaderos instrumentos de composición implícita que suprimen sus rastros en los textos publicados.

Bajo la perspectiva paradójica acerca de lo legendario y lo verdadero, la obra presenta un intuitivo recorrido por las biografías de Buda, a través de algunas fuentes orientalistas ya manejadas en otros ensayos: el *Lalitavistara*, que analiza a través de la obra de Winternitz⁴³⁹ siguiendo con ese ejercicio de apropiación y limpieza de fuentes, pues el autor apenas se menciona en el libro de 1976 (Qb. 24), mientras que en el manuscrito se convoca reiteradamente (*ms.* 1-5); y el poema *Buddhacarita*, del que confusamente se nos informa de su primera versión al inglés “en 1894”, esto es, la mentada traducción de E. B. Cowell para los tomos de Max Müller (Qb. 25)⁴⁴⁰, un texto, que según se anota en el cuaderno, habría sido leído también a través de la obra de Winternitz.

Por otra parte, otros orientalistas que analizaría en sus ensayos de los años cuarenta y cincuenta, y que reaparecen meticulosamente en el manuscrito – Deussen, Hardy, Köppen, Grimm, Oldenberg y Beckh⁴⁴¹ (*ms.* 1-8) —, son retirados de la bibliografía en la versión de 1976, aunque no resulte complicado desentrañar estas lecturas en el texto que se ha ido rescribiendo. Este arbitrio en la selección de la lista de fuentes, contrasta con la inclusión de nuevos

⁴³⁹ Según se aprecia en el cuaderno, se cita su famoso manual publicado en Leipzig *Geschichte der indischen Litteratur (1905-1922)*, traducido al inglés en 1933 como *History of Indian Literature*, donde, como se ha visto, se desarrolla un original recorrido por las biografías del budismo, que sirvieron a Borges para elaborar su otro ensayo de 1950 “La personalidad y el Buddha” en *Borges en Sur, op. cit.* pp. 35-40, y “Diálogos del asceta y el rey” en *Textos recobrados. 1931... op. cit.* pp. 302-306, de 1953.

⁴⁴⁰ E. B. Cowell: “The Buddha-karita of Asvaghosha” en *Sacred Text of the East*, Oxford, Clarendon Press, 1894. Disponible en <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe49/index.htm> [23/09/2009].

⁴⁴¹ Para las anotaciones de Edmund Hardy se refiere a la obra de 1890, *Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken*. Se cita de C. F. Koeppen, *Die Religion de Budas*, obra que el orientalista editó en Berlín en 1857. De Georg Grimm, se cita *Die Lebre des Buddha*, de 1917. Y en cuanto a las lecturas de Hermann Beckh, se advierte el análisis de su *Buddhismus. Buda und seine Lehre* de 1890.

estudiosos, por ejemplo, Edward Conze⁴⁴², que posee una presencia contundente en la bibliografía de *Qué es el budismo*, y del que se extraen importantes citas para explicar al Buda histórico (Qb. 31, 32).

De manera general, en el libro de 1976, se advierte una mayor maduración en las explicaciones acerca de las biografías de Buda, ordenando libremente los párrafos del borrador con el ímpetu de resaltar insistentemente los símbolos e imágenes mitológicas que introducen un efecto sorpresa en los lectores occidentales y que corroboran las lindes indefinidas entre la historia y el mito de las culturas indias. Ese síntoma de la ilustración borgeana consigue detenerse especialmente en el apoteósico advenimiento de Buda al mundo terrenal. Declara, siguiendo sus lecturas secundarias del *Lalitavistara* y el *Buddhacarita*, que “la biografía empieza en el cielo” (Qb.11, ms. 2), con lo que se asegura la confluencia de la alegoría en la realidad histórica: “renacerá para ser Buddha y salvar a los hombres” (Qb.11, ms. 2). Y sin olvidar ningún detalle de un aceptable recorrido por el nacimiento y la vida legendaria de la más alta figura del budismo (su mágico parto sin dolor, la presentación de sus padres, su estabilidad en palacio, los gestos de su grandeza como futuro iluminado, su abandono del hogar, su experiencia entre los monjes, su penuria, su despertar y su muerte), se acude con insistencia a los detalles de tono más fantástico, narrados como premisas verdaderas: “llueve y un rey de las serpientes se enrosca siete veces sobre el cuerpo de Buddha y forma un techo con sus siete cabezas” (Qb. 18 y ms. 2). Dicho de otro modo, con un lenguaje rico en imágenes, se impulsa la perplejidad, se favorece el tono de las metáforas y las hipérboles budistas con las

⁴⁴² E. Conze (1904-79), estudioso nacido en Inglaterra pero formado en Alemania, que a partir de la obra de Lafcadio Hearn se interesó en el budismo y la gnosis, fue vicepresidente de la Buddhist Society, y tradujo y completó los estudios de los textos de la “Perfección de la sabiduría” a partir de 1951, lo que contribuyó a popularizar el budismo en Occidente. Borges se refiere a dos obras del autor en la bibliografía de *Qué es el budismo: Buddhism. Its Essence and Development* de 1951 y *The Buddha’s Law among the Birds* de 1955, las cuales habría leído en compañía de Alicia Jurado, y que también habrían dejado su huella en “Formas de una leyenda” publicado en 1952.

En el manuscrito el orientalista sólo aparece al final del cuaderno (ms. 22) a modo de remisión con el signo Δ, en una página sin enumerar que alberga la totalidad de la acotación. Esto indicaría que las citas de 1976 son un añadido posterior a la preparación del libro, y claro está, después de 1951, momento en el que Conze hace pública su obra en Londres. Acerca de este autor en castellano se puede consultar Edward Conze: *El budismo*, México, FCE, 1988, y en inglés cabe destacar el reeditado estudio *Buddhist Scriptures*, New York, Penguin Books, 1984.

que terminará de insuflar a la tradición de Buda un molde cuyo armazón se define por lo verdadero, pero en cuyo interior se atesora el material plástico de la fantasía.



48. Nacimiento de Buda.
Relieve de la estupa de Amaravati (s. II).



49. Representación del nacimiento de Buda y sus primeros siete pasos sobre La Tierra.

Interesa, por tanto, destacar lo prodigioso: “la leyenda explica que el Buddha hubiera podido vivir millares de siglos y que su muerte es voluntaria” (Qb. 22), lo simbólico: “imágenes múltiples para ilustrar la doctrina panteísta de que Dios es todos los seres” (Qb. 24 y ms. 1), lo escabroso como modo de insinuar que la totalidad incumbe todo los polos de la realidad: “cuando leemos que el Buddha entró en el costado de su madre en forma de elefante blanco con seis colmillos, nuestra impresión es de mera monstruosidad” (ms. 1, Qb. 24), y la iconografía, primando en este caso la enumeración caótica de representaciones zoomorfitas típicas del mundo indio, un abordaje que le aportó material, no cabe duda, para su *Manual de zoología fantástica* de 1957⁴⁴³: “tigres, leones, panteras, gigantes y serpientes”, “el elefante es símbolo de mansedumbre”, “un enorme pez

⁴⁴³Jorge Luis Borges y Margarita Guerrero: *Manual de zoología fantástica*, México, FCE, 1957. El título *El libro de los seres imaginarios*, constituye una revisión del editado en 1957 y fue publicado en Buenos Aires por la editorial Kier en 1967. Todo hace pensar que las investigaciones para sus conferencias acerca de budismo le habrían aportado un amplio volumen de mitos que decidió recopilar junto a su amiga Margarita, quien era una confesa admiradora del mundo del ocultismo y las nuevas corrientes del orientalismo teosófico del siglo XX (Edwin Williamson: *Borges. Una... op. cit.* p. 411).

que tiene cien cabezas distintas: de asno, de perro, de caballo, de mono...” (ms. 3 y Qb. 17).

Entre esta recreación de la ficción y el ajuste de la filosofía, se advierte que se está inquiriendo la elasticidad que aportan las insignias más extraordinarias. Las variantes entre los originales y el libro van haciéndose casi imperceptibles en estos párrafos, aunque puede establecerse como norma que todo detalle metafórico hace crecer la narración de 1976 y ayuda en la comprensión del carácter ilusorio que poseen las literaturas budistas, mientras que en el cuaderno de los años cincuenta se apuntan pinceladas técnicas, y en ocasiones, se discuten términos lingüísticos y sociales interesantes que, en la revisión de *Qué es el budismo*, se eliminan.

Tal es el caso de la definición borgeana de la expresión “casta”⁴⁴⁴, y del tratamiento que algunas literaturas del budismo proporcionan al tema del género femenino, en cual Borges ansía detenerse. En cuanto al primer vocablo, acude a la lingüística para describir, con acierto, las nociones que se imprimen a una de las más polémicas tradiciones indias⁴⁴⁵, la que sin embargo, suministra cierto equilibrio social e implica la incomparable supervivencia de un sistema⁴⁴⁶ que ha

⁴⁴⁴ La casta u orden social es una noción del hinduismo que se considera desde antiguo como una característica innata de cada ser humano, y no un agregado a la personalidad. La propia naturaleza de cada ser es en parte heredada y deviene y genera el orden social o la casta que ocupa. Este orden social se engloba en una jerarquía cósmica que es parte del ciclo existencial del mundo. Se consideran cuatro castas: los brahmanes (sacerdotes), los nobles o guerreros (rājanya, Kṣatriya), el pueblo llano (vaiśya) y lo siervos (śūdra). A esto habría que añadir un amplio grupo de llamados “intocables” considerados impuros, descastados, y generalmente encargados de las tareas más viles, como quemar a los muertos y ejecutar a los criminales. Véase a este respecto Y. B. Damle: *Caste, religion and politics in India*, New Delhi, Oxford University Press, 1982, Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 74-77 y B. K. Smith: *Classifying the Universe: the Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*, Oxford University Press, 1994.

⁴⁴⁵ Acerca de la explicación lingüística del término casta, puede consultarse Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 74-77 y B. K. Smith: *Classifying the Universe: the Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*, Oxford University Press, 1994, p. 28; las explicaciones de ambos autores coinciden, de manera general, con las coordenadas aportadas por Borges.

⁴⁴⁶ Los textos clásicos morales del “dharma” en la India incluyen contenciones y recomendaciones para las distintas castas, tanto así, que en un mismo manual puede explicarse a un hombre de una casta elevada cómo reprimir un robo y puede indicarse al ladrón cómo entrar a robar a una casa ajena. De manera que la buena o mala conducta de los hindúes se mide por su casta, y su grado de responsabilidad ante un mal hecho se expiará con una simple purificación o ablución (Gavin Flood: *El... op. cit.* pp. 24-29 y 67-91). Por supuesto que estas teorías morales han variado con el tiempo, y han representado serios problemas sociales en la India actual. Las

vencido a la colonización y a los procesos de la globalización como ninguna tradición en el mundo:

ms. 6.

La palabra casta, según Deussen, es de origen portugués y procede de la castidad que los individuos de un grupo debían observar con los otros. (Otro resto verbal del imperio oriental de los portugueses es la palabra mandarín. También la palabra fetiché, de hechizo.) La palabra sánscrita es varna, que significa color y ha dado lugar a hipótesis étnicas sobre los arios, q. eran blancos, y los oscuros aborígenes del país.

Como puede observarse, el “pre-texto” invoca, una vez más, la comparación con Occidente, el hallazgo de entremezclar el origen de la cultura occidental con la de Oriente, y viceversa, de modo que, el viaje de erudición por el mundo oriental implica una doble identificación, pues Borges se siente orientalista europeo y habitante de las colonias americanas, y ese reconocimiento implica una desestabilización de los dos seres que es tomada como instrumento a la hora de perfeccionar su idea de cosmopolitismo y, sobre todo, como capacidad para sintonizar ambas tradiciones en su obra de ficción. Pero dado el tono que adquiere la redacción en 1976, y puesto que el autor inserta esta reflexión como un inciso lingüístico, decidió eliminarla del libro.

Por otra parte, un tratamiento similar, con el mismo resultado de deposición, es inducido sobre los pensamientos acerca del budismo y el género femenino. Llama la atención el esmero que se proclama en la exhibición de este tema en los años cincuenta, un detalle pintoresco, que resultará interesante para estudiosos de la concepción borgeana acerca de lo femenino:

ms. 6.

Al principio excluye de la orden a las mujeres; luego, instado por su madre adoptiva, se resigna a admitirlas, pero declara que sin ellas, el régimen fundado por él perduraría mil años, pero, con ellas, sólo perdurarán quinientos. Las profecías parecen tener la virtud de no cumplirse nunca; el budismo, con monjas, ha perdurado dos mil quinientos años.

contradicciones de estas ideas han sido señaladas, entre otros, por Ana Agud: *Pensamiento y cultura en la antigua India*, Madrid, Akal, 1995, p. 16.

El Buddha tiene en poco a las mujeres. Declara: “Todos los ríos son curvos, todos los bosques están hechos de leña, todas las mujeres pecarían si pudieran hacerlo impunemente.”

Historia del joven monje a quien una muchacha dice: “Dichosa la mujer a quien la miraran ojos como los tuyos.” El monje se arranca uno de ellos ●, lo toma en la mano y dice: “Hermana, ahí lo tienes; es un poco de carne sangrienta. El otro es igual. Qué tienen de lindos?”

Historia de los muchachos que buscan a una mujer de mala vida que les ha robado unas prendas. El Buddha les dice: “En lugar de buscar a una ladrona por qué {no buscas la salvación + te buscas a ti mismo}?”

● Mejor, tal vez: se lo pone en la mano y...

De estos comentarios, cabe destacar que el escritor porteño adquiere la cualidad de un manifiesto defensor del papel de la mujer en las comunidades budistas⁴⁴⁷. Con ese ímpetu, se observa que se han abordado lecturas orientalistas⁴⁴⁸, de las que en este caso, se muestra como un afinado traductor e intérprete, cuidando la expresión lingüística, tal como se aprecia en la remisión que se hace mediante el

⁴⁴⁷ Borges enlaza la idea de casta con la presencia de la mujer en las culturas indias, debido a que ambas nociones están comunicadas. En el hinduismo, lo que puede hacer un hindú está determinado por su grupo social y también por su sexo. De manera que éste se encuentra ligado a la casta a la que se pertenece, y unas veces las mujeres, recordando quizás la importante presencia de dioses que en algunos mitos albergan en simultáneo ambos sexos (Śiva), ostentaron algunos cargos y lugares de privilegio respecto de los hombres, fueron a un tiempo encarnación de la divinidad y el respeto, y origen de la contaminación física, reflejada en su menstruación. Sin embargo, tampoco estuvieron ajenas a regirse por las leyes del sometimiento a los hombres, cuyo prototipo se encuentra en el *Rāmāyaṇa*, donde se hace apología de la esposa perfecta (Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 25, 76, 81-83; Pruthi, Raj Kumar; Rameshwari Devi, Romila Pruthi: *Status and position of Women: in Ancient, Medieval en Modern India*, Mangal Deep, Jaipur, 2001). En el caso del budismo, se insiste en que los resultados kármicos no dependen de la casta, sino del seguimiento de la moral universal, por lo que la relación entre linaje y sexo desaparece. Se sabe que Buda impartió por igual sus enseñanzas a hombres y mujeres, pero es cierto que tuvo sus reparos a la hora de promover la ordenación de mujeres, “probablemente debido a las presiones sociales que se oponían a situar a las mujeres en posiciones respetables”, por la dureza de la vida errante y para evitar las relaciones sexuales. Finalmente, con la intención de solventar estos peligros, las incluyó en la comunidad imponiéndoles reglas específicas (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* 256-259), esto explicaría el comentario de algunos orientalistas de los siglos XVIII y XIX, de los que Borges sustrae las leyendas relatadas. Para un estudio del tema, ver José Ignacio Cabezón (Comp.): *Buddhism, Sexuality and Gender*, State University New York Press, 1992 y Bernard Faure: *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*. Princeton University Press, 2003.

⁴⁴⁸ Se anota en el margen izquierdo del cuaderno que las citas han sido extraídas de Oldenberg (*Buda. Su vida, su obra... op. cit.* p. 186), Deussen (*Allgemeine Geschichte der Philosophie... op. cit.* Libro 1.3, pp. 139-144) y Richard Pischel (1849-1908), un reconocido indólogo alemán que además de una gramática de las lenguas pracríticas y un notable estudio en tres volúmenes acerca de los *Vedas*, elaboró un manual acerca de budismo al que parece remitir Borges en su cuaderno de 1950 (Pischel: *Leben und Lehre des Buddha*, Leipzig, Teubner, 1906, pp. 33-37).

signo (●). Además, la opinión personal, la originalidad, los registros ambiciosos del “pre-texto” oral, lo llevan a encauzar un abordaje: “Las profecías parecen tener la virtud de no cumplirse nunca; el budismo, con monjas, ha perdurado dos mil quinientos años”. No resulta extraño que el escritor bonaerense, que tan originalmente supo encajar recato y polémica en sus conferencias, haya eliminado estos detalles en 1976, ya que, aunque son de una gran riqueza y muestran su sensibilidad ante ciertos temas de la historia de los años cincuenta en Argentina⁴⁴⁹, habrían desorientado y desorganizado la exposición fantástica de la doctrina budista que inmediatamente interesa resaltar.

En ese marco, la obra busca canalizar el estudio del budismo, ceñir la redacción al objetivo de su ensayo, desechar lo adyacente ocultándolo, cuando su atractivo supera los márgenes de la realidad oriental. Con esta demarcación ansía detenerse en la más emblemática experiencia del despertar del Buda, su “entrada en el Nirvana”, otorgando a este suceso una importancia central en sus elucubraciones de 1950 y en su revisión de 1976:

Qb. 17, 18.

Solo e inmóvil bajo el árbol, Siddharta ve sus infinitas encarnaciones [...], abarca de un vistazo los innumerables mundos del universo, después la concatenación de todas las causas y efectos. Intuye al alba las cuatro verdades sagradas. Ya no es el príncipe Siddharta, es el Buddha⁴⁵⁰.

Con el sutil avistar, con la indiscutible presencia de lo sobrenatural, se concluye la leyenda budista: “aquí termina (dice Carl Friedrich Köppen) la más antigua forma de su leyenda, el evangelio del Nepal y el Tíbet” (*ms. 3 y 4, Qb. 18*), cita que

⁴⁴⁹ Los años cincuenta son un período de cambio para la mujer en Argentina. Si bien desde principios de siglo XX se abre el debate de género en el país, no será hasta 1947 que se reconoce su derecho al voto, y en 1951 muchas lo ejercieron como cualquier hombre, con la insignia de Eva Perón al frente del acontecimiento. Borges, sensible al papel social que desempeñaban muchas de sus amigas, entre ellas Victoria Ocampo, no duda en estimar y apoyar los pasos de emancipación que protagonizaba el rol femenino en Argentina, un logro muy a pesar de las diferencias que mantenía con el peronismo (Carlos Abeijón y Jorge Santos Lafauci: *La mujer argentina antes y después de Eva Perón*, Buenos Aires, Cuarto Mundo, 1975, p. 116). Cabe pensar que el autor se interesó por estos temas en el budismo porque conformaban un debate social en su ciudad.

⁴⁵⁰ La redacción en el manuscrito es prácticamente igual, a excepción del modo que se inserta el verbo “ver”, cuyo uso se presiente más cuidado en 1976, donde se alterna con “abarca de un vistazo” o “intuye”, mientras que en el cuaderno se aprecia cierta ligereza repetitiva: “ve sus infinitas encarnaciones [...], ve de un vistazo” (*ms. 3*).

remataba el primer epígrafe del manuscrito y que sin embargo en *Qué es el budismo* se alarga, incluyendo anotaciones descartadas y buscando demostrar que la alegoría se prolonga de la mano de la historia. Se narran así brevemente, pues en ello se detendrá más adelante, los Sermones canónicos, la puesta en marcha de la Rueda de la Ley y las peregrinaciones del Buda hasta su muerte, detalles que se habían incluido en 1950 en la sección del Buda histórico (ms. 5):

Qb. 19-23.

Hace girar para ellos la Rueda de la Ley: les muestra la Vía Media, que equidista de la vida carnal y de la vida austera, y les enseña la aniquilación del dolor por la aniquilación del deseo [...] De esta manera se constituyen las tres cosas sagradas: el Buddha, su doctrina y su orden.

[...]

La leyenda explica que el Buddha hubiera podido vivir millares de siglos y que su muerte es voluntaria [...] Entra en el éxtasis y muere en el éxtasis. Muere entre sus discípulos, como Sócrates [...] sale una llama del corazón de Buddha y consume el cuerpo.



50. Pintura popular de Siddhârta Gautama meditando antes de su iluminación, y venciendo las trampas del demonio Mâra.

Al llegar a estos preceptos de la doctrina, Borges ha optado por entretenerse en el equilibrio de imágenes que deambulan entre el patetismo y la fantasía, una modulación menos conseguida en los borradores del manuscrito. Pero da un giro al desplegar su vieja táctica de intentar volcar la atención en una significativa y completa equiparación con Occidente, tema de otros de sus ensayos de los años cincuenta, que despliega con mayor fuerza en el cuaderno: la afinidad entre las figuras de Jesús y el Buda. La pesquisa le obliga a abrir el contexto y la figura del arquetipo del budismo a su afinidad filosófica con otras religiones y filosofías, además del cristianismo, con la intención de señalar la singularidad de su tema de disquisición. Se establece un paralelismo general con los coetáneos orientales y occidentales de Buda (Lao Tsé, Confucio, Pitágoras y Heráclito), y con obras de la literatura occidental que recopilaban su leyenda (*Barlaam y Josafat*⁴⁵¹), en una redacción más saneada en los originales, donde la vinculación buscada aparece yuxtapuesta a numerosas citas que se obvian en 1976 (*Qb.* 30, *ms.* 7 y 8). Este ritmo ambiguo, de constante juego entre la inclusión y el descarte, aporta material a otros ensayos en los que el autor se detuvo en el parangón entre Buda y Jesucristo⁴⁵², denotando la misma convicción o intención de refutar las comparaciones, e influyendo así los procesos de evacuación de *Qué es el budismo*.

Esta oposición Oriente-Occidente le permite proponer un marco favorable para definir uno de los dogmas esenciales del budismo: “la negación de la personalidad”, a través del cual, se infiere que haber recreado una individualidad muy atrayente en Buda “habría sido desvirtuar el propósito fundamental de la doctrina” (*Qb.* 30, *ms.* 7). El manuscrito y el libro unen sus enunciados en estas afirmaciones, pero se alejan en lo bibliográfico, ya que, en 1976 Edward Conze suministra un registro atrayente, la aportación de una idea

⁴⁵¹ Recuérdese que Borges se detiene en la explicación de las relaciones de esta obra con el budismo en “Formas de una leyenda” de 1952. En el manuscrito de las conferencias de 1950, aparece simplemente citada, un apunte que indica que la leyenda de Buda y la de Josafat aparecen en “un *Catalogus Sanctorum* del siglo XIV”, y que la obra cristiana estaba “escrita en griego” (*ms.* 2), afirmación que desestima en la revisión de 1976 para *Qué es el budismo*.

⁴⁵² Este tema se impone en “La personalidad y el Buddha” de 1950 en *Borges en Sur, op. cit.* pp. 35-40 y en “Formas de una leyenda” de 1952 (O. C., II, 118-121).

que repetirá en todas sus conferencias posteriores acerca del budismo⁴⁵³, y con la que está reconfirmando sus teorías acerca del Eterno Retorno, ya expuestas en “Nueva refutación del tiempo” (O. C. II, 137-149) en 1944-1946:

Qb. 31

La existencia de Gautama como individuo es de escasa importancia para la fe budista [...] El Buddha es una suerte de arquetipo cuyas idiosincrasias carecen de importancia. La pasión de Cristo ocurre una vez y es el centro de la historia de la humanidad; el nacimiento y la enseñanza de Buddha se repiten cíclicamente.

De la anotación, se aprecia que en 1976 se ha querido enclavar el ejercicio de una cadencia en la exposición, pues las literaturas orientales adornan circunstancialmente sus mitos con símbolos y ritmos que reproducen una cosmología. Con ese modelo, una entonación temporal acompaña la vertiginosa narración borgeana de la leyenda de Buda, poniendo de manifiesto las primeras señas de la doctrina canónica en cuanto a la hipótesis cíclica y abismal del tiempo. Durante largos párrafos de narración de la leyenda de Buda se incide, en 1976, en una vaga elucidación temporal que va de la concreción a lo inabarcable: “diez años”, “seis duros años”, “siete días”, “un día”, “millares de años”, “al cabo de los años” (*Qb. 13-22*), actitud que contrasta con la redacción esquemática de 1950⁴⁵⁴.

Sin duda, esta pauta quiere representar significativamente, un entramado filosófico al que Borges había recurrido desde los años treinta: “como Schopenhauer, los hindúes⁴⁵⁵ desdeñan la historia; carecen de sentido cronológico” (*Qb. 32, ms. 1*), una teoría que le sorprendió sobre otras especulaciones y que aparece desde el comienzo en la diagramación de las

⁴⁵³ Por ejemplo, en *Siete noches* de 1980 (O. C., III, 242-253).

⁴⁵⁴ Se ve una diferencia entre ambos escritos en esta forma de crear construcciones abismales de tiempo para dar una sensación vertiginosa a la leyenda que se está narrando, y una forma literaria a los hechos más sorprendentes. En el manuscrito de 1950, por el contrario, se cuida menos este ritmo de redacción, puesto que se trata de una corrección, un adorno, si se quiere, que incumbe más al tono de los escritos borgeanos que al que había previsto para sus conferencias, dado ese primer carácter oral que tenía la exposición (*ms. 2 y 3*).

⁴⁵⁵ Aquí habría sido más correcto que el autor usara el término “indio” en lugar de “hindú”, ya que el primero incluye a hindúes y budistas, mientras que el utilizado deja fuera al budista, que es en definitiva la creencia que se está exponiendo. Esto es, “indio” es relativo a todas las culturas de la India, mientras que “hindú” hace referencia únicamente al practicante del hinduismo. Y la teoría temporal que define Borges se hace extensiva a hindúes y budistas. Esta será una imprecisión mantenida a lo largo de toda la obra.

conferencias de 1950. Con el tiempo, y sin perder el interés que le causaban estas nociones, el autor imprime un ejercicio de orden a la obra, incluyendo la reflexión ya en el segundo epígrafe de 1976, el que se refiere directamente a la cuestión del Buda histórico, tras la exposición de la leyenda, estableciendo así una articulación de sentido entre la historia y las medidas del tiempo oriental.

Esta estructura le ayuda a destacar conscientemente, aunque guiado por su pudor y preocupación literaria, sus admiradas teorías estéticas de las culturas orientales, las cuales advierte regidas por el modo fantástico, antihistórico e impersonal, típico de las epopeyas indias. Un talante basado en la correspondencia de múltiples disciplinas que invocan un modo muy armónico de entender la cultura y a los seres humanos. En este caso, sin embargo, en 1976, vuelven a descartarse apuntes muy sugerentes, acotaciones alusivas de un pensamiento que decide trasladar a otros ensayos de la época y, sin duda, a toda su producción literaria, constituyendo un tema que le interesó especialmente y que desde entonces le marcaría para siempre:

ms. 7 y 8.

Nosotros los occidentales somos, aunque no lo sepamos, nominalistas. Somos, quizás incurablemente, individuos; vivimos de nuestras diferencias reales o imaginarias. Pruebas de esa modalidad en la política (conceptos del caudillo, de clases, de naciones); en la estética: predominio de la novela, dedicada a rasgos individuales. Empleo de las frases “estilo personal” como elogio. De hecho, el estilo personal tiende a ser una exhibición vanidosa de peculiaridades, cuando no de lacras y estigmas, cultivados ansiosamente. León Bloy o Joyce, ejemplos de hombres que están muy lejos de la redención, para el Buddha.

Estilo impersonal de las epopeyas del Indostán, erigidas por generaciones, durante siglos.

Estilo impersonal de los ídolos, que multiplican sus brazos, sus cuerpos, sus bocas, como si a fuerza de ser muchos, pánicamente, logran al fin no ser nadie.

Multiplicación de los Budas que también son genéricos, infinitos.

Esta rica, aunque esquemática, observación, que se elimina de *Qué es el budismo*, constituye una exhibición de originalidad. En el margen izquierdo del cuaderno manuscrito aparece anotada la lectura del *Mahābhārata*, indicando que se trata de una conclusión que se ha alcanzado leyendo la epopeya sagrada, y

no, como en la mayoría de los casos, a través de lecturas secundarias. Pero como en su breve disquisición acerca del rol de la mujer en el budismo, y no sólo en un alarde de destreza depurativa, el autor elimina la exposición arriesgada, descarta el pensamiento que revela su ser argentino y occidental, plagado de contradicciones. Y resuelve la superposición, pues las ideas pueden constituir inclinaciones que se aprovechan en otros ensayos⁴⁵⁶, avalando su fijación por evitar la presunción de los escritores occidentales. El pudor, lo ha comprobado, da más resultados literarios que la vanidad, porque sugiere y oculta, el conferencista y el escritor imponen su tono de humildad a la voz que dicta en 1976.



51. Libro de conferencias *Borges, oral*, Buenos Aires, Emecé, 1979.

⁴⁵⁶ En el ensayo de 1950 "La personalidad y el Buddha", destaca la novela como un acto de vanidad (*Borges en Sur... op. cit.* p. 39), sentencia de la que excluye a Joyce, citado en el manuscrito, y que amplía a otros autores (Proust, Chaucer). Como se ha visto, este es el discurso al que se refería cuando se le preguntaba por la ausencia de novelas en su obra literaria (Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo. Tomo II, op. cit.* p. 258), una idea que había invocado gracias a Grimm en "La nadería de la personalidad" de 1922.



52. Borges en una entrevista en su casa en los años setenta.



53. Borges en su dormitorio en 1976.

II.3. Viaje a la semilla. El esfuerzo por encontrar las raíces del budismo

Como parte de su gusto por el detalle, de su insistencia en arrebatar las semillas de cualquier asunto, Borges indaga en *Qué es el budismo* el origen del sentido de una cultura y el florecimiento de una filosofía. Con la referencia del boceto de las ocho clases, la obra avanza en un tercer epígrafe que formará parte del índice del libro de 1976, rubricando sus reflexiones, en la última versión, con el título “Antecedentes del budismo”. Se trata de una exposición que, como se ha señalado en el estudio preliminar, ya en su planteamiento presenta un problema filosófico y lingüístico, al proponer en el hinduismo los antecedentes directos de la doctrina budista. La redacción, asumidamente variable en este capítulo, pretende situar los orígenes del budismo en dos de los seis sistemas del hinduismo, el Vedānta y el Sāṃkhya, promoviendo sobre todo en el texto de 1976 que “el budismo presupone las doctrinas de los Vedas” (*Qb.* 42). Y es que la búsqueda de las raíces de una filosofía implica acentuar lo minúsculo, manejar la pincelada, reivindicar el pormenor, método que otorga lucidos y literarios momentos al ensayo, pero que cae en la ambigüedad y el desconcierto.

La polémica afirmación de su enunciado necesita aclaraciones, y el autor parece intuirlo. Bajo el estímulo de esa discordancia, compone una serie de señas, más o menos indirectas, donde aclara de dónde proviene el sentido de su propuesta: “entre los hindúes la ortodoxia no se define por la creencia en una divinidad personal sino por la veneración de los Vedas” (*Qb.* 40), acota al final de la primera parte del capítulo, sin embargo, la afirmación señala la discusión, pues sitúa al budismo, cuyo canon fue elaborado con independencia de la virtud sagrada de estos textos, fuera de esa ortodoxia, y por tanto, ese “presuponer los

Vedas” constituye más bien una relación de enfrentamiento⁴⁵⁷. Estas leves contradicciones no se aprecian en los originales (*ms.* 10-12), donde la redacción se centra exclusivamente en la definición esquemática y breve de cada escuela, con ejemplos literarios de éstas y otras tradiciones. Porque en estos primeros borradores había presentado su exposición como “El Sankhyam y el Vedanta”, dos aspectos divididos por temáticas pero exhibidos en una redacción común, lo que había contribuido a que este tercer epígrafe de 1976 los considerara en dos pequeños apartados independientes, y como modo de justificar su título ante el lector interesado en el budismo, habría elegido un enunciado más definitorio, de forma que, la búsqueda de los detalles de un origen, en ese caso, flirtea, tal vez inconscientemente, con la parcialidad.

Para la elaboración de este capítulo, el autor juega a reconfirmar lecturas anteriores y aporta nombres nuevos, como es el caso de Richard Garbe⁴⁵⁸, Mysore Hiriyanna⁴⁵⁹ y a Albert Schweitzer⁴⁶⁰, a cuya presencia une sus

⁴⁵⁷ Este choque religioso fue materializado, por ejemplo, con la declaración de algunos filósofos del hinduismo (Śankara), que consideraban al budismo, por su rechazo hacia la sabiduría védica, como una herejía; aunque, en la práctica, ambas tradiciones tuvieran un espacio de conocimientos compartidos, que las habría llevado, como se ha visto, a deferir elementos inherentes a la cultura india.

⁴⁵⁸ Resulta relativamente sencillo reconstruir el camino que Borges recorrió para llegar a esta bibliografía, ya que el autor alemán, R. Garbe (1857-1927), aparece citado entre los libros de referencia de Max Müller en su *The Six Systems of Indian Philosophy* (op. cit. p. 87 y 88), como uno de los autores útiles a la hora de trabajar cualquier aspecto de la filosofía Sāmkhya. Garbe pasó cierto tiempo en Benarés estudiando filosofía hindú y sánscrito, conocimientos que plasmó en sus obras desde 1889, principalmente en su *Samkhya und Yoga*, Strassburg, Karl J. Trubner, 1896 y en su estudio acerca del emperador mogol Akbar de 1892 (*Akbar, Emperor of India*, London, Dodo Press, 2007). Cabe pensar que es su *Samkhya und Yoga*, el texto al que se refiere Borges en su manuscrito y trabajo de 1976, aunque no aparezca mencionado en la bibliografía final del libro (*Qb.* 153 y 154).

⁴⁵⁹ M. Hiriyanna (1871-1950) indio de nacimiento, educado en Inglaterra, es reconocido en los círculos orientalistas de la India y de Occidente como un investigador notable del pensamiento hindú. Con una visión muy personal de la cultura de su país, elaboró varios trabajos acerca de la filosofía Vedānta, entre ellos destacan su *Outlines of Indian Philosophy* y *Essentials of Indian Philosophy* publicadas a partir de 1924 (Benarés, Motilal Barnasidas, 1999), que se encuentran en español en la versión M. Hiriyanna (Trad. Josefa M. Sastre de Cabot): *Introducción a la filosofía de la India*, Buenos Aires, Sudamericana, 1960. Estos textos darían algunas claves a Borges para su análisis de la filosofía Vedānta y Sāmkhya, como se muestra en los originales (*ms.* 10), aunque, al igual que en otros casos, se elimina de la bibliografía de 1976.

⁴⁶⁰ Albert Schweitzer (1875-1965), teólogo y filósofo franco-alemán, Premio Nobel de la Paz en 1952, se interesó por la teología cristiana y por las religiones orientales con el ímpetu de desarrollar un pensamiento que intentaba acuñar una nueva tendencia acerca de la idea de supervivencia. En ese marco, se interesó por las religiones indias llegando a elaborar un estudio notable en su *Indian Thought and its Development* de 1935, texto al que parece referirse Borges en sus notas manuscritas (*ms.* 10).

antiguas lecturas de Rückert, ya citado en 1944 en “El propósito de Zarathustra” como fuente de Nietzsche⁴⁶¹, así como hace referencia a algunos fragmentos del Vedānta clásico (*Upaniṣad*) y de la Bhagavad Gītā (*Mahābhārata*), fuentes sagradas de las literaturas hindúes. A partir de estas lecturas, se produce cierto alejamiento de la bibliografía orientalista más aceptada, en tanto se evaden, por ejemplo, los estudios de Max Müller en su imponente *Sacred Books of the East*.

En el caso del primer apartado, dedicado a la filosofía Sāmkhya, la compenetración con el budismo es facilitada a través de la presentación del supuesto fundador de este sistema de pensamiento: Kápila, que habría dado nombre a su patria, Kapilavastu, lugar donde se establece el nacimiento de Buda, lo cual revelaría el contacto y el eco del Sāmkhya en el budismo. Esta idea se defiende tanto en los originales como en el libro, con ciertas variantes que atañen, sobre todo, a un retoque en la redacción:

ms. 10

El Buddha nació en los alrededores de Kapilavastu (morada de Kapila). Se ha dicho que la tradición eligió, y acaso inventó, esa ciudad, porque en la doctrina de Buddha hay ecos de la doctrina de Kapila; más verosímil es pensar q. esos ecos, que parecen indiscutibles, se deben a que el Buddha nació en la patria de Kapila, donde esa doctrina y la terminología de esa doctrina eran comunes.

- Kapilavastu, lugar de peregrinación para los budistas.
- También se ha visto en la frase El B. nació en Kapilavastu un modo simbólico de indicar el origen de su doctrina.

Qb. 37.

Hemos dicho que la tradición eligió la ciudad de Kapilavastu como lugar del nacimiento del Buddha, porque en su doctrina hay ecos de la que enseñó Kapila, fundador del Sankhyam; más verosímil es pensar que esos ecos, que parecen indiscutibles, se deben a que el Buddha nació en la patria de Kapila, donde el Sankhyam y su terminología eran comunes. Durante el auge del budismo, la ciudad fue objeto de peregrinaciones.

Puede apreciarse que se ha desestimado la arriesgada acotación “la tradición eligió, acaso inventó”, típico tono borgeano que, como se ha señalado, busca ser polémico y divertido en sus conferencias, y algo más diplomático en sus escritos. Por otra parte, el giro simbólico que subyace en la interpretación de su admirado

⁴⁶¹ J. L. Borges: “El propósito de Zarathustra” en *Textos Recobrados. 1931... op. cit.* pp. 211-218.

Köppen: “Se ha visto en la frase El B. nació en Kapilavastu un modo simbólico de indicar el origen de su doctrina”⁴⁶², se traslada al capítulo anterior, “El Buddha histórico”, con señas de una revisión que arroja una redacción más acabada:

Qb. 33

La verdad, por escandalosa que sea, es que a los hindúes les importan más las ideas que las fechas y que los nombres propios. Sin inverosimilitud se ha conjeturado que la indicación de Kapilavastu (morada de Kapila) como ciudad natal de Guatama puede ser una manera simbólica de sugerir la gran influencia de Kapila, fundador de la escuela Sankhya⁴⁶³, sobre el budismo.

Esta variación de orden y estructura le otorga al texto de 1976 un ritmo de redacción más ágil y una menor sensación de ruptura al terminar la composición de los epígrafes, aunque, visto desde otro ángulo, si la cita se hubiera incluido en “Antecedentes del budismo”, habría servido para justificar la elección de sus definiciones en ese capítulo tercero, llevándolas explícitamente a un terreno más alegórico o literario. También las aserciones de Borges en este párrafo, aunque expresadas con cierta duda, parecen olvidar que en realidad el término *Sāmkhya* fue utilizado por las tradiciones de renunciantes, entre las que se contó después el budismo, siglos antes de constituir un sistema filosófico, y como mecanismo para enumerar y catalogar los elementos del cosmos. Por otra parte, su tendencia más antigua, el denominado proto- *Sāmkhya*, constituyó una práctica ya presente en los siglos IX al III a. C., mientras que la filosofía *Sāmkhya* como tal, no surgiría hasta el siglo IV d. C., itinerario que propone una dificultad significativa a la hora de determinar qué acepción influyó en qué filosofía y cómo se dio el posible trasvase, ya que, el florecimiento de Buda, como bien expone el texto borgeano (*Qb. 32*), data del siglo IV a. C

A estas aclaraciones se suma el hecho de que Kápila no es reconocido por la totalidad de la bibliografía erudita como el fundador del sistema *Sāmkhya*,

⁴⁶² C. F. Köppen: *Die Religion de Budas und ihre Entstehung. Vol. I.*, Berlín, Schneider, 1857, p. 84.

⁴⁶³ Nótese que aquí el autor escribe “Sankhya” en lugar de “Sankhyam”, como hará en el resto de la obra, y basando la escritura del término en sus lecturas orientalistas. Es difícil determinar si se trata de un error de transcripción, pero cabe destacar que el término no aparece nunca como “Sankhya” en la versión de 1950, lo que indicaría que podría tratarse de un despiste de los editores.

pues de este sabio apenas se conserva un tratado que el orientalismo no termina de considerar como texto originario de esta filosofía⁴⁶⁴. Indudablemente, el escritor argentino se habría encontrado con estas contradicciones en sus lecturas⁴⁶⁵, pero habría querido detenerse en su gusto por los juegos de sentido, proponiendo una revalorización de la figura de Kápila, bajo la personal influencia de Köppen y Garbe⁴⁶⁶. Su gusto por la síntesis le habría llevado a intuir muy tímidamente datos que quieren acercarse a un pensamiento acertado: “más verosímil es pensar que esos ecos, que parecen indiscutibles, se deben a que el Buddha nació en la patria de Kapila, donde el Sankhyam y su terminología eran comunes”, lo que por otra parte, y dado que esta afirmación perduró tras la revisión de 1976, demuestra cierta ambigüedad, tal vez consecuente en tanto importa resaltar un origen, alegórico o no, la raíz de una filosofía, en la exposición de algunos conocimientos. Con el objetivo de crear un texto balanceado por la lógica y la búsqueda del entretenimiento de sus lectores, otorga una mayor relevancia a lo lúdico de la asociación que a la aportación de noticias eruditas y precisas, lo que había aprendido de la mentalidad india que plantea un segundo lugar para los testimonios realistas y fidedignos, recalcando la centralidad de la enseñanza que hay detrás de toda referencia, tema que había escudriñado en los dos epígrafes anteriores.

Como en esas hojas previas, consciente de sus conocimientos de la cultura occidental, no pierde la oportunidad de comparar indirectamente el sistema que pretende argumentar con el idealismo. Dirá acerca del “Sankhyam” en 1976 que invoca “la negación de la realidad y del mundo externo” (Qb. 37), recordando sus asimilados conceptos idealistas de “Nueva refutación del tiempo” (O. C., II, 137-149), hasta bucear con naturalidad y arrojo en el sistema oriental que pretende aportar a su estudio acerca de budismo:

Qb. 37-39 y ms. 10.

⁴⁶⁴ Es reconocido como fundador del Sāmkhya, Īśvarakṛṣṇa (350-450 d. C.), creador de *Sāmkhya-Kārikā*, *Versos sobre el Sāmkhya*, exposición sistemática de esta filosofía (Gavin Flood: *El... op. cit.* pp. 252-254).

⁴⁶⁵ Se observa este conocimiento en su releído Max Müller: *The Six... op. cit.* pp. 220- 222, aunque el filólogo haya tenido en cuenta notablemente la figura de Kápila (*The Six... op. cit.* pp. 219 y 220).

⁴⁶⁶ Köppen: *Die Religion de Budas. I... op. cit.* p. 84 y R. Garbe: *Samkhya und... op. cit.* p. 12.

Sankhyam quiere decir en sánscrito enumeración. Garbe ha dicho que los brahmanes llamaron “filosofía de la enumeración” al sistema de Kapila, para hacer burla de sus divisiones y subdivisiones⁴⁶⁷, y que el apodo perduró.

El Sankhyam es dualista. Desde la eternidad hay una materia compleja –*Prakriti*– y un infinito número de *Purushas* o almas individuales e inmateriales.

[...]

Los *Purushas* unidos a la materia forman los seres vivos. En cada uno debemos distinguir el cuerpo material y el cuerpo etéreo o alma psíquica, hecho de sustancia sutil [...] El cuerpo material perece en cada encarnación con la muerte del hombre, el cuerpo etéreo o sutil es imperecedero y acompaña al alma en el ciclo de las transmigraciones.

[...]

El alma inmaterial es un espectador, un testigo, no un actor de las cosas. Cuando el cuerpo sutil o alma psíquica intuye esta verdad cesa la unión del alma con la materia. El alma y los dos cuerpos, el material y el sutil, se desintegran [...] El alma libertada logra la absoluta inconsciencia.

Estas explicaciones acerca del hinduismo, aportan, de manera general, una versión aceptable de la filosofía *Sāmkhya*, en la que se demuestra el empeño borgeano por arrimar al lector no especializado a la sorpresa de conceptos nada convencionales, hasta volverlos perfectamente entendibles, dado el encuentro que propone su interpretación con algunas visiones de la filosofía occidental⁴⁶⁸. Por eso, la nomenclatura utilizada en las descripciones cae en leves diferencias o desvíos de las teorías afinadas por el orientalismo más erudito, ya que, del sistema *Sāmkhya*, dirán algunos estudiosos:

⁴⁶⁷ Cabe destacar que del manuscrito de 1950 ha desestimado la siguiente aseveración: “C/. la palabra budistas dada por los adversarios de esa doctrina” (ms. 10), afirmando del budismo lo que el título de “filosofía de la enumeración” ha atribuido al “Sankhyam”, una burla, un mote. Añadir esta expresión no habría sumado ninguna destreza al texto de 1976, pero revela ciertos conocimientos que conviene tener en cuenta. Borges demuestra que había estudiado las acepciones y corrientes de la palabra “budista”, y a través de su explicación del vocablo, explicita los enfrentamientos entre el hinduismo y el budismo en cuanto al seguimiento a los *Vedas*, “los adversarios de esa doctrina”. Esto corrobora que la explicación que eligió para su capítulo “Antecedentes del budismo” no era la única que transitaba, y que, como ya se ha señalado, está al tanto de que *Sāmkhya* y budismo poseen un espacio de comunión no adverso a contradicciones, aunque no lo deje claro en su redacción.

⁴⁶⁸ Recuérdese que el dualismo filosófico occidental, desde Descartes, considera una división entre la mente y el cuerpo, mientras que para el *Sāmkhya* la mente y el cuerpo son parte de la materia, frente a un yo (*puruṣa*) que está más allá de ésta (Gavin Flood: *El... op. cit.* p. 253).

Postula un dualismo radical entre el yo, o conciencia pura (puruṣa), y la materia (prakṛti) con la que parece estar enredado. La liberación es el conocimiento discriminativo que afirma que la conciencia pura es eternamente diferente de la materia primordial; sólo existe una proximidad entre ellas pero su comprensión tiene como resultado la cesación del sufrimiento y de la reencarnación. El discernimiento permite a la conciencia distinguir el yo de lo que no es el yo, y percibir que el yo no estuvo nunca realmente sujeto a la materia. Este yo es trascendente, testigo silencioso de la confusión del yo común. A su vez el yo empírico, el yo de las afirmaciones en primera persona del singular, surge como evolución de la materia a partir de un estado primordial, pero no constituye por sí mismo el verdadero sujeto⁴⁶⁹.

Con un mayor ímpetu que en el resto del capítulo, no cabe duda, a Borges no le interesa hacer una distinción exacta y meticulosa de los conceptos, atributo que contrasta con lo ambicionado por su indagación en los “antecedentes” de la filosofía budista. De modo que, su libre interpretación, aunque intercalada con preceptos de especialista⁴⁷⁰, se hace más evidente cuando la teología en cuestión se articula en sus posibilidades más literarias, de manera que, donde el orientalismo dice “la evolución de la materia es tanto un proceso cósmico como individual; las funciones fisiológicas y los componentes del mundo físico emergen del sentido del ego”⁴⁷¹, concluye con naturalidad: “según esta teoría, la alegría o el pesar que causan las cosas, está literalmente en ellas” (Qb. 38)⁴⁷².

Estas ideas acerca del ego y del sufrimiento, que podría haber activado para comparar con el budismo —ya que es la vida como pesar una de las cuestiones filosóficas que desarrolla el Sāṃkhya en el mismo sentido en que las escuelas budistas—, es desaprovechada con el afán de recalcar, una vez más, los símiles más poéticos y expresivos de los textos hindúes. El mecanismo de

⁴⁶⁹ Gavin Flood: *El hinduismo...* op. cit. p. 253, G. Larson: “Sāṃkhya-Kārikā de Ísvara Kṛṣṇa” en *Classical Sāṃkhya*, Delhi, Motilal Barnasidas, 1979, 20.1, y J. Davies: *Sāṃkhya-Kārikā of Ísvara Kṛṣṇa*, Calcuta, Susil Gupta, 1947.

⁴⁷⁰ Pues no hay que olvidar que Borges dedica una página (Qb. 38) a mostrar el modo en que enumera y divide la filosofía Sāṃkhya, utilizando términos que definen la materia y sus cualidades, así como el cuerpo, y sus tipos (Qb. 39).

⁴⁷¹ Gavin Flood: *El hinduismo...* op. cit. p. 253.

⁴⁷² Como en procesos anteriores, se observa una diferencia poco notable en la redacción del cuaderno, donde simplemente la idea es más esquemática y la expresión no aparece tan cuidada como en 1976: “según esta teoría, la alegría o el pesar que causan las cosas, está literalmente en las cosas. El placer que da mirar las flores está en las flores” (ms. 10).

seguimiento de muestras líricas, es también muy apreciable en el manuscrito, donde abundan tipos bíblicos y literarios que terminan por desecharse en 1976. Esto es, el ritmo de evacuación y aceptación del “pre-texto” desafía al discurso sistemático y conlleva un ensamble de arbitrariedad, elige valores cambiantes, jerarquías móviles, que imposibilitan una descripción homogénea. Por ejemplo, al tratarse el concepto de liberación o “absoluta inconsciencia”, se expresa que “los textos la comparan a un espejo, en el que no cae reflejo alguno, a un espejo vacío” (Qb. 39), imagen que en el manuscrito se equipara al pensamiento de San Pablo⁴⁷³. El procedimiento libre vuelve a utilizarse para referirse al “yo” como ente sujeto a la materia, el “testigo silencioso” definido por los orientalistas:

Qb. 40.

Para ilustrar la tesis de que fundamentalmente somos espectadores, no actores, los maestros del Sankhyam recurren a una hermosa metáfora. Quien asiste a una danza o a una representación teatral acaba por identificarse con los bailarines o con los actores; lo mismo le sucede a cada uno con sus pensamientos y acciones⁴⁷⁴.

En esta dinámica de cruce de citas literarias, un dechado sorprende sobre los otros. Borges se permite en los originales de los años cincuenta, como había intentado con sus opiniones acerca de lo femenino o de la vanidad occidental, un apunte biográfico, esta vez, con un claro dejo de confesión, de autocita, una de las declaraciones de mayor contundencia personal de esta obra acerca de budismo:

ms. 11.

⁴⁷³ Es interesante resaltar del manuscrito la comparación que hace de esta imagen con la secuencia bíblica de San Pablo (I Carta a los Corintios. XIII. 12): “vemos ahora por espejo, en oscuridad, luego veremos cara a cara...” (ms. 10), que dado el sentido final que adquiere la filosofía Sāmkhya, habría dejado de mencionar en el libro, tal vez debido a que aunque hay una conexión entre las citas, son muchas las explicaciones adyacentes que habría necesitado esta relación.

⁴⁷⁴ La imagen es resaltada en el manuscrito a través de una remisión a Plotino, usando el habitual sistema de signos de todo el cuaderno, que lleva a la lectura de acotaciones situadas en el margen superior de la página: “El alma, testigo o espectador del sueño profundo, como de la vigilia y los sueños. †

† También Plotino afirma que el hombre puede ser feliz en el sueño, porq. el alma no duerme” (ms. 11).

En este caso se ha dado una eliminación de la cita de Plotino y un alargamiento de la cita de Paul Deussen: *Allgemeine Geschichte der... Vol. I... op. cit.* p. 426. de la que anota “metáforas del actor y la bailarina” (ms. 11), la que ha desarrollado en este párrafo de 1976.

Alguna vez, en momentos de desventura y quizá de felicidad, he intuido que esa felicidad y esa desventura no me ocurrían a mí, que algo central e invulnerable había en mí.

Se aprecia que el autor ha asimilado con creces la idea hindú del “testigo silencioso”, en el que los seres humanos se transforman en observadores objetivos de sus acciones vitales. Se atreve, esta vez sin pudor, a romper su formalidad de disertante orientalista para dar paso a una confesión, emotiva y audaz, ante la que antes había puesto distancia y reparo. Esta apreciación que rompe por completo con el tono del resto del capítulo, denota una sensibilidad especial ante estas ideas indias, que lo llevó a la intercalación de un apunte digno de un diario en el antecedente o borrador de su libro *Qué es el budismo*, donde el decoro, en 1976, era aún más consciente, y el auditorio se había transformado en una masa inabarcable de lectores.

Pero si, además de éste, hay un tema que desborda la curiosidad del afinado investigador porteño, es el de la divinidad: “el ateísmo del Sankhyam no es agresivo; el sistema excluye a un Dios todopoderoso, pero no a las innumerables divinidades de la mitología popular” (*Qb.* 40 y 41)⁴⁷⁵. En efecto, los sistemas ortodoxos de la teología y filosofía hindú “presuponen una idea trascendental más allá de las contingencias de la condición humana”⁴⁷⁶, concepción que se aleja de la idea occidental de un dios personal⁴⁷⁷. Borges disfruta de estos conceptos y en el cuaderno manuscrito los explota con remisiones que evocan imágenes contundentes: “El nombre “Indra” no significa un individuo, sino un cargo, un lugar en una jerarquía” (*ms.* 11), comenta

⁴⁷⁵ La bibliografía citada en el cuaderno de los años cincuenta es nuevamente el trabajo de Garbe (*Samkhya und Yoga...op. cit.* p. 254), pero se sobreentiende un eco de Max Müller (*The Six... op. cit.* pp. 231-233), texto muy bien conocido por Borges donde la idea de la ortodoxia como seguimiento a los *Vedas*, y como suplidora de la relación con lo divino, en contraposición al sentido occidental, aparece ampliamente desarrollada (*ms.* 11).

⁴⁷⁶ Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* p. 244.

⁴⁷⁷ Lo único a que ha de aspirar el creyente es a la liberación, mientras que los dioses, como se ha dicho, son un estrato más del funcionamiento de la existencia. No se encuentra en estos sistemas teológicos y filosóficos “la idea de acción de gracias” ni el sentimiento de “deber” o el de “culpabilidad” ante los dioses. En no pocas escuelas, además del *Sāmkhya*, se definirá que el creyente puede elegir a qué dios personal adorar, y ni siquiera en esa libertad la divinidad elegida constituye un “requisito religioso indispensable”, el único camino insoslayable del creyente consiste en el aprendizaje del conocimiento de las enseñanzas que han de llevarle a la liberación (Ruth Reyna: *Introducción a la filosofía de la India*, Buenos Aires, El Ateneo, 1977, p. 65-66).

despojando a los dioses de su sentido occidental, y demostrando su conocimiento acerca de las divinidades del panteón védico, una variante significativa con respecto a *Qué es el budismo*, donde opta, una vez más, por suprimir el comentario e interceptarlo con una opinión orientalista⁴⁷⁸: “Dios no puede haber creado el mundo por interés, porque Dios no necesita nada; ni por bondad, porque en el mundo hay sufrimiento. Luego Dios no existe” (Qb. 41).

Esta reflexión acerca de la divinidad y de su relación con la creación y los seres humanos será también el tema principal de la segunda parte del capítulo tres, “Antecedentes del budismo”, titulado “El Vedanta”, en efecto, un recorrido plausible por este sistema con el que pretende hacer coincidir más claramente al hinduismo y a la doctrina budista, dando inicio a la explicación de los principales trazos metafísicos de la tradición de Buda. En la confección de esta aproximación se advierte, dado que se ha superado la inseguridad ante el auditorio, una mayor esquematización de la escritura de los años cincuenta con respecto a epígrafes anteriores del cuaderno, y sobre todo, se observa que en 1976 abandona el “pre-texto” a la categoría de un apoyo adyacente, una composición inspirada por prototipos literarios, un breve y escueto guión, que denota que ya se sentía con plena capacidad para improvisar la argumentación de sus clases.

Los borradores se reordenan, intercalan y modifican en la versión de *Qué es el budismo*, demostrando que esta vez la redacción fue procesada originalmente para la publicación del libro, siendo el cuaderno, sólo un soporte de ejemplos para esa producción. De modo que, la presentación de la filosofía hindú denominada Vedānta, que declara acertadamente como “la más famosa de las escuelas filosóficas” (Qb. 43) del hinduismo, introduce en un corpus que demuestra una mayor profundidad de conocimientos, como si se estuviera ante un ejercicio de composición ensayística que se adorna con los ejemplos más literarios de los originales. Esto no indica que se quisiera dar un tono más lúdico a los textos, sino que se ve la necesidad de completar la exposición con un giro metódico en la escritura de *Qué es el budismo*, sin que falten imágenes

⁴⁷⁸ Cita a Garbe: *Samkhya und Yoga... op. cit.* p. 254.

simbólicas de nueva creación, intercaladas como un rodeo literario a cada cuestión metafísica. Sin embargo, otra vez el detalle, el empeño en desvelar el origen de la teología budista, aniquila el acierto erudito, y descompone las ramas de la filosofía hindú en pinceladas vagas, que entregan la impresión de una redacción bastante pendular.

Con el objetivo de definir el Vedānta, el texto recurre a la explicación filológica de que “el Vedanta quiere decir *Final* o *Culminación de los Vedas*” (Qb. 42), lo que a su vez, le obliga a adentrarse en la exposición de los himnos védicos como textos originarios de su ciencia (“la palabra *Veda* significa sabiduría”). Estas piezas hindúes, transmitidas oralmente de generación en generación, y renovadas en cada ciclo de una nueva existencia del universo, contienen una de las mayores originalidades de las fuentes de la teología india, que generan un corpus de instrucciones diametralmente opuestas a la idea occidental de texto y libro sagrado⁴⁷⁹. En ese marco, la mitología hindú considera que los *Vedas* son revelados al dios Brahmā, quien al pronunciar las palabras mágicas y eternas de los textos védicos crea un nuevo universo. Este bello pasaje encandiló al autor de *Ficciones* durante la relectura de sus bibliografías con Alicia Jurado, lo que le hará concluir en *Qué es el budismo*, de manera perspicaz y divertida, que “así la palabra *pedra* es necesaria para que haya piedras en un nuevo ciclo cósmico” (Qb. 42 y 43), imagen que en el manuscrito no tiene cabida y que, sin embargo, presupone el valor que había otorgado, en su obra de ficción, a esta idea hindú de creación a través de la enunciación de una fórmula mágica, argumento visible en epígrafes posteriores de esta obra, y en algunos cuentos de los años cuarenta, como “Las ruinas circulares” o “La escritura del dios”.

Por otra parte, a semejanza del fragmento anterior, dedicado al “Sankhyam”, y con el ímpetu de albergar los antecedentes del budismo y de definir llanamente la filosofía hindú, no duda en establecer una comparación con reconocidos iconos occidentales, expresando que el Vedānta es “un monismo

⁴⁷⁹ Recuérdese que para las escuelas hindúes los textos mitológicos, filosóficos o sagrados, escritos no son más que una representación alusiva. Acercan a la verdad, pero no dejan de ser una manifestación física, imperfecta e irreal, del saber verdadero.

panteísta, afín a las doctrinas occidentales de Parménides, Spinoza y Schopenhauer”(Qb. 43)⁴⁸⁰, igualación aceptada por alguna bibliografía orientalista⁴⁸¹. Esta confluencia será utilizada para presentar a la filosofía hindú como un conjunto de sistemas asimilables por las mentes occidentales, perpetrando continuas alusiones, que muchas veces devienen en el texto con cierta ambigüedad, pero que proporcionan conclusiones atrayentes para el lector inexperto en las doctrinas hindúes. En otras palabras, el escritor argentino va organizando conscientemente la lectura de una especulación que encontró sumamente atrayente, una especie de elucubración o filosofía del “Principio de Identidad”, que le ayudaría a ajustar muchas ideas plasmadas en su obra de ficción:

Qb. 43.

Hay una sola realidad, diversamente llamada Brahman (Dios) o Atman (alma), según la consideremos objetiva o subjetivamente. Esta realidad es impersonal y única; ni en el universo ni en Dios hay multiplicidad⁴⁸².

A partir de esta consideración clave del Vedānta, y con un procedimiento bastante desorganizado, el autor va saltando de unas ramas de

⁴⁸⁰ Nótese que la voluntad de alargar las comparaciones aumenta con los años, ya que en el manuscrito aparece la comparación con Schopenhauer, pero no así la de los otros filósofos (*ms.* 11).

⁴⁸¹ Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 258-261.

⁴⁸² Esta idea aparece de manera mucho más esquemática en el cuaderno de los cincuenta, pero desde entonces, se aprecia que el autor está haciendo un esfuerzo por adjuntar a su pensamiento el valor atractivo de una filosofía, que retoca después, hasta generar la redacción de 1976: “Monismo del Vedanta. Identidad de Brahma y del alma, de Dios y del sujeto, doctrina de *que hay Uno, no Dos*” (*ms.* 11). Se aprecia además que el autor corrige “Brahma” (divinidad védica y de la Trimurti) para referir la fuerza universal del absoluto “Brahman”, errata que mantiene en otras ocasiones (Qb. 43). Conviene aclarar las diferencias, pues aunque los términos estén profundamente relacionados, “Brahmā” es el dios engendrador del universo, el protagonista del juego de la creación en la Trimurti hindú. Por otra parte, la casta de sacerdotes hindúes, la constituye la figura del “brahmán”, sabio asceta conocedor de los *Vedas*. Por último, el concepto de “Brahman” (transcrito en Occidente no siempre en mayúscula), corresponde al Vedānta, siendo en este caso la esencia del universo y el ser detrás de las apariencias (Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* p. 103).

En cuanto a la teoría del Vedānta que Borges intenta definir, se trata de la condensación de una fórmula que sustenta toda una doctrina y que muestra los entresijos filosóficos de la identidad de la divinidad y las almas. Determinando un principio de unidad que se sostiene en la cancelación de toda diversidad, la naturaleza real se presenta como un todo absoluto frente a cualquier multiplicidad. Generalmente, los seres aparecen como almas confundidas por la ignorancia de verse a sí mismos como reales, cuando están inmersos en la ilusión. La liberación, por tanto, depende del auto-descubrimiento divino de los seres y de su plena identidad con lo Absoluto. De alguna manera, como se ha señalado, “el objetivo de estos razonamientos es introducir el pensamiento unitario, el monismo radical” (Ana Agud: *Pensamiento y cultura... op. cit.* p. 31).

pensamiento a otras⁴⁸³, recalcando siempre su descubierto principio de identidad. Aunque la diversidad de escuelas y la centralidad de este pensamiento es muy poco apreciable en el cuaderno manuscrito, se percibe un esfuerzo por seguir reproduciendo algunos ejemplos filosóficos y literarios que encajan los detalles y pormenores que buscaba. Esto es, que desde el momento en que la redacción menciona al filósofo Śankara, se sitúa en aquella corriente de pensamiento denominada Vedānta advaita, de la que expresa más elaboradamente en 1976: “el universo es obra de la Ignorancia y de la Ilusión”, mientras que “el cuerpo, el Yo, y la noción de Dios como creador, son facetas parciales de esa ilusión” (Qb. 44). En efecto, particular importancia merece el tema de lo ilusorio en la filosofía Vedānta, la denominada *māyā*⁴⁸⁴, vocablo que llamó la atención del avisado argentino, que fue ahondando en su contenido filosófico hasta albergar esta idea central de magia cósmica que aporta un disfraz a la realidad de la creación,

⁴⁸³ Es aceptado por la bibliografía orientalista que los textos de las *Upaniṣad* constatan una continuidad del Vedānta, son una inspiración y una referencia para este sistema, sin embargo, esta escuela “desborda cualquier adscripción única y contiene una gran variedad de posturas teológicas y filosóficas” entre las que caben los textos de la *Bhagavad Gītā* y el *Brahma Sūtra*, que junto a las *Upaniṣad*, forman la base de la tradición de comentarios vedánticos, dando lugar a las tres interpretaciones más importantes de este sistema hindú: el vedānta advaita, el vedānta viśiṣṭādvaita, y el vedānta dvaita, siendo los dos primeros no dualistas, y el último, dualista (Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 257 y 258, Max Müller: *The Six... op. cit.* pp. 113-195, Ana Agud y Francisco Rubio: *La ciencia del brahman... op. cit.* pp. 10-11, y P. Deussen: *The Philosophy of the Upaniṣads*, Nueva York, Dover, 1966).

⁴⁸⁴ Se podría definir como un término de la metafísica hindú que explica la relación fundamental entre apariencia y realidad. Su interpretación es muy variada y ha evolucionado a lo largo de las distintas literaturas, no obstante, puede reducirse a los siguientes significados: “Ilusión Cósmica”, poder divino, dualidad, mundo de la percepción, naturaleza o magia. En la mitología védica su cualidad aparece ligada a los dioses (*devas*) y demonios (*asuras*) del mundo celeste. Los asuras, divinidades en potencia que aún no han encontrado su transfiguración hacia la divinidad, son autores de numerosas batallas contra los dioses védicos que proporcionan orden al ciclo cósmico del Universo en una relación circular entre éstos, los hombres y los ritos. *Māyā* en este contexto, viene a significar la “confusión, ilusión, sagacidad y engaño” de la que se sirven los *asuras* para combatir a los *devas*. Este sentido de engaño y confusión mágicos es el que en algunos himnos será utilizado por los propios dioses para demostrar su fuerza, como sugiere Radhakrishnan (*Indian Philosophy*, London, 1941, p. 565), Ruth Reyna (*The Concept of Maya from the Vedas to the 20th Century*, Bombay, Asia publishing House, 1962, p. 67), o de algún modo Heinrich Zimmer (*Filosofías... op. cit.* p. 105), para quien *māyā* en la mitología hindú posee la apariencia de máscara que obtienen algunos dioses del *RigVeda* para asumir formas distintas de su estructura normal y obtener carácter invisible, arma estratégica para vencer a los antidioses y titanes. Esto es, que las divinidades usan *māyā* para disfrazarse de algo que confunde y convertir así en invisible lo que verdaderamente son. Por otra parte, *māyā* como concepto filosófico, será desarrollado y llevado a nuevos términos en las *Brahmānas* y en la *Bhagavad Gītā*, y adquiere centralidad en la filosofía Vedānta, donde asegura el carácter de ilusión del mundo, a través del mito de Brahṁā y su juego mágico, proclamando que el universo entero se constituye bajo una red ilusoria que despista a los seres de su propia naturaleza divina.

ilusión con la que “un Dios hechicero” (Qb. 43), Brahmā, crea el mundo de las apariencias y de la irrealidad, mito que se explica, como se ha visto, a través de “un juego infinito de la ociosa divinidad” (Qb. 44).

Y fiel a este adentrarse en la filosofía india con notas minuciosas y simbólicas, saca a relucir el emblemático mecanismo que utiliza Śankara para ilustrar la “naturaleza ficticia del mundo”, señalando que “nos habla del error de quienes toman una cuerda por una serpiente; detrás de la imaginaria serpiente hay una cuerda real; detrás de todas las cuerdas y serpientes hay una cuerda real que es Dios” (Qb. 44), una de las metáforas más famosas de esta filosofía⁴⁸⁵. Y, naturalmente, el símil le obliga a progresar en la idea de la divinidad, con una apreciación quizás algo arriesgada al hablar de Dios para referirse a la “realidad última” que está detrás de las apariencias. Pues trata de denotar, a veces cayendo en imprecisiones, la unidad que sostiene toda multiplicidad: “*Tat twam asi* (eso eres tú) y *Aham brahmasmi* (Soy Brahman)”, lo que explica, según el autor porteño, una identidad de “Dios y el alma, de uno y el universo” (Qb. 45)⁴⁸⁶, cita clave de las *Upaniṣad*, a partir de la que se propone la teoría de la salvación. En este sentido, la liberación personal se basa en el aprendizaje de la fantasía que constituye la diversidad del universo, pues en el núcleo de su realidad, toda divinidad y cada alma de los seres, son una misma cosa.

Estas cuestiones conservan un paralelismo evidente con textos de los años treinta, en los que se había enunciado una comparación de las doctrinas

⁴⁸⁵ Junto a la metáfora de las conchas plateadas en la arena, que a lo lejos simulan monedas y que al acercarse se descubre que son conchas, o el jarrón iluminado por la luz que aparenta imágenes distintas a la distancia (G. Thibaut: “Brahma Sūtra Bhāṣya” en *Vedānta Sūtras with Commentary by Śāṅkarācārya*, 2 Vols., Delhi, MLBD, 1987, Śankara: *La esencia del Vedānta*, Barcelona, Kairós, 2003, p. 64, Max Müller: *Introducción a la filosofía Vedānta*, Barcelona, MRA, 1997, pp. 48).

⁴⁸⁶ Ya que, es el conocimiento, para esta filosofía, el camino más acertado a la hora de liberarse, percibiendo la fuerza y existencia de estas afirmaciones sánscritas, siendo esa liberación un estado en el que se despierta a través de la reflexión en estas máximas pertenecientes a la *Upaniṣad*. Por otra parte, como se ha visto, esta rama de la filosofía hinduista, propone un monismo absoluto donde la realidad descansa en la unidad, frente a la irrealidad de lo múltiple. Y, en otras palabras, “intenta establecer que la ignorancia espiritual o ilusión, tiene como causa la superposición de lo que no constituye el yo sobre el yo. Todo conocimiento se distorsiona por la proyección que evita que veamos nuestra verdadera naturaleza como pura subjetividad del yo (ātman), ontológicamente idéntica a lo absoluto (brahman)”, como explica Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 259-261.

panteístas del hinduismo con algunas tendencias más o menos occidentales, por ejemplo, con la poesía de Emerson, la filosofía griega o los místicos persas. Estos juegos de similitud se reconocen en “Nota sobre Walt Whitman” (O. C. I, 251), o de una forma más encubierta, en “Avatares de la tortuga” (O. C. I, 258), “La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga” (O. C. I, 248) y “La penúltima versión de la realidad” (O. C. I, 199-201), ensayos pertenecientes a su libro *Discusión* de 1932 (O. C., I, 179-285). Y es precisamente a través de estas asimilaciones, que el ensayo de *Qué es el budismo* parece dibujar una estrategia desplegada antes, pasando de las ideas del panteísmo religioso a las meditaciones acerca de lo temporal, tal como había ensayado en la estructura de “Nueva refutación del tiempo” de 1944-1946.

En ese marco, la novedad de las investigaciones borgeanas no consiste en la introducción del sentido de “negación histórica” hindú, que ya había abordado en los epígrafes anteriores, sino en el detalle de la cita concreta de la fuente de sus cavilaciones: “para Sankara hay un solo sujeto conocedor; su esencia es el eterno presente” (Qb. 43 y *ms.* 11), una idea que declara la naturaleza del panteísmo hindú, y que representa la fórmula temporal a la que se adecua dicha teología. Pues la unidad detrás de todas las cosas no incluirá, para esta rama del pensamiento Vedānta, al igual que en la filosofía Sāṃkhya, una divinidad personal, sino una totalidad trascendente y temporalmente instantánea⁴⁸⁷, y en ese sentido, podría pensarse, hecha de un continuo presente. Pero conviene aclarar que el mundo y los seres que en él habitan no permanecen en esa índole atemporal, sino más bien todo lo contrario: el tiempo cíclico y alucinatorio implica que frente a la naturaleza del “eterno presente” de la esencialidad de las cosas, el mundo fenoménico se desenvuelve en un Eterno Retorno irreal y mundano, representado por el juego de *māyā*.

Por otra parte, en un orden algo confuso, el capítulo parece querer referirse a las otras ramas del Vedānta, distinguiendo detalles, otra vez, en la

⁴⁸⁷ Cabe comentar que Śankara hace cierto reconocimiento devocional hacia un Señor personal (Íśvara), aunque siempre en un nivel inferior al del conocimiento, esto es que el *brahman* puede tener atributos personales, pero que deben ser trascendidos, ya que toda diversidad es ilusoria (Gavin Flood: *El... op. cit.* p. 261).

búsqueda de una suerte de “pensamiento semilla”, que apunta a un conocimiento intuitivo de otras escuelas, y siempre a tono con esta idea de divinidad y naturaleza. En primer lugar, se detiene en la filosofía de Rāmājuna, o vedānta viśiṣṭādvaita, el “no-dualismo cualificado”⁴⁸⁸, según la cual, explicará que “el alma liberada es, a semejanza de Dios, pura conciencia, pero no se confunde con Dios, que es infinito” (Qb. 45)⁴⁸⁹. En segundo lugar, parece sugerir las acepciones del vedānta dvaita⁴⁹⁰ y mezclarlas con el advaita, explicando: “otros afirman que las almas se pierden en la divinidad como la gota de rocío en el mar” (Qb. 45). En este caso, el uso de un sujeto indeterminado no aclara la fuente (“otros afirman”), pero indica que la mente del autor era consciente de que estaba diversificando su exposición en varias ramas. Por su parte, la imagen está provista de la suficiente fuerza literaria para dejar en un segundo término la explicación sistemática de la cita. Desde una primera lectura, se advierte que estos comentarios necesitan de una significación más profunda, que prefiere obviar en aras de alargar los ejemplos ilustrativos, literarios y sincréticos, que tomados de su cuaderno manuscrito, imponen belleza, pero que alejan al texto de la erudición.

Todas estas expresiones van incubando una estrategia de comunicación, pues con el típico modo borgeano de anticipar al final de un

⁴⁸⁸ Gavin Flood: *El hinduismo...* op. cit. p. 262.

⁴⁸⁹ La filosofía de Rāmājuna, heredera de la corriente devocional al dios Viṣṇu, contiene, entre otras diferencias, como cuestión opuesta a la rama de Śankara, la anulación de la identidad entre lo uno y lo múltiple, pues para esta rama vedántica “lo uno y lo múltiple son reales, lo múltiple es el modo múltiple de expresión de lo uno” (Gavin Flood: *El...* op. cit. p. 263). Dicho de otro modo, los seres individuales y el mundo participan de la existencia de la divinidad, pero son diferentes de la misma y a su vez dependen de ella totalmente para alcanzar su ser, esto es, son formas de la divinidad: “igual que el yo está relacionado con el cuerpo, así está relacionado el Señor con el yo y con el mundo” (Gavin Flood: *El...* op. cit. p. 263). También se niega que haya un nivel de conocimiento superior al Señor personal del que se es devoto. Por este motivo, la comprensión de la naturaleza diferenciada conlleva la liberación, pero no en el sentido que daba Śankara de identidad del yo con lo absoluto, sino que hasta que se logra la liberación mediante la eliminación del karma pasado y la vida de devoción, hay una separación real, no ilusoria, entre el yo y la divinidad (S. N. Dasgupta: *History of Indian Philosophy*, Vol. 2, Delhi, MLBD, 1988, pp. 175-179, Carman: *The Theology of Rāmājuna: An essay in Interreligious Understanding*, New Haveny Londres, Yale University Press, 1974). Estos argumentos explicarían la sentencia de Borges, algo desconectada, al referirse al filósofo del vedānta viśiṣṭādvaita.

⁴⁹⁰ Esta filosofía propone a la liberación como una especie de gozo del yo de su propio ser interior, participación en la dicha del Señor que se logra a través de la devoción. La diferencia fundamental de esta escuela con las anteriores radica en una interpretación dualista que mantiene una separación eterna entre el “yo” individual y la divinidad (S. N. Dasgupta: *History of Indian Philosophy*, Vol. 2, Delhi, MLBD, 1988, pp. 102 y 103).

epígrafe el siguiente, se ejerce una presión consciente en la vinculación del hinduismo y el budismo. A través de una significativa lectura de infancia, "*The light of Asia*" de sir Edwin Arnold, del panteísmo persa, de la filosofía de Schopenhauer, o de la Bhagavad Gītā, se ofrece un canto coral que pretende resumir literariamente el universo filosófico que emparenta el pensamiento Vedānta con el budismo:

Qb. 46-48.

En un texto del Vedanta se lee: "Como el hombre que sueña crea muchas formas pero no deja de ser uno; como los dioses y hechiceros proyectan, sin modificar su naturaleza, caballos y elefantes; así el mundo sale de Brahma y no lo modifica". Ilustración espléndida de lo anterior son estos versos del panteísta persa del siglo XIII Jalal-Uddin Rumi: "Soy el que tiende la red, soy el pájaro, soy la imagen, el espejo, el grito y el eco. Schopenhauer escribe análogamente: "Uno son el torturador y el torturado" [...] El poema *Brahma* de Emerson empieza así [...]

En la *Bhagavad-Gita* o Canto del Señor, que es un poema intercalado en el *Mahabharata*, Arjuna a punto de entrar en la batalla, piensa que peleará contra los suyos [...] Krishna [...] le explica que la batalla es ilusoria. Le dice: "Nunca no fui, nunca no fuiste, nunca no fueron estos príncipes, nunca llegará el día en que no seremos... Quien piensa que este mata y que aquel es matado no tiene discernimiento; nadie mata y nadie es matado.

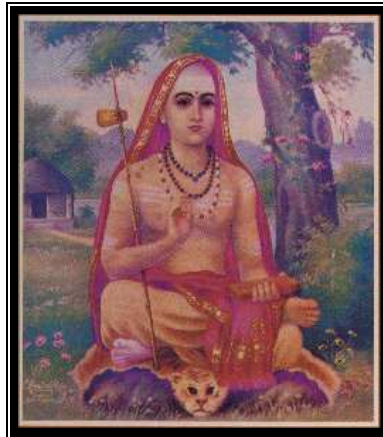
En otras palabras, la teoría de la irrealidad del mundo conlleva la ilusión del "yo", inteligente puerta de entrada al budismo. Ya que, la multiplicación de los Budas, argumento que aseverado en "Formas de una leyenda" (O. C., II, 121) en 1952, impulsa convenientemente al texto de 1976 hacia una comparación figurada por un orientalista de cabecera, Winternitz⁴⁹¹, para concluir este epígrafe de su ensayo a través de una leyenda acerca del "yo" del Buda:

Qb. 48 y 49.

El Vedanta admite la existencia de cielos [...] El bienaventurado puede habitar simultáneamente tres o más cuerpos. La *Indische Literatur* de Winternitz incluye esta curiosa leyenda: "Al salir de la ciudad de Sravasti, el Buddha tuvo que atravesar una dilatada llanura. Desde sus diversos cielos, los dioses le arrojaron sombrillas para resguardarlo del sol. A fin de no desairar a sus bienhechores, el Buddha se multiplicó cortésmente y cada uno de los dioses vio a un Buddha que se marchaba con su sombrilla".

⁴⁹¹ Maurice Winternitz: *History of Indian Literature. I... op. cit.* p. 365.

Con esta bella alegoría que ha sido sustraída de sus apuntes del manuscrito, manifiesta, además de un buen entendimiento de la idea del “yo” ilusorio budista, una significativa capacidad para el aprovechamiento de los originales, y sobre todo, un notable entrenamiento de la memoria que habría cotejado con la estupenda colaboración de Alicia Jurado, propiciando el enlace de citas en la redacción final, en un orden imprevisto y articulado por esa típica manera borgeana de remitir y vincular detalles en trama. De esta manera, se arriba a uno de los puntos capitales de unión entre el hinduismo y el budismo, en tanto que ambas tradiciones consiguen evitar, a través de su introducción de cierto monismo, la discusión y desencuentro que en definitiva conlleva toda epistemología y oposición de razonamientos⁴⁹². Borges, imbuido por su deseo de revelar la raíz de un sistema inconmensurable, rescata el núcleo de una perspectiva que quiere sugerir, tras la multiplicidad e irrealidad del mundo y de los seres, una naturaleza trascendente, abarcadora de la verdadera esencia, que los creyentes podrán alcanzar mediante la visión y liberación de su ignorancia.



54. Imagen popular del filósofo Śankara.

⁴⁹² Esta unión ha sido declarada por buena parte de la bibliografía orientalista (Ana Agud: *Pensamiento y cultura... op. cit.* pp. 31 y 54, Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 249, 251, 261, y por extenso, A. Desjardins: *Zen y Vedanta*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000).



55 y 56. Ilustraciones de la *Bhagavad Gītā*. Kṛṣṇa enseña a Arjuna que la batalla es ilusoria.

II.4. La metafísica de la cosmología india. Eliminación de las huellas del budismo en la obra ensayística y de ficción

A lo largo de varios capítulos, *Qué es el budismo*, se propone, ambiciosamente, exhibir una personal investigación de la doctrina budista y los pasajes más conocidos de las literaturas estudiadas por el canon (epígrafes cuatro-siete). En estas secciones de la obra, se abarca, con valentía, la expresión más famosa de este sistema originario así como se informa de conceptos clave del funcionamiento de la creencia (cosmología, trasmigración, Nirvāṇa). Una breve, pero intensa mirada, sobre la pervivencia de un mundo cultural que se ha forjado en las comunidades budistas de forma original y respetuosa con otras tradiciones. El tono elegido para transmitir estas enseñanzas es bastante logrado en cuanto a su calidad sistemática en *Qué es el budismo*, y se muestra

profundamente meticuloso en la indagación de bibliografías y citas personales en el “pre-texto”, todo lo que sugiere que el autor era consciente de que estaba ante las disquisiciones capitales de su obra acerca de budismo.

En ese marco, en los originales de los años cincuenta, se aprecia una voluntad redaccional de abarcar directamente la doctrina, pero a medida que avanza la exposición, y alejándose del esquema inicial (*ms.* 9), se advierte que hay una intercalación de segmentos separados del resto, que en 1976 pasan a formar capítulos independientes. Se trata de los epígrafes cuatro y cinco de *Qué es el budismo*, “Cosmología budista” y “La transmigración”, los cuales, como se ha señalado en el estudio preliminar, aparecen sin rubricar y de manera desorganizada en el “pre-texto” (*ms.* 14-16), mezclando la definición de la doctrina budista propiamente dicha con algunas nociones adyacentes a la misma, pero imprescindibles para comprenderla. También el discurso suma una novedad: citas de sus ensayos y cuentos se implican en el manuscrito mientras que se evacuan del libro. La opinión descartada envuelve esta vez la autocita de la obra de ficción del autor, y como llevado por el anhelo de un maestro de intriga, le hace borrar las huellas de su trasgresión, ocultar los rastros de su producción en red, la que comprende la erudición como un arma de la literatura fantástica.

En el caso de la presentación de la cosmología budista, cuya bibliografía principal, lo determina *Qué es el budismo*, es el *Bardo Thödol* o *Libro Tibetano de los Muertos* (*Qb.* 54), cabe añadir otras lecturas enumeradas en el manuscrito, en ese doble ritmo de inclusión y evacuación, que no es difícil de presentir en el libro. Todo parece indicar que la investigación del *Bardo Thödol* fue revisada minuciosamente para la publicación en colaboración con Alicia Jurado, ya que, el estudio de este texto pretendía ser un epígrafe independiente, como se anota en el esquema de las ocho clases diagramado, aunque no redactado, en 1950 (*ms.* 9). Junto a esta bibliografía, de las fuentes más significativas del manuscrito, quizás la más reiterada es la de Köppen y la de Beckh⁴⁹³, utilizados en epígrafes anteriores, y la más sorprendente, la mención de

⁴⁹³ C. F. Koeppen: *Die Religion de Budas*, Vol. I. ...*op cit.* pp. 225-250 y H. Beckh: *Buddhismus. Buda und seine...* *op. cit.* pp. 110-115.

Richard Burton, a través de su traducción de *Las mil y una noches*. Estos autores desaparecen de las citas de 1976, para dar paso, por ejemplo, a símiles figurados en el mundo griego o en la obra de Schopenhauer, *El mundo como Voluntad de Representación*.

El juego de los apuntes literarios y filosóficos, indica que la bibliografía se deforma a medida que se alcanza el objetivo de divulgación de la obra, y la supresión de determinadas notas encubre la cita personal, la autorreferencia, definiendo el sentido que descansa en las páginas de la redacción de 1976. El antecedente del capítulo cuatro de *Qué es el budismo*, que explica de manera muy escueta las líneas de la cosmografía india, sobre todo hinduista, tema que se retomará con fuerza y con una mayor extensión en el libro, constituye uno de esos ejemplos en los que un borrador, bien aprovechado, puede convertirse en una poderosa redacción, y sobre todo, en materia prima de otros ensayos y producciones de ficción, que no interesa revelar:

ms. 14.

El universo consta de un número infinito de mundos.

En el centro de cada mundo se eleva una montaña – el Mêru— cuya forma es la de una pirámide trunca [...] En conjunto hay siete mares y siete cordilleras concéntricas. (Un blanco para {el ejercicio de tiro + ejercitarse en el tiro} es un mapamundi budista. En los bordes del mayor de los círculos de montañas están los 4 continentes, que corresponden al Norte, al Sur, ☩ al Este y al Oeste. Los separan insuperables océanos, pero los ilumina el mismo sol y la misma luna. Un muro altísimo de hierro ciñe el último mar. (El agua ahí es muy playa). Detrás del muro brilla otro sol y comienza otro mundo. Cada mundo tiene su sol, su luna, sus infiernos y paraísos.

Abajo hay un basamento de ~~hierro~~ piedra; luego uno de agua, luego, uno de aire.

En las 1001 Noches está escrito q. el mundo descansa en un Angel y debajo del Angel hay una rosa y debajo un toro y debajo un mar⁴⁹⁴.

☩ En el continente del Sur aparecen los Buddhas.

La relación con otros ensayos de Borges es evidente, ya que, en 1944-1946, en “Nueva refutación del tiempo” había indagado la impenetrabilidad del destino y la idea de tiempo implacable como “irreversible y de hierro” (O. C., II, 149), lo que,

⁴⁹⁴ En el margen izquierdo el autor anota “Burton V. 334” refiriéndose a R. Burton: *The Book of a Thousand Nights and a Night*, Benarés, Kama-Shastra Society, 1885, Vol. 5, p. 334.

como se ha explicado, tomaba la imagen de Mircea Eliade y sus “ciclos de hierro” de la existencia⁴⁹⁵. El emblema –se demuestra ahora a través del manuscrito– proviene de esta cosmogonía budista, y no dejó indiferente al autor, tanto así que además de subrayarla (“Un muro altísimo de hierro”), su mente parece interceptarla en la redacción de manera mecánica (“Abajo hay un basamento de ~~hierro~~ piedra”). Por otra parte, es sorprendente el encadenamiento que el autor se permite en cuanto a la figura de Richard Burton y *Las mil y una noches*. Ecos de las imágenes de esta obra y de la cosmogonía india⁴⁹⁶ se encuentran, no cabe duda, en la divinidad borgeana representada en “Las ruinas circulares” mediante el dios del Fuego, que superpone su naturaleza en “un toro, una rosa, una tempestad” (O. C., I, 453). De la remisión señalada con el signo (≠), cabe destacar que, preocupado siempre por establecer paralelismos y buscar relaciones con su cultura argentina, el autor proyecta una alusión a su propio continente, al señalar “el Sur” en el que imagina que “aparecen los Buddhas”, intercalación, que, por otra parte, al igual que símiles previos, se descarta del libro.

Ya 1976, y con la inspiración de *El Libro Tibetano de los Muertos*, se define la cosmología ideada en estos borradores, a la que se impone una narración más extensa y su típica intercalación de los ejemplos más literarios, método presente en los epígrafes anteriores. En este caso, la táctica consiste en aprovechar ideas del libro tibetano y desarrollarlas, casi a modo de transcripción, aprovechando la idea del cosmos como una serie inabarcable de “reinos posibles de la existencia *sangsárica*, cielos, infiernos o mundos”⁴⁹⁷ que se van detallando libremente (Qb. 53-57). Pero este seguimiento del *Bardo Thödol*, que sin duda, constituye una lectura interesante, no deja de ofrecer una visión algo incompleta para definir la cosmología budista en su conjunto, aspecto con el que *Qué es el*

⁴⁹⁵ Mircea Eliade: *El mito del...* op. cit. p. 130 y 131.

⁴⁹⁶ Es evidente la relación que guarda la sentencia con la cosmología hindú, puránica, que define el mundo como un sistema de capas donde siempre hay un “debajo de” recreador de una sensación vertiginosa de infinito (Gavin Flood: *El hinduismo...* op. cit. p. 131).

⁴⁹⁷ W. Y. Evans Wentz: *El libro tibetano de los...* op. cit. p. 141. Esta ideografía tuvo lugar hacia el siglo VII, acompañando el resurgimiento de cierto budismo en el Norte de la India, hasta que se desarrolló en Tíbet aquella vertiente, ya del siglo VIII, que se fue constituyendo desde el budismo tántrico como lamaísmo.

budismo muestra sus debilidades⁴⁹⁸. La carencia que se destapa en la elección de esta bibliografía, al ser tomada como único sustento, fue asumida por el autor de *Ficciones*, quien para solventar los posibles desajustes, decide aclarar la obra que había consultado para desarrollar su ensayo de tema cosmológico, acotación que destruye inmediatamente, o que al menos devalúa, al no mencionarla en la bibliografía final del texto (Qb. 153-154), presentando, nuevamente, cierta apariencia de ambigüedad: “Nos atenemos a la cosmografía expuesta por W. Y. Evans Wentz en el prólogo de *Tibetan Book of the Death*”(Qb. 54).

Siguiendo los originales de los años cincuenta, al literato argentino no le cuesta opacar esta insuficiencia erudita de su texto, lo que equilibrará con la introducción de bellos símiles, atractivos emblemas e inteligentes planteamientos. Le interesa resaltar el “mapamundi budista” (Qb. 54 y ms. 14) en un alarde de su manejo de conceptos y símbolos, siempre ilustrativos, que logran interpretar, no con exactitud pero sí con sagacidad, nociones imprescindibles del hinduismo y del budismo. Tal es así, que todas las declaraciones del capítulo cuatro son representaciones, con imágenes fantásticas, de la idea de un tiempo infinito y circular, intentando demostrar que la cosmología budista engendra la conciencia de la imposibilidad del razonamiento para detallar lo sustancial. Esto es, que la enumeración de mundos y satélites, la disposición de continentes (“oriental”, “austral”, “occidental” y “septentrional”), y la descripción de múltiples cielos, infiernos y purgatorios [(“dioses”, “demonios”, “fantasmas”, “seres infernales y humanos”, “animales y plantas”, todos seres “no inmortales” (Qb. 54-55)] no son más que ilustraciones, tomadas del *Libro Tibetano de los Muertos*, de un mecanismo de percepción que reitera la circularidad y el efecto de superposición [“cada mundo flota sobre el agua, el agua sobre el viento, el viento sobre el éter”

⁴⁹⁸ Para una elaboración precisa de la cosmología hinduista y budista, sería oportuno tener en cuenta el Canon Pāli de la tradición budista (Peter Harvey: *El... op. cit.* pp. 55-59) y la cosmología puránica de la cultura hindú (Gavin Flood: *El... op. cit.* pp. 131 y 132). Para un estudio integral de las cosmologías indias se recomienda Blacker and Loewe (Ed.): *Ancient Cosmologies*, Londres, George Allen and Unwin, 1975.

(Qb. 57)⁴⁹⁹] con un objetivo filosófico: señalar la circularidad e infinitud del tiempo ilusorio y, con ella, la imposibilidad de la lógica para definir la totalidad.

De manera que, el “cartón para tirar al blanco” con el que Borges compara esta cosmología tiene un centro, el monte Meru del hinduismo, “ombligo de cada mundo” cuya forma es “una pirámide trunca de base cuadrangular” (Qb. 53 y 56, ms. 14) que proyecta un espacio de lo sagrado, punto de contacto entre cielo y tierra, eje del universo a partir del cual se ordenan los mundos celestes y terrestres, los cielos y los infiernos⁵⁰⁰. Y ese centro sacro proyecta una suposición filosófica que contribuye a la estabilización de las doctrinas: el acto de recreación del universo circular y la experiencia de la captación de lo verdadero, son efectivamente, acciones de rito y culto, imposibles a cualquier argumento definido por el lenguaje o la especulación:

Qb. 53.

El budismo, como el hinduismo, del cual procede, postula un número infinito de mundos, todos de idéntica estructura. Afirmar que el universo es limitado es una herejía; afirmar que es ilimitado, también, afirmar que no es ni lo uno ni lo otro es así mismo herético. Este triple anatema obedece acaso al propósito de desalentar especulaciones inútiles, que nos apartan del urgente problema de nuestra salvación⁵⁰¹.

⁴⁹⁹ La cita evoca la sentencia de Richard Burton: *The Book of a Thousand Nights and a... op. cit.* p. 334 del manuscrito (ms. 14).

⁵⁰⁰ El monte Meru es utilizado en la tradición hindú como lugar de referencia en el que tiene lugar todo rito de la recreación de los ciclos (Louis Renou: *Hinduismo*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 84-88, Gavin Flood: *El Hinduismo... op. cit.* pp. 55-59), el paso de lo profano a lo sagrado, de lo ilusorio a la realidad, del hombre a la divinidad, de la ignorancia al conocimiento, y de la muerte a la vida, evocándose la sobreabundancia de la creación contenida en un punto sagrado que implica la captación de la verdad (Mircea Eliade: *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé, 2001, p. 30, *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 20-21, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1992), esto es, que este ombligo del mundo metaforiza una regeneración del ciclo vital, logrando una imitación microcósmica de la Creación (Anne-Marie Snoul: *El hinduismo en Las religiones en la India y en el Extremo Oriente*, Madrid, Siglo XXI, 1998, pp. 42-71, Ananda K. Coomaraswamy: *Hinduismo y budismo*, Barcelona, Paidós, pp.49-59).

⁵⁰¹ Estas ideas aparecen en el “pre-texto” con una redacción que parece alejarse ya de la exposición de la cosmografía. Se utiliza un tono bastante filosófico o intelectual, bajo la influencia de H. Beckh: *Buddhismus. Buda und seine... op. cit.* p. 114, a través de la cual afirmará: “Beckh observa que las preguntas que el Buddha se niega a contestar (finitud o infinitud del espacio, principio o no principio del tiempo) corresponden a las antinomias kantianas, que no se pueden afirmar ni negar” (ms. 15). Por otra parte, ofrece una exposición acerca de la inutilidad del argumento especulativo para las distintas ramas del budismo, haciendo mención de escuelas y parábolas que en el libro final de 1976 se depuraron o pasaron a otras secciones (budismo chino-“filosofía del silencio”). De cualquier manera, el manuscrito resulta muy significativo en tanto sirve como demostración de la importancia que dio a esta expresión de la inutilidad del argumento filosófico. Y se aprecia que la teoría fue contrastada también con la filosofía occidental del

Con esta sentencia, señala dos de sus grandes preocupaciones budistas, la infinitud y la inutilidad de la lógica para definirla, mecanismo que, en efecto, se incorpora en el hinduismo y en el budismo como argumento del sistema filosófico que proyecta la cosmología. Pues las doctrinas señalan un proceso de circularidad infinita que proclama una importancia mayor en la liberación del ciclo que en las explicaciones argumentadas de esa ciencia del cosmos. Este nuevo elemento ya se ha visto reflejado en otros niveles de estas culturas, por ejemplo, en sus valores y lecturas del mito, y concretamente, en sus representaciones del Eterno Retorno. Por este motivo, el escritor argentino concluirá su capítulo con un inteligente paralelismo con sus declaraciones del principio del epígrafe, aludiendo circularmente a una idea que ya había investigado, o que se encontraba estudiando, al tratar el mito budista en “Formas de una leyenda” de 1952 (O. C., II, 118-121):

Qb. 57.

Conviene no olvidar que esta pintoresca cosmografía no es esencial a la doctrina que el Buddha predicó. Ciertamente no se trata de un dogma; lo importante es la disciplina monástica que conduce al hombre a la liberación.

lenguaje, citando a Mauthner como ejemplo de esa especie de “desesperación del lenguaje como instrumento intelectual” a la hora de intentar apresar verdades absolutas.



**57. Reproducción de la cosmogonía tibetana.
Siglo XVIII.**

Al hilo de estas conclusiones, y con el mismo tono de síntesis entre del hinduismo y el budismo, se propone argumentar los principios teóricos de la transmigración⁵⁰², indicando tímidamente, y a veces en tono contradictorio, los pasos de una teología a otra. De esta manera, desde el principio del capítulo cinco, “La transmigración”, se refiere a elementos que reiteran la confluencia filosófica de estas escuelas, justificando sus imprecisiones con el argumento de la

⁵⁰² En líneas muy generales el término se define como el proceso de circulación de nacimiento, muerte y renacimiento a que todo ser humano está obligado mientras que no haya logrado su salvación. En el hinduismo, como se ha visto, esa salvación comprende la identidad del alma humana con el brahman universal. En el budismo, se trata de la llegada al Nirvāna. En ambos casos la teoría conlleva toda una concepción acerca de los actos humanos, sus efectos, y lo más importante, la visión del “yo” y del “alma” que es bastante distinta en las dos escuelas, pues mientras que el hinduismo cree en una especie de “alma” individual, el budismo la niega por completo (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 55- 70, Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 104-105).

tradición india que se niega a “discusiones abstractas” (*Qb.* 61). Pues el budismo es “una religión, una teología, una tradición pictórica y literaria, una metafísica” que antes fue “una disciplina de salvación” (*Qb.* 61), la que incluye una cosmología no metódica, más bien literaria y simbólica, como respuesta.

La redacción textual de 1976 aprovecha estas ideas, por lo general, de los borradores del cuaderno, en los que ya se habían separado las meditaciones acerca de “Los ciclos del Samsara” (*ms.* 16) del resto de la explicación de la doctrina, anticipando la disposición de *Qué es el budismo*. También, quizás sea este epígrafe cinco del libro, el que con más contundencia se ciñe a las comparaciones de las filosofías indias con las occidentales, un ejercicio que en el cuaderno manuscrito abunda en ejemplos muy intuitivos que en el libro impulsan una redacción más filosófica, abarcadora de conceptos metafísicos como *karma*, *Kalpa*, reencarnación o “alma”. Desde Grecia, pasando por los cabalistas o los druidas galeses, hasta llegar a sus referencias habituales de Hume y Schopenhauer, la transmigración es presentada por Borges a través de su coincidencia con las especulaciones occidentales más emblemáticas, implicando, en un tono de autocita muy original, detalles de su propia obra, especialmente de sus ensayos de los años cuarenta y cincuenta “Sobre una alegoría china” de 1942, “Nueva refutación del tiempo” de 1944-1946, “La personalidad y el Buddha” de 1952, “Diálogos del asceta y el rey” de 1953, y de su cuento “Las ruinas circulares” de 1949.

“En el Indostán, la doctrina de la transmigración implica una cosmología de infinitas aniquilaciones y creaciones periódicas” (*Qb.* 65), comenta el autor con un dejo de sorpresa, una vinculación que causó asombro entre los orientalistas europeos, el encontrar en la especulación acerca del tiempo una forma de representación vital, y no tanto, una meditación teórica. De esta manera, el ensayo borgeano enlaza las ideas de su epígrafe anterior e introduce las primeras señas de los conceptos manejados por el budismo a la hora de definir su teoría temporal. Pero teniendo en cuenta el espacio de que disponía para elaborar estos conocimientos, se aprecia una exposición bastante despojada y prácticamente reducida a las referencias hindúes: “para el budismo se distinguen

dos especies de *kalpas*, los vacíos y los búdicos” (*Qb.* 68). En esta acotación, que introduce el elemento clave de la definición del tiempo hindú, el *kalpa*, habría convenido aportar alguna noticia acerca del *eon* budista, concepto que, como se ha explicado, constituye la medida del tiempo por excelencia para la doctrina del budismo.

Estos principios del supuesto temporal hindú, que ya se habían definido en su ensayo de los años cuarenta “Sobre una alegoría china”⁵⁰³, le sirven ahora para desembocar en las mismas conclusiones de entonces, estableciendo que “la mente hindú se complace en la imaginación de vastos períodos de tiempo” (*Qb.* 66). Aquí comienza la unión sistemática del mito cosmológico y la teoría metafísica acerca de los ciclos: el dios Brahmā crea el universo visible mediante un juego de magia, broma cósmica a partir de la que surgen “el monte Meru, la tierra, los hombres y los infiernos” (*Qb.* 68). El juego universal de la creación consiste, literalmente, en el mecanismo del *kalpa*, una jornada de Brahmā, que lejos de representar una divinidad “inmortal, sus días y sus noches tienen fin” (*Qb.* 68), dando paso al universo que se destruye mediante el fuego, hasta que un nuevo Brahmā vuelve a aparecer⁵⁰⁴. La equiparación hinduista y budista, no cabe duda, despliega cierta imprecisión, pues es evidente que se quiere debatir acerca de la idea budista de transmigración. Y con el apresurado intento por opacar estos desfases, el hilado redaccional quiere aglutinar la mayor cantidad posible de conceptos, intuyendo en la idea de reencarnación humana una de las grandes materializaciones de la transmigración budista:

Qb. 69.

Si cada reencarnación es la consecuencia de una reencarnación anterior, [...], es evidente que no puede haber un primer término de la serie. Para el Buddha cada uno de nosotros ya ha recorrido un número infinito de vidas, pero puede salvarse de recorrer infinitas vidas futuras si logra la liberación o Nirvana. Aclaremos que infinito no es, para el

⁵⁰³ Jorge Luis Borges: “Sobre una alegoría china” (1942) en *Textos Recobrados... op. cit.* pp. 200-203.

⁵⁰⁴ Esta explicación alcanza un centro de las meditaciones hinduistas, pero se detecta que la redacción sigue aspirando a instalarse de lleno en el concepto de transmigración del budismo, olvidando que para esta religión y filosofía, el mito posee otras connotaciones. Pues aunque el dios Brahmā aparece como demiurgo del universo budista, se considera que es inferior al Buda en cuanto a sabiduría (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 60), lo que le aporta una presencia totalmente distinta a la que se trasluce en el hinduismo.

budismo, un sinónimo de *indefinido* o de *innumerable*, significa, como en las matemáticas, una serie sin principio ni fin⁵⁰⁵.

Pues en la idea india de transmigración se aprecia que “la aniquilación” ha sido antepuesta a “la creación”, lo cual pretende sugerir, como intuye Borges, que el propósito de esta creencia “era eludir toda idea de un comienzo absoluto del universo” (*Qb.* 65), reafirmando así la cosmología india, basada en la circularidad y la infinitud. Aunque con desarticulaciones eruditas, cabe reconocer que la exposición se hace con la habilidad de sugerir la ligazón de elementos, la típica unión india de nociones filosóficas a una mitología-cosmología organizada y compleja; característica que resulta llamativa para la mentalidad occidental, donde, en efecto, las teorías del espacio y el tiempo se insertaron en los sistemas filosóficos o científicos, mientras que las visiones del mito quedaron ancladas en un pasado grecorromano.

Por otra parte, otros dos importantes conceptos indios tientan la capacidad borgeana de erudición: el *karma* y la anulación de la personalidad. Rondando el itinerario bibliográfico cimentado por el autor, las lecturas vuelven a intereses de otros años: Radhakrishnan y *El Sendero de la Pureza (Visuddhimagga)* desde su obra *Indian Philosophy*; El *Milinda-pañha*⁵⁰⁶; las generosas interpretaciones de Paul Deussen; la teosofía y el idealismo occidental. Y se añaden tratados nuevos que demuestran una profundización en los conceptos budistas, estudio que se presenta actualizado, por ejemplo, con el famoso *Dhammapada*⁵⁰⁷, obra recopilatoria del budismo. Esta interesante base

⁵⁰⁵ La idea aparece contemplada de forma similar en el “pre-texto” del que conviene resaltar una redacción menos cuidada: “No hay primer término de la serie, que es infinita; cada universo es resultado del anterior, y éste, del anterior” (*ms.* 17).

⁵⁰⁶ Radhakrishnan: *Indian Philosophy*, Londres, George Allen, 1941; Rhys Davis (trad.): *Milindapañha. Sacred Books of the East*, <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe35/index.htm> [24/09/2009]. Se tendrá en cuenta para el análisis de estas obras también los estudios de I. B. Horner (Trad.): *Milinda's Questions*, Londres, PTS, 1964, pp. 25-8, *Milindapañha o la esencia del budismo pāli*, Barcelona, MRA, 1995, Ismael Quiles: *Filosofía budista*, Buenos Aires, Troquel, 1973, pp. 111-118, Peter Harvey: *El budismo*, *op. cit.* pp. 26 y 341, Maurice Winternitz: *Indian Literature*, pp. 165-183, S. Radhakrishnan: *Indian Philosophy*, Londres, George Allen, 1941, pp. 345-346, H. V. Guenther: *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Berkeley, Shambhala, 1976.

⁵⁰⁷ Texto que pertenece al Canon Pāli del budismo, el cual engloba los discursos (*Sutta-piṭaka*), y dentro de estos, una serie de 15 “textos pequeños” en veinte volúmenes (*Khuddaka Nikāya*). Se trata de una colección muy popular, quizás uno de los textos más famosos y traducidos del

bibliográfica impulsa algunas veces la remisión de ideas de sus textos orientalistas de los años cuarenta y cincuenta, en los que el autor conseguía precisión sistemática, tales como “Nueva refutación del tiempo” de 1944-1946 (O. C., II, 137-149), “La personalidad y el Buddha”⁵⁰⁸ de 1950 o “Diálogos del asceta y el rey”⁵⁰⁹ de 1953, en un ejercicio de paralelismos que tiende a una doble ejercitación: disparar caminos de investigaciones pormenorizadas en esos ensayos, o las disertaciones individualizadas parecen constituir la base del compendio que se presenta en el manuscrito de los años cincuenta y, sobre todo, en la obra de 1976.

Y de las nociones trabajadas en otros ensayos, interesa el juego de reconciliaciones, la vinculación y el debate, de manera que el concepto de *karma* añade una conclusión a la teoría cosmológica de la transmigración, y a su vez, balancea el pensamiento acerca de la personalidad que se había insinuado desde el primer epígrafe de la obra, al trabajarse los aspectos principales de “El Buddha histórico”:

Qb. 69 y 70.

El karma es la obra que incesantemente estamos urdiendo; todos los actos, todas las palabras, todos los pensamientos —quizás todos los sueños— producen, cuando el hombre muere, otro cuerpo y otro destino.

[...]

Radhakrishnan ha definido el karma como la ley de la conservación de la energía moral. También podemos considerarlo una interpretación ética de la ley de la causalidad [...] Según esta doctrina la geografía es una proyección de la ética.

[...]

En el Dhammapada se lee: “Ni en el cielo, ni en la mitad del mar, ni en las grietas más hondas de las montañas, hay un sitio en que el hombre pueda librarse de una acción malvada”⁵¹⁰.

budismo, que consta de 423 versos que trabajan distintos aspectos de la ética budista (Max Müller: “The Dhammapada” en *Sacred Books of the East*, Vol. X, Oxford, Clarendon Press, 1881, <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe10/sbe1000.htm> [1/12/2009], Nārada Thera (Trad.): *The Dhammapada*, Kuala Lumpur, Buddhist Missionary Society, 1978, Juan Mascaró (Trad.): *El Dhammapada*, Madrid, Penguin Classics, 1973).

⁵⁰⁸ Jorge Luis Borges: “La personalidad y el Buddha” en *Borges en Sur*, *op. cit.* pp. 35-40.

⁵⁰⁹ *Ibíd.*: “Diálogos del asceta y el rey” en *Textos recuperados. 1931... op. cit.* pp. 302-306.

⁵¹⁰ En estas citas concretas, significativas, y adornadas con un buen manejo de las imágenes literarias, proceden de lecturas borgeanas posteriores a 1950, probablemente en colaboración con Alicia Jurado, ya que, no existen resquicios de ellas en el cuaderno manuscrito (*ms.* 16, 17 y 18).

Como puede comprobarse, se está otorgando un contenido profundamente ético al vocablo, proponiendo con esa idea de *karma*, una mayor responsabilidad del ser humano, pues se sugiere que sus actos repercuten en vidas presentes y futuras, generando una cadena vital que es la que obliga a los individuos a la divagación en el *samsâra*. La polémica entre conceptos se genera al vaciar de sentido a ese ser humano responsable de sus acciones, ya que, la propuesta budista marca con firmeza las lindes de un “yo” sin “alma”, “vacío” de todo, hipótesis que “acaso” el ensayo borgeano verá como “uno de los puntos débiles del budismo” (*Qb.* 72).

Según la doctrina, un conjunto de fenómenos, y no un alma, transmigran a través de los ciclos. La cadena *kármika*, sin ningún rastro de personalidad, discurre naturalmente de una vida a otra: “el budismo niega la existencia de un Yo y recurre al karma para asegurar una continuidad de las diversas vidas” (*Qb.* 72)⁵¹¹. Esta compleja concepción lleva al autor a utilizar como apoyo su personal modo de establecer paralelismos con las especulaciones occidentales, y en este caso, de manera novedosa, con su propia obra. En primer lugar, ideas platónicas y pitagóricas, descubiertas en el manuscrito de los años cincuenta bajo un tono de divertimento manifiesto en una redacción holgada y ágil (*ms.* 16), proponen una invitación más lograda del supuesto de la reencarnación, en tanto que la creencia en un alma facilita la comprensión de un proceso en el que el cuerpo se transforma en un albergue circunstancial que aloja un alma transitoria. Mientras que la negación del “yo” aplicada por el budismo induce la creencia en una “estructura complejísima”, que deambula por una férrea cadena de causas y efectos, lo que desestabiliza, la coherencia de la doctrina⁵¹².

⁵¹¹ Cabe señalar, que como en la mayoría de los casos de este epígrafe, el “pre-texto” incluye algunas sentencias en un lenguaje algo más escueto, pero a veces más preciso: “los budistas niegan el alma, niegan un sujeto constante” (*ms.*17).

⁵¹² Esta idea aparece claramente apoyada en el “pre-texto” por la figura de Paul Deussen (*Die nachavedische ... op. cit.* Libro 1. 3, p. 161), lo que indica que Borges llegó a estas conclusiones con el impulso del pensador alemán: “Deussen arguye que el budismo negando el alma y manteniendo la doctrina de la transmigración se enreda en *grandes, inextricables, dificultades*” (*ms.* 18).

Por otra parte, el abordaje de la opinión acerca de esta teoría, implica, además de asumir las supuestas debilidades del budismo, un juego de autorreferencias, veladas en el proceso de revisión de *Qué es el budismo*, que involucran su obra de ficción. Concretamente, al describirse a modo de cita la conjetura cabalística de la transmigración, tema de investigación del mundo del ocultismo que había indagado desde los años veinte, una alusión al misticismo judío y la figura de Isaac de Luria⁵¹³, le sirven en la tarea de avanzar en la suposición budista de la reencarnación. Con este objetivo, se investiga la representación hebrea de la fecundación simbólica: “el alma de un antepasado o maestro se infunde en el alma de un desdichado para confortarlo o instruirlo” (*ms.* 16), pensamiento que relaciona sagazmente con su obra de ficción, anotando en el margen izquierdo del cuaderno, la expresión “Ficciones 48” (*ms.* 16), lo que sin duda sugiere un juego cruzado de paralelismos con su cuento “Las ruinas circulares”, en el que un maestro, un padre, instruye el alma de un hombre, su hijo, que ha creado mediante el sueño (O. C., I, 453-455).

Este mecanismo de autorreferenciar su propia obra continúa, como en el caso anterior, en la anotación en el margen izquierdo del cuaderno manuscrito, proponiendo al ensayo “Nueva refutación del tiempo” de 1944-1946 como punto de enlace con sus explicaciones acerca del budismo. La cita, “Nueva refutación” (*ms.* 17), evoca la famosa imagen budista del carro, expuesta en el *Milinda-pañha*, que en efecto, provendría de su ensayo de *Otras Inquisiciones* (O. C., II, 148). No cabe duda, de que por medio de esta referencia parece superarse la debilidad budista de la teoría de la negación de las almas, lo que, al amparo de un bello símil literario, parece maravillar y convencer:

Qb. 72-74.

El Camino de la pureza declara: “El hombre de un momento futuro vivirá, pero no ha vivido ni vive. El hombre del presente vive pero no ha vivido ni vivirá”. Para el budismo, cada hombre es una ilusión, vertiginosamente producida por una serie de hombres momentáneos y

⁵¹³ Isaac de Luria (1534-1546) insiste, a través de sus estudios de la Cábala, en la necesidad de la vuelta al estado original para purificar el alma, ya que, según este místico, Dios se había retirado del mundo, de modo que la abstracción en un sentido originario sería una manera de hallarlo (J. Felipe Alonso: *Diccionario de las Ciencias Ocultas... op. cit.* p. 863). A este místico ya se había referido Borges en su cuento “El acercamiento a Almotásim” de 1935 (O. C., I, 418).

solos. [...] En la filosofía moderna tenemos el caso de Hume, para quien el individuo es un haz de percepciones que se suceden con increíble rapidez, y el de Bertrand Russell, para quien sólo hay actos impersonales, sin sujeto ni objeto.

[...]

Así como el carro del rey no es las ruedas ni la caja ni el eje ni la lanza ni el yugo, tampoco el hombre es la materia, la forma, las impresiones, las ideas, los instintos o la conciencia. No es la combinación de esas partes ni existe fuera de ellas⁵¹⁴.

En efecto, el autor ha derrochado una labor detectivesca y arqueológica sobre su propia obra, pues ausculta las relaciones de sus textos, y las encubre después, con el afán de no distraer de la divulgación de *Qué es el budismo*, lo que convierte a este ensayo en un buen instrumento de revelación de las claves hermenéuticas de una parte substancial de su obra de ficción.

Descrita esta noción filosófica de la teoría de la personalidad, y apuntadas las posibilidades fantásticas de su erudición, se intenta rematar el capítulo cinco de *Qué es el budismo*, enumerando los seis caminos de la transmigración. El compendio pretende sustentar la idea india de que la posibilidad de reencarnarse en los distintos seres que conforman el orbe, implica una distribución cosmogónica del universo. Estas afirmaciones retoman ideas del epígrafe cuatro del libro y confiesan una lectura descentrada o confusa de las teorías que se vienen exponiendo. Ya que, no parece intuir que con las afirmaciones de estos párrafos regresa a la exposición de una cosmología, estadios en los que se dosifica la noción de reencarnación, y que se corresponden con los distintos mundos que propone el cosmos budista.

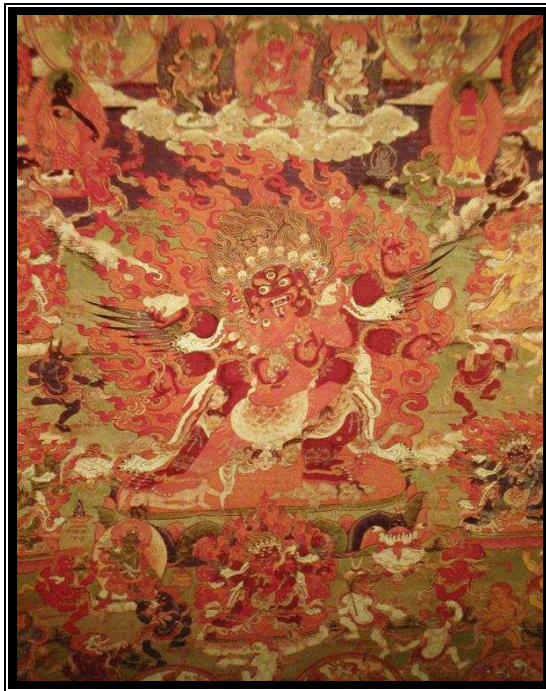
En ese tenor, el libro de 1976, parece avanzar, desorganizadamente y sin saberlo, por los “Seis reinos”⁵¹⁵ de la reencarnación descritos por el mapa simbólico del plano cosmológico budista, circuito fundamental de la alegoría de los estratos del mundo, datos que pueden sustraerse del manuscrito en un orden bastante diferente al del libro, lo que genera en esta sección una apariencia de composición descolgada. La estrategia incluyó trazos de una redacción de ese

⁵¹⁴ La cita también es evidente en “Diálogos del asceta y del rey” en *Textos recobrados. 1931... op. cit.* pp. 302-306, donde se reitera con fuerza la imagen del carro. Pero dado que este texto es de 1953, se aprecia que aquí la influencia la habría ejercido el manuscrito sobre el ensayo.

⁵¹⁵ Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 57.

otro epígrafe de 1950 (*ms.* 14) dedicado a la exposición técnica de la disciplina (“Rueda de la ley”). De esa breve transcripción refiere que los seres que no alcanzan su liberación están condenados a transmigrar hasta convertirse en: *devas* (literalmente divinidades que provienen del panteón védico), hombres (“la condición más difícil de lograr”), *asura* (“enemigos de los *devas*”), animales (clasificación de la zoología budista y reencarnaciones del Buda), *preta* (“espectro hambriento”, reino de los “difuntos”⁵¹⁶) o seres infernales (una serie de renacimientos en infiernos descritos con símbolos de atrocidad y penuria) (*Qb.* 74-76), ilustraciones que, ahora sí, definen plenamente la creencia cosmogónica del budismo. Esta leve contradicción estructural se debate entre la intención y el descuido, pues el material ya estaba en el manuscrito y también el ímpetu por definir una cosmología, ante lo queda la interpretación de ese afán borgeano por invitar a una lectura atractiva, cuyo ritmo y belleza estética se antepone al orden prolijo de una redacción sistemática. En esta ocasión la metafísica sorprende como símbolo, ahuyenta las cavidades del orden especulativo, y sin embargo, afirma un hilo desechado de *Qué es el budismo*, aplicado con una oculta agudeza que interviene y modifica la producción de sus relatos fantásticos.

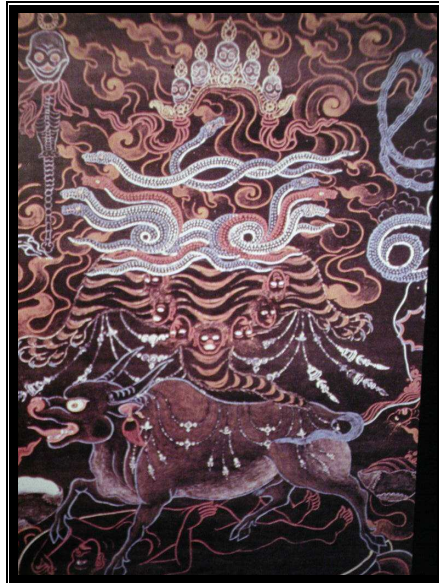
⁵¹⁶ Según alguna bibliografía especializada, *peta* (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 56).



**58. Visiones del *Bardo Thödol*.
Bandera tibetana del Siglo XVIII**



**59. Visiones del *Bardo Thödol*.
Bandera tibetana del siglo XIX.**



**60. Visiones del *Bardo Thödol*.
Ilustración del siglo XIX.**

II. 5. La doctrina del budismo. El Nihilismo y el Idealismo Absoluto como ejes de la irrealidad

Qué es el budismo intenta afrontar con naturalidad la definición de dos aspectos centrales de la creencia budista: “La rueda de la ley” y la teoría del Nirvāna, términos que expone en dos apartados independientes del epígrafe seis. Estos conceptos se vinculan, ya en el capítulo siete, con una de las más importantes escuelas budistas, y sin duda, la especulación que más posibilidades le aportó a la obra literaria borgeana: el Gran Vehículo. Para abordar estos dos enunciados, se ha valido de comentarios de su cuaderno manuscrito (*ms.* 13-14 y 19-24), a los que, como en el caso de la cosmología y la transmigración, se les aplicó un contundente cambio de disposición, que genera una de las variantes estructurales más acusadas entre los originales y el libro de 1976. Con el enunciado “Doctrinas budistas”, la exposición introduce un universo plural de sabidurías, sumadas por las diversas interpretaciones de autores occidentales que las transmitieron e incorporaron a la filosofía europea, y con ellas, al cúmulo de escuelas que vieron surgir del canon, desembozo que el investigador argentino parece sugerir al comentar:

Qb. 84.

Afirmar que la fascinación ejercida por el budismo sobre las mentes y las imaginaciones occidentales procede de la palabra *nirvana* es una exageración evidente que encierra una partícula de verdad⁵¹⁷.

En efecto, los elementos doctrinales que se propone elucidar, han sido valorados por numerosos orientalistas, dada esa atracción que ha supuesto el eje filosófico y teológico del budismo para las culturas occidentales. También como un orientalista más, Borges se encontrará después con el relativismo que el Gran Vehículo, y su filósofo por antonomasia, Nāgārjuna, insufló en las definiciones de

⁵¹⁷ La afirmación es de C. F. Köppen: *Die Religion de Budas, Vol. I....op. cit.* p. 304. En el manuscrito se reproduce prácticamente igual (*ms.* 19).

esa doctrina, en los términos cerrados de una especulación que quiso desterrar de las prácticas del creyente, instalando la plenitud de su propuesta de vida en la negación de los artificios de todo dogma, en el vaciamiento de toda afirmación y en la paradoja como reconciliación explícita de la realidad. Pero, con el apoyo insistente de bibliografías reiteradas o nuevas, núcleos de una interpretación algo nihilista de esta sabiduría, el literato porteño cae en una visión fatalista y patética; gesto de *Qué es el budismo* al que, en ocasiones, pone un punto de luz el manuscrito, aportando un contraste basado en una interpretación más vitalista, la que sin lugar dudas, aún fuera de la obra de 1976, supo imponerse en la tonalidad fantástica de algunos cuentos borgeanos de la época.

En este marco, elige adentrarse primero en la exposición de la palabra del Buda, esto es, en algunos de los sermones que han dado lugar, a través de varios concilios y recuperaciones, al canon budista tal cual se reconoce en la actualidad. Estas enseñanzas constituyen el apartado dedicado a exponer “La rueda de la ley”, y se aglutinan bajo dos famosas peroratas de Buda: el “Sermón de Benarés” en el Parque de las Gacelas y el “Sermón del fuego” en Uruvela. En ambos casos, se aprecia que el autor elige, para la exposición de 1976, un tono de alocución antigua, el mismo que posee este tipo de versos inspirados del budismo, ofreciendo al proceso redaccional una agilidad y eficacia heredada del manuscrito, cuya expresión es quizás allí algo menos refinada que en 1976, ya que se muestra ceñida al modo esquemático de las conferencias anteriores. Esta inflexión de la obra publicada contrasta con las deficiencias generadas por la variante aplicada a la estructura del texto, una transformación necesaria que propone a lo largo de todo el epígrafe seis un abarrotamiento de preguntas que introducen los detalles clave de las ideas expuestas por el Buda en sus discursos:

Qb. 80 y *ms.* 13.

¿Qué es el sufrimiento?

[...]

¿Cuál es el origen del sufrimiento?

[...]

¿Qué es la aniquilación del sufrimiento?

Cuestiones que va alegando a través de citas tomadas de sus bibliografías habituales (Köppen y Deussen⁵¹⁸), y que ofrecen la explicación sistemática de las Verdades Nobles declamadas por el budismo.

Bajo la inspiración de ese tono, se muestra cómo el “Sermón de Benarés” relata el primer discurso, en el que el iluminado Siddhârta estableció un “Camino Medio” entre la vida ascética y la sensual, sendero que guía al creyente hacia la iluminación. Esa suerte de orientación se dio en llamar “*Ariya*, Sagrado o Noble Camino Óctuple”, a partir del cual el Buda habría expuesto, tal como proclama la bibliografía orientalista, “el núcleo de su mensaje, Las Cuatro Nobles Verdades”⁵¹⁹. Pero el autor argentino, siguiendo sus lecturas habituales, quiere ir un paso más allá en esta exposición, proponiendo que esas grandes enseñanzas se conformaron a partir de una concepción acerca de la vida basada en la delimitación del “sufrimiento, origen del sufrimiento, aniquilación del sufrimiento, y el camino que lleva a la aniquilación del sufrimiento, o sea, el Óctuple Sendero” (Qb. 79). Y con esta insinuación, quiere formular que “el cuarto miembro ha sido agregado”, sugiriendo que “en el Parque de las Gacelas se habló del Óctuple Sendero y que la doctrina de las verdades es una adición ulterior” (Qb. 79). El objetivo marcado en *Qué es el budismo* es evidente, se busca la lectura original y libre del canon, justificando el título plural de este epígrafe número seis del libro, “Doctrinas budistas”, y dejando un lugar para el proceso nihilista posterior que implicará esta polémica.

En ese marco, la explicación de cada una de las Cuatro Nobles Verdades y del Óctuple Sendero, pretende sostener sus argumentos a través de la típica comparación con Occidente, esta vez, por medio de la figura de Schopenhauer. Con esa intención afirmará, transcribiendo las ideas budistas de la llamada Segunda Noble Verdad, que el sufrimiento es congénito al ser humano, a su acto de nacer, y a su vinculación con la vida, lo que implica anhelo y odio. Ese sufrimiento que envuelve el vivir surge debido a la “Sed (*Trishna*) que lleva de reencarnación en reencarnación” (Qb. 80), término que equipara a la Voluntad de

⁵¹⁸ C. F. Köppen: *Die Religion de Budas, Vol. I...op. cit.* pp. 221-225 y Paul Deussen: *Die nachavedische... op. cit.* Libro 1. 3, pp. 148-154.

⁵¹⁹ Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 45.

Schopenhauer, en tanto que el filósofo alemán condena la noción de Voluntad, como el budismo la idea de Sed. En esta ecuación interpretativa, se obvian justificaciones sin las cuales es por lo menos engorroso entender estos términos del budismo⁵²⁰, y el resultado es, por consiguiente, una visión incompleta, algo nihilista, y que tiende a la superposición del término “deseo” e “insatisfacción” con la exhibición de la Primera Noble Verdad [“desear, anhelar y no conseguir” (Qb. 80)], cuando ésta se refiere a la representación y naturaleza vital del sufrimiento: “En esencia, la Primera verdad enseña que el sufrimiento es inherente a la vida misma [...] pero no niega la existencia de la felicidad en el mundo”⁵²¹.

La Cuarta Noble Verdad se refiere al Óctuple Sendero, la guía de acciones y pensamientos que debe llevar a cabo el prosélito para alcanzar el fin del sufrimiento: “recto conocimiento, recto pensamiento, rectas palabras, rectas obras, recta vida, recto esfuerzo, recta consideración y recta meditación” (Qb. 81)⁵²², concluyendo que: “no hay que olvidar que una recta comprensión intelectual de la doctrina es harto menos importante que el hecho de asimilarla y vivirla” (Qb. 81 y 82). Por tanto, sugiere que el cometido de esta práctica en ocho estamentos es justamente la aniquilación de la Sed o el “deseo”, lo que se

⁵²⁰ Pues la bibliografía orientalista suele explicarlo como una clase específica de “deseo”, causa del sufrimiento, infelicidad o enfermedad al que todo ser vivo está sometido; apego que convierte a la aspiración en identificación y aferramiento; valor que infunde una primacía a los objetos y a las circunstancias por encima de los seres; ansiedad, no gozo, ante los placeres sensuales; sed de existencia en esos placeres sin importar la capacidad de mejora; y tendencia a la autoaniquilación personal sacrificando la iluminación (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 45 y 71). Cabe aclarar, que el budismo entiende que el impulso y la aspiración, así como el gozo de los placeres, no reportan negatividad, sino que es el apego y aferramiento a estos factores los que generan el sufrimiento, en tanto que presuponen un valor en ellos que supera al de los seres, alejándolos de la experiencia de la perfección y la salvación, y haciendo decaer su conducta y sentimientos en un constante anhelo que genera desilusión e insatisfacción (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 71-86, J. R. Carter: *Dhamma: Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations: a Study of a Religious Concept*, Tokio, Hokuseido Press, 1978, pp. 154-169).

⁵²¹ Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 72.

⁵²² A veces, la ambigüedad de conceptos importantes contrasta con esa indagación borgeana que se detiene en afinar la traducción de términos, que pretende desbordar lo minúsculo, infiltrar sus opiniones en el pormenor. Es el caso de la noción “recto”, que en los “pre-textos” se transcribe, a través de una anotación en el margen izquierdo de la página, por “justo”. Se trata, a su vez, de una traducción de la interpretación de Paul Deussen: *Die nachavedische Philosophie der... op. cit.* Libro 1.3, pp. 150-155. Esta nomenclatura es aceptada indistintamente por la bibliografía especializada, que a veces también utiliza el vocablo “perfecto” (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 94).

establece comentando los pasajes más deslumbrantes del Sermón del Fuego, expresado con algunas variantes respecto del manuscrito, en el libro de 1976:

ms. 14.

Famoso es asimismo el sermón del fuego, predicado a mil ermitaños en Urvelâ. “Todo está en llamas. El ojo, discípulos, está en llamas, lo visible está en llamas, la percepción de lo visible está en llamas, el contacto con lo visible está en llamas...” Y después: “El oído está en llamas, la lengua está en llamas, el cuerpo está en llamas, el espíritu está en llamas...” También Heráclito de Efeso, contemporáneo de Siddhartha, usa el fuego para significar que el mundo es momentáneo y es doloroso.

Qb. 82 y 83.

“Todo, oh discípulos, está en llamas. La vista, oh discípulos, está en llamas, lo visible está en llamas, el sentimiento que nace del contacto con lo visible [...] está asimismo en llamas. ¿Qué fuego lo inflama? El fuego del deseo [...] A la vista siguen fatalmente el oído, el olfato, el gusto y la conciencia. El sermón concluye con estas palabras: “Rechazado todo esto, un sabio, un noble oyente, estará libre de deseos, estará salvado; salvado se elevará en él esta convicción: Estoy libre; todo nuevo nacimiento está aniquilado, alcanzada la santidad, el deber cumplido; no volveré aquí abajo. Tal es el conocimiento que posee”.

También Heráclito de Éfeso recurre al símbolo del fuego para significar que el mundo es efímero y doloroso.

En general, las diferencias del “pre-texto” y el libro, proponen una consciente búsqueda de lirismo e intensidad, ya que, mientras que en el manuscrito la redacción descompone el Sermón en leves afirmaciones, obtenidas de lecturas de Oldenberg⁵²³ acerca de la naturaleza del fuego que define todo lo real y sensitivo (*ms.* 14), en 1976 se busca la modalidad del discurso retórico, señalado con un uso constante de la exclamación veneradora “oh discípulos”, lo que sin olvidar el objetivo de apuntar a una definición de la naturaleza de la realidad, alarga las imágenes y las expresiones centrándose en la posibilidad del sabio iluminado que trasciende esa especie de circunstancia mundana que se incendia, imágenes que vuelven a flirtear con su obra de ficción, concretamente, con el mago incendiado de “Las ruinas circulares”. Al igual que ese texto de 1940, a *Qué es el budismo* le interesa mostrar la naturaleza destructiva y efímera del mundo,

⁵²³ H. Oldenberg: *Buda, su vida, su obra... op. cit.* pp. 206, 207 y 298.

incidiendo en 1976 en que ésta puede ser transcendida mediante la aniquilación del deseo. Y tanto en el manuscrito como en el texto, se indaga brevemente el símbolo heraclitano del fuego, con el objeto de insuflar esa visión de dolor y fugacidad de la realidad, argumento que abre el camino a la disertación acerca de la Tercera Noble Verdad: “El problema del Nirvana” (Qb. 84).



**61. Tejado de templo en Lhasa, Tíbet.
Representación del Primer Sermón de Buda.
“Rueda del dharma” custodiada por ciervos.**

Con el apoyo de autores ya citados, y con el descubrimiento de glosas nuevas, Borges continúa con ese modo personal de “endogénesis” que equilibra la incorporación y descarte de fuentes significativas en 1976. Entre los orientalistas de novedosa afiliación, se encuentran Richard Pischel, P. Dahlmann, Erich Frauwallner⁵²⁴, los que sirven de apoyo a la hora de establecer que “el

⁵²⁴ Richard Pischel (1849-1908), reconocido por sus estudios de lingüística comparada e indología moderna en la Alemania orientalista, introdujo algunas notables conclusiones acerca de conceptos clave del hinduismo y del budismo, llegando a elaborar una gramática de los dialectos prácritos, derivados del védico y del sánscrito. Borges se refiere en su ensayo de 1976 (Qb. 86) a su obra *Vida y enseñanzas de Buda*, publicada en Estrasburgo en 1906, anotación que también que aparece claramente citada en el “pre-texto” (ms. 19, 21). En cuanto a la nota que el autor argentino pretende añadir acerca de Dahlmann, cabe señalar que allí donde el autor cita P. Dahlmann, parece querer referirse indudablemente a Joseph

aprendizaje del Nirvana es lo esencial de la doctrina predicada por el Buddha” (Qb. 89, 90), precisión con la que señala la importancia central de la idea de Nirvâṇa en la escuela, y el punto capital de su exposición ensayística. Y para llegar a una manifestación sistemática, se remonta a dos tácticas: resaltar el origen sánscrito, pāli y chino del término [“apagamiento, extinción, el extinguirse o el apagarse” (Qb. 84 y 85, ms. 19)]⁵²⁵, y abarcar una serie de sistemas filosóficos hindúes que ya había discutido en los primeros avances de su ensayo: “En el *Mahabharata* se habla de Nirvana, y, varias veces, de *brahmanirvanam*, extinción en Brahma” (Qb. 85). Con esta estrategia, osa regresar al mecanismo de impulso de las imágenes más deslumbrantes de la literatura hindú, recalcando la intención de demostrar el contenido filosófico de las mismas, pues la epopeya compara el Nirvâṇa con “una gota que se pierde en el océano o con una chispa que desaparece en el juego cósmico”, símbolo bajo el cual se atrapa una compleja red de términos metafísicos: el alma humana es “todo el océano y todo el fuego”, ya que “apagarse en Brahma es intuir que uno mismo es Brahma” (Qb. 85, ms. 19), típica correspondencia hindú del alma individual con la universal, de la multiplicidad con la unidad, pesquisa clave del principio de identidad defendido por esta cultura, que aquí sigue apoyándose en cierto tono de nihilismo filosófico.

Con estas sentencias, el autor de *Ficciones* retoma ideas de sus ensayos de los años cuarenta, concretamente “Nueva refutación del tiempo” de

Dahlmann (1861-1930), un conocido jesuita alemán autor de numerosos libros acerca de la tradición religiosa y filosófica de la India, así como de su teoría estética y de sus manifestaciones arquitectónicas. Entre sus obras se cuentan *Nirvana*, a la que se referirá Borges (Qb. 86 y ms. 19) y *Buddha*, ambas editadas en Berlín en 1896 y 1898 respectivamente.

Por último, el ensayo se refiere a Erich Frauwallner (1898-1969), investigador austriaco algo desconocido que indudablemente Borges incorporó en sus lecturas de los años sesenta, ya que el autor no aparece citado en el manuscrito. En el libro de 1976 (Qb. 89) se refiere a su *Geschichte der Indischen Philosophie*, editada en dos volúmenes en 1953 en Salzburgo. Ninguno de los autores aparece reflejado en la bibliografía final del libro (Qb. 153-154).

⁵²⁵ La imagen aparece remarcada en el manuscrito a través de un alargamiento de la escritura que provoca una sensación de ideas sueltas, lanzadas a la provocación de relaciones entre este concepto y las literaturas occidentales. Esto es apreciable sobre todo al final del epígrafe, donde el autor desglosa una serie de citas, a través de las que establece una conexión con su ensayo “De alguien a nadie” de 1950, en el que incluyó la idea de una extinción del yo, una especie de difuminación de la personalidad o el ser, que en el “pre-texto” se ve ampliamente contemplada. De cualquier manera, la fatalidad sigue consumando la escritura:

“De alguien a nadie. La divinidad definida por Escoto Erígena
nihilum (nada).

Nada = Todo, fatalmente.” (ms. 21).

1944-1946, “La personalidad y el Buddha” de 1950 y “Formas de una leyenda” de 1952, y establece un paralelismo con otras páginas del texto de 1976, donde la idea es reiterada de forma literal (Qb. 45). Mediante estos juegos de correspondencia, las imágenes extraídas de las *Upaniṣad*⁵²⁶ reiteran preocupaciones filosóficas ya resueltas: el universo es un sueño de una divinidad⁵²⁷ y “los hombres en el sueño profundo son el universo” (Qb. 89). El porqué de estas meditaciones, no cabe duda, es un intento por involucrar los lazos de los mitos hindúes con el budismo, en tanto que la creencia de Buda “niega, adelantándose a Hume, la conciencia y la materia, el objeto y el sujeto, el alma y la divinidad”, ya que, “para el budismo hay un sueño sin soñador” (Qb. 85).

Desde esta perspectiva, toda la creación y su inmensa maquinaria de pares de opuestos acentúan su relatividad en el Nirvâṇa: “una brizna de paja es como una joya”, parafraseará Borges, otorgando una consciente hondura a la tarea de conocimiento de la irrealidad con que se vincula el neófito. Se trata de una disciplina práctica que propone la relatividad de los polos enfrentados, impulso basado en la idea de que “los actos son pasajeros e ilusorios, y que no presuponen un actor o un sujeto durable” (Qb. 88). Este dictamen le causó una gran impresión, y aparece perfilado, literalmente, en el ensayo “La personalidad y el Buddha” de 1950⁵²⁸, donde el título del texto acomete un enunciado del prototipo de esa paradoja reconciliada, pues el budismo niega la personalidad mientras que el Buda constituye un líder carismático para la doctrina, oxímoron que, como en epígrafes previos, se resuelve con la explicación de la naturaleza ilusoria de los seres.

Por otra parte, la sagacidad no opaca la incorrección, la inseguridad es palpable en la investigación del tema, el apoyo constante de citas bibliográficas que distribuye en las páginas de 1976 así lo revela. Los eruditos consultados y su

⁵²⁶ En el manuscrito, el autor escribe estos textos como “Upanixadas” (ms. 19), haciendo una arriesgada trascripción de Paul Deussen: *Die nachavedische ... op. cit.* Libro 1. 2, p. 36. En 1976, utiliza el vocablo “Upanishadas”, literatura que obvió en el capítulo tres dedicado al Vedānta, y que resume ambiguamente ahora en una nota, como “tratados filosóficos y teológicos basados en los Vedas, que los interpretan y comentan” (Qb. 85).

⁵²⁷ Recuérdese que la Trimurti hindú, tal como se ha difundido en Occidente, está sostenida por tres dioses: Brahmā, el creador del juego o la ilusión cósmica, Viṣṇú, el que con su sueño mantiene la creación, y Śiva, el gran destructor de todo lo creado mediante una danza.

⁵²⁸ Jorge Luis Borges: “La personalidad...” en *Borges en Sur... op. cit.*, p. 38.

releído *Milindapañha*, siguen intentando definir el vocablo, un estado sin tiempo, sin posibilidad de percepción por los sentidos, sin causas, una suerte de refugio al que los creyentes ingresan: “se dice *entrar en el Nirvana*” (Qb. 88). Bajo la perspectiva de Frauwallner⁵²⁹ alargará su significado a una suerte de extinción, proponiendo que lo que se disipa no sufre un proceso de aniquilación, “como la llama de una vela”, que “existe antes de que la enciendan y perdura después de apagada” (Qb. 89)⁵³⁰. Y retomando parábolas y metáforas del canon budista, se refiere al Nirvâṅga como a esa liberación del mundo de las apariencias, afirmando que la importancia recae una vez más en el camino hacia la iluminación, conocimiento al que poco suman las argumentaciones y especulaciones, y en el que lo más importante es la vívida experiencia. Sin embargo, el nihilismo, la sensación de imposibilidad que se aplica a la vida, no pierde su contundencia, la noción de despertar no logra apartar el fatalismo de la redacción borgeana, una impresión que sigue su camino y encuentra su contraste en la explicación del Gran Vehículo.

En efecto, el capítulo siete de *Qué es el budismo* logra presentar, de manera algo desconcertada, un recorrido no más que aceptable por las dos grandes escuelas originarias del budismo: el Hīnayāna o Pequeño Vehículo, y el Mahāyāna o Gran Vehículo. En este caso, las variantes del proceso redaccional indican una mayor espontaneidad y lirismo en algunos momentos del manuscrito, también explicaciones y una inmensa condensación de bibliografías que se eliminan en 1976 y que habrían enriquecido el texto. Cuando se enuncia, por ejemplo, un apartado titulado “Metafísica y teología del Mahāyāna” (ms. 22) que busca definir en el cuaderno distintos aspectos de esta filosofía, se tiende a la

⁵²⁹ E. Frauwallner: *Geschichte der Indischen Philosophie*, Vol. 1, Salzburgo, Otto Muller Verlag, 1953, p. 240.

⁵³⁰ En el desarrollo de estas ideas, el libro de 1976 despliega algunas imágenes de cierta fuerza comparativa, tomada de los originales, por ejemplo, al hablar de esta suerte de extinción del despertar, el manuscrito analiza la idea de éxtasis de los místicos españoles: “es una relación del alma con Dios. ‘...aunque pasen años sin tomarle a Dios a hacer aquella merced...’ escribió Santa Teresa de Jesús. Imágenes nupciales de San Juan de la Cruz para significar la unión, en su Noche oscura del alma.” (ms. 20). Material redaccional que se aprovecha en el libro con la introducción de una nota a pie de página: “Recordemos la estrofa de Fray Luis: / Vivir quiero conmigo, / gozar quiero del bien que debo al cielo, / a solas, sin testigo, / libre de amor, de celo, / de odio, de esperanzas, de recelo” (Qb. 99).

claridad, ajuste que fue suprimido en la última versión de la obra. Aunque, por otra parte, la búsqueda de cierta precisión sistemática de *Qué es el budismo* lleve también en determinados casos a una diversificación de conceptos, sobre todo en lo que se refiere a las escuelas tempranas del budismo, que no se ofrece en el “pre-texto”, y que termina por condensar en 1976 con un tono menos literario. Tal es el caso de la referencia al Hīnayāna, algunos de cuyos preceptos aparecen mezclados con los del Mahāyāna, sin diversificar las diferencias entre ambas escuelas. Ya que, esta dicotomía dispuso una nomenclatura que pretende dar grandeza al Mahāyāna, como enseñanza o interpretación novedosa frente a las escuelas tempranas del budismo, lo que se logrará expresar a través de las múltiples comparaciones que nutren el ensayo de 1976 desde las primeras líneas del epígrafe (Qb. 93).

Borges presenta la enseñanza Mahāyāna como la Doctrina Secreta del budismo, un conocimiento esotérico, que según la mitología tibetana, habría quedado en manos de unas legendarias serpientes, los nāga, que custodiaron su mensaje hasta la llegada de Nāgārjuna en el siglo II de nuestra era, quien habría recibido las enseñanzas de esa Doctrina Secreta, creando a partir de ésta, la escuela del Gran Vehículo. Las variantes entre esta redacción de 1976 y el manuscrito merecen una transcripción del “pre-texto”:

ms. 22.

En el caso de Pitágoras y Platón también se ha hablado de una doble doctrina. También en la del Buddha. Nagarjuna enseñó que los libros sagrados del budismo tienen 2 sentidos, el evidente y el oculto.

[...]

(Nagarjuna = Nāga + Arjuna.)

A través de una bibliografía que había indagado en los años cuarenta, significativa en tanto que se trata de un orientalista argentino, Vicente Fatone y su *Budismo nihilista*⁵³¹, se detiene en la leyenda tibetana, atreviéndose a interpretar la construcción simbólica y oculta que encierra el nombre de Nāgārjuna. El desglose pretende establecer un paralelismo entre las serpientes de la mitología tibetana y el héroe legendario Arjuna, guerrero protagonista de la Bhagavad Gīta,

⁵³¹ Vicente Fatone: *El budismo... op. cit.* pp. 13 y 28.

lo que proyecta sugerir que el filósofo Nāgārjuna, sin duda uno de los pensadores más admirados por Borges, encierra el emblema de un victorioso combatiente que logra apresar el sentido oculto de las enseñanzas obteniendo el canon del Mahâyâna. La imagen desbordó las expectativas ingeniosas del autor de *Ficciones*, y se nota que intenta trasladar la idea a otros ejemplos que desaparecen de *Qué es el budismo* para aposentarse en sus cuentos de la época: “El prólogo de la historia de las peregrinaciones habla del catálogo de la biblioteca de los dragones” (*ms.* 22), destaca en los originales de 1950 para subrayar la importancia de la sabiduría oculta, la vinculación de la leyenda con la sugerencia de una verdad, el brillo inextinguible de lo que inquieta más allá de las apariencias, mensajes que implantará, por ejemplo, en la fórmula oculta del lomo del tigre misterioso del cuento “La escritura del dios” (*O. C.*, I, 596-599) de 1949.

Por contraste, *Qué es el budismo* nivela la deposición de estos juegos literarios profundizando en la explicación de la dicotomía presentada entre el Pequeño y Gran Vehículo, “toda religión debe adaptarse a las necesidades de sus fieles” (*Qb.* 94), proclamará exhibiendo la leyenda como una adaptación necesaria de la doctrina. Resulta ineludible entonces la confluencia de las dos filosofías, para dar paso, invocando la paradoja, a los caracteres que las diferencian: “ambos Vehículos tienen en común: las tres características del ser, las Cuatro Nobles Verdades, la transmigración, el Karma y La Vía Media” (*Qb.* 96), cuestiones con las que la bibliografía orientalista coincide a la hora de asentar la confirmación del Gran Vehículo⁵³² como eje fundamental de la original doctrina budista.

En la teoría de Nāgārjuna, comentará el autor bonaerense, se divulga la promoción del “santo solitario”, que se reencarna tras haber alcanzado la iluminación con el ímpetu de ayudar a los otros seres en su viaje hacia el despertar, una creencia que ha desarrollado a lo largo de la historia una sustanciosa postura acerca de la compasión como paradigma de las comunidades del Gran Vehículo: “la perspectiva de una serie de vidas, cada una

⁵³² Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 111-121, N. Dutt: *Aspects of Mahâyâna Buddhism and its Relations to Hinayana*, Delhi, Motilal Barnasidas, 1978, pp. 135-147.

de las cuales va aproximándose sin mayor premura, al Nirvana” (Qb. 95), frente a “la meta del budismo primitivo” que consistía en la búsqueda de “la aniquilación, la firme voluntad de no reencarnarse” (Qb. 97). Esta divergencia dio lugar a dos prototipos distintos del iluminado, que se señalan en el “pre-texto” y en el ensayo de 1976: El *Arhat* del Hīnayāna y el *Bodhisattva* del Mahāyāna⁵³³.

Para esta filosofía y teología de Nāgārjuna, los seres humanos pueden obtener el Nirvāṇa y continuar su existencia, “como quien sueña y sabe que sueña y deja fluir el sueño” (Qb. 87), hasta obtener la iluminación más definitiva que sobreviene con la muerte. Se trata de una interpretación de la leyenda de la experiencia de Buda, que habiendo alcanzado el despertar continúa en el mundo involucrando a los hombres con su mensaje, hasta alcanzar el denominado *parinirvāṇa* o Nirvāṇa pleno, que sucede una vez que la liberación se ha encontrado y cuando el cuerpo físico se extingue: “lógicamente, el universo debería cesar para el redimido desde el momento en que éste comprende su naturaleza ilusoria” (Qb. 86).



**62. Ilustración popular de Nāgārjuna.
Obtiene la sabiduría custodiada por las serpientes.**

⁵³³ Cabe destacar que en el manuscrito esta diferencia no se especifica tan claramente de acuerdo a una evolución de las escuelas, sino que, apoyándose en la interpretación de C. F. Köppen: *Die Religion... op. cit.* Vol. I, pp. 234, 312, 420, 424 y Vol. II, pp. 10, 16, 19, y 22, se habla del “antiguo ideal del Arhat” y de tres posibles “carreras” del creyente, entre las que se cuentan “El Pequeño Vehículo o Pequeña Travesía, Hinayana” y “el Gran Vehículo, la Larga Travesía, Mahāyāna” (ms. 23), una interpretación bastante personal, basada en las opiniones del orientalista alemán.

Mientras que en el caso de Hīnayāna, el *Arhat* se define como “el santo, el hombre cuyos actos, palabras y pensamientos no proyectan un Karma; el hombre que no volverá a encarnar y que al morir entrará en el Nirvana”(Qb. 102), en el segundo, el *Bodhisattva* del Gran Vehículo, propondrá un ideal de “hombre, ángel o animal, destinado a ser Buddha al cabo de incontables siglos, de millares de nacimientos, vidas y muertes” que “debe ejercer en cada etapa la compasión” (Qb. 102 y ms. 23), proclamando así, que “uno de los anhelos del Mahâyāna es la fraternidad de todos los hombres” (Qb. 103 y ms. 23). Estas comparaciones sirven a la tarea de reivindicar una propuesta paradójica: conciliar la voluntad de vivir con el aniquilamiento del “yo”, anteponiendo la salvación de los otros ante la de uno mismo.



**63. Estatua de Bodhisattva Ākāśagarbha.
China, Siglo IX.**

Pero estos giros vitalistas de la compasión y el amor fraternal no paralizan el fatalismo de las interpretaciones occidentales de esta doctrina. El escritor porteño utiliza directamente dos teorías infundadas por algunos orientalistas algo criticados por su visión trágica a la hora de definir el Mahâyâna: la interpretación nihilista y el Idealismo Absoluto. No cabe duda de que al hacer mención de estas dos visiones ha de recordar lo aprendido junto a Macedonio Fernández, ideas que conjugó y amplió a lo largo de los años con la filosofía de Vicente Fatone, Schopenhauer, Hume y Berkeley. Por una parte, al decir “doctrina nihilista”, cae en una interpretación algo criticada, que atribuye esta glosa a una postura excesivamente influenciada por el pensamiento kantiano y existencialista, que llevó a dilucidar las paradojas de Nāgārjuna, no como una reconciliación, sino como una negación al extremo. El existencialismo termina por reducir al absurdo a la vida y a los seres, postura que Borges justifica con el siguiente comentario:

Qb. 99.

Nagarjuna redujo la Vía Media a las siguientes negaciones: no hay aniquilación, no hay generación, no hay destrucción, no hay permanencia, no hay unidad, no hay pluralidad, no hay entrada, no hay salida.

La bibliografía básica que aparece citada en el “pre-texto” es justamente la del argentino Vicente Fatone y su *Budismo Nihilista*⁵³⁴, presencia a través de la que, sin embargo, se modula un contrapeso figurado por el ejercicio de la duda. Ya que, lejos de que la teoría de Fatone se adapte sin más, los originales manuscritos proyectan indicios de incertidumbre, mecanismo borgeano que implica la polémica, el entredicho y la determinación del pormenor. De manera que, se aleja del nihilismo occidental para acercarse indirectamente al “Panjuego” compartido con Xul Solar, a través del que había extraído en los años veinte el sentido más baladí de la creación y destrucción del universo. Bajo esa

⁵³⁴ Vicente Fatone: *El budismo... op. cit.* pp. 46, 150-156.

perspectiva, y con una idea muy personal del sistema de negación a cuatro ángulos de Nāgārjuna, logra llegar a una conclusión que difumina el término “nihilista”:

ms. 22 y 23.

Negación del alma, del yo, en las Preguntas del Rey Milinda, que datan de principios de nuestra era. Exacerbación de ese negativismo (según Walleser, más que nihilismo) en el Camino Medio o Doctrina Media de Nagarjuna, acaso redactado un siglo después.

[...]

Metafísicamente, el Mahayana es un furor, o frenesí, de negaciones, y aun de negaciones de negaciones; teológicamente es afirmativo.

El mecanismo de reacción, no logra, a pesar de su riqueza, un lugar en 1976, donde la idea se desecha y la teoría del Mahâyâna se parcializa bajo el eje de “la doctrina nihilista”. Pero la memoria borgeana es caprichosa hasta el detalle, e infiltra relaciones invisibles entre estos descubrimientos y su obra de ficción, ofreciendo, por ejemplo, en el caso de “El Aleph” (O. C., I, 617-627) o de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (O. C., I, 431-443), una puntualización vitalista de las negaciones de Nāgārjuna, en la que las imposibilidades humanas se ven más como retos intelectuales, que como límites vitales. Borges ha aprendido que el efecto del “frenesí” de las negaciones implica un desbordamiento del lenguaje y una afirmación, mecanismo paradójico que tanto influiría en sus ensayos y en estos cuentos de los años cuarenta.

Y en último término, estas acotaciones no pretenden más que afirmar la relatividad e irrealidad de todo lo que puede ser expresado por el pensamiento especulativo, postura ante la que en lugar del nihilismo extremo, se propone una meditación constante, una bifurcación reflectante de la realidad absoluta y la convencional:

Qb. 98 y 99.

Nagarjuna a su vez les replicó que son dos las verdades: una convencional, que se sirve de los cotidianos fenómenos de “la vida real”; otra, absoluta, sin la cual el Nirvana es inalcanzable. Compara el universo con los espejismos, con los ecos y con los sueños.

La relatividad aparece como una fórmula drástica que involucra a todo lo expresado a través de la realidad convencional, pero la presión de ese pesimismo

se reconcilia con la inteligente introducción de otros niveles de lo real, la verdad absoluta es una suerte de Vacío luminoso y totalizador:

Qb. 100.

El Nirvana equivale a la concepción de que nada existe; el Samsara ya es el Nirvana y se identifica con el principio absoluto que hay detrás de las apariencias. El hombre que sabe que no es, ha alcanzado el Nirvana; el vasto universo astronómico no es menos irreal que ese hombre. Quien se confunde con los otros y con todo lo otro ya ha logrado la meta.

En efecto, la vacuidad reafirma una totalidad para cuya explicación Borges propone un tipo de “idealismo absoluto”, en tanto que el universo se nos presenta repleto de “formas, colores, olores, sonidos, sensaciones térmicas y espaciales, pero detrás de esas apariencias no hay nada. El universo es ilusorio” (*Qb. 96*), y es que “vivir, es precisamente, soñar” (*Qb. 96*), postulado que relaciona intuitivamente con la concepción shakespeariana de la vida, y que como concepto metafísico, proviene, como se ha visto, del idealismo y orientalismo alemán⁵³⁵. En este aspecto, las variantes del manuscrito siguen aportando visiones riquísimas, y una libertad estilística evacuada del texto de 1976:

ms. 23

El mundo es una esfera de fantasmagorías en las que seres creados mágicamente son redimidos de pesares creados mágicamente por un Buddha creado mágicamente⁵³⁶.

Ideas con las que juega a la autocita, presintiendo giros sagazmente aplicados a su ensayo de 1950 “Formas de una leyenda”, donde se expresa, que en la liberación budista los seres experimentan la desaparición de su naturaleza de

⁵³⁵ Se ha visto en Luis Fernando Moreno Claros: *Schopenhauer... op. cit.* pp. 153-154 que el término pertenece al filósofo alemán Fichte, de él habría pasado a Schopenhauer y finalmente a la literatura de Macedonio Fernández (*No toda es vigilia la de los ojos abiertos*, Vol. VIII, Buenos Aires, Corregidor, 1990, p. 243).

⁵³⁶ Como indica el manuscrito, se toma la cita de Edward Conze, que también se anota en la bibliografía de 1976. La inclusión de este autor en el “pre-texto” plantea una dificultad para concretar las fechas del manuscrito, ya que, los libros anotados, los primeros del orientalista acerca de budismo, se publicaron en y después de 1951 (*The Perfection of Wisdom in Eight Thousands Lines, and Its Verse Sumar; Buddhism. Its Essence and Devolpment* y *The Buddha’s law among the birds*). Puesto que se trata de una nota que el autor inserta en una hoja independiente de la redacción, probablemente se esté ante un añadido de 1951 o 1952, que indicaría, que lejos de seguir la redacción de sus conferencias, ya pensaba en una obra más extensa, pues la serie de clases acerca de budismo había tenido lugar en 1950.

fantasmagorías creadas por artes mágicas (O. C., II, 120 y 121)⁵³⁷, una metáfora que, no cabe duda, había impulsado la elaboración del personaje del mago soñador de “Las ruinas circulares” en 1940.

Por otra parte, la teoría espera abrirse a sus temas acostumbrados: el tiempo y el conocimiento. En el primer aspecto, nuevamente a través de la *Prajñā-pāramitā Sūtra* (*Gran Sutra de la Sabiduría ida de la Ribera, Sutra de la Perfección del Conocimiento o Ápice de la Sabiduría*)⁵³⁸, “Prajnaparamita” (ms. 23), tratado que sólo parcialmente es atribuido a Nāgārjuna, y que, en esta ocasión, enlaza a la interpretación de Radhakrishnan⁵³⁹, un tiempo que niega “la posibilidad de todo proceso” (Qb. 100). En este caso, la comparación es obligatoria, se aprovecha la paradoja de Zenón de Elea que “negó que la flecha pudiera llegar a la meta, ya que está inmóvil en cada uno de los instantes de su trayecto” (Qb. 101, ms. 23), y las conclusiones de Diodoro Cronos, que “negó que un muro pueda demolerse: cuando los ladrillos están unidos, el muro está en pie, cuando ya no lo están, el muro no existe” (Qb. 101, ms. 23). Todo, con el afán de demostrar, a través de la relatividad del tiempo y de la materia, que “la realidad es inconcebible, y por consiguiente, ilusoria” (Qb. 101 y ms. 23). Y negado el tiempo y lo real, Borges planta la relatividad en el terreno del conocimiento:

Qb. 101 y ms. 23.

Si hubiera tantos Ganges como hay granos de arena en el Ganges,
y otra vez, tantos Ganges como granos de arena en los nuevos

⁵³⁷ Se deduce que además del de Conze, Borges habría sustraído la metáfora de otros textos. Como se aprecia en el manuscrito, llevó a cabo la lectura directa de la literatura del Gran Vehículo, probablemente traducidos por Max Müller (*The larger Sukhāvati-vyūha, the smaller Sukhāvati-vyūha, the Vagrakkedikā, the larger Prajñā-pāramitā-hridaya-sūtra, the smaller Prajñā-pāramitā-hridaya-sūtra*, Oxford, Clarendon Press, 1894, p. 46), bibliografía que había sido referida en su ensayo al hablar del *Buddhacarita* (Qb. 25).

Del “Prajnaparamita” comenta en una remisión al margen superior de la página de su cuaderno de los años cincuenta: “Nadie se extingue en el Nirvana, porque la extinción de innumerables, inconmensurables seres en el Nirvana es como la desaparición de una fantasmagoría creada por artes mágicas” (ms. 23), insistiendo en su importancia y en el texto del que la extrae. Por otra parte, habría analizado también las notas de Vicente Fatone y su *Budismo nihilista* de 1941 (*op. cit.* p. 150-156), de quien se puede ver la misma idea en “Definición de la mística” en *Insula* (1943) 3, pp. 192-194, disponible en www.ensayistas.org/antologia/XXA/fatone/fatone4.htm [15/08/09], un texto que probablemente conocía Borges.

⁵³⁸ Max Müller: *The larger Sukhāvati-vyūha... op. cit.* p. 112. Para una análisis accesible se recomienda también Fernando Tola y Carmen Dragonetti: *Budismo Mahāyāna*, Buenos Aires, Kier, 1980.

⁵³⁹ S. Radhakrishnan: *Indian Philosophy... op. cit.* Vol. I, p. 700.

Ganges, el número de granos de arena sería menor que el número de cosas que ignora el Buddha.

La paradoja desata el entredicho, la desestabilización, pues incluso la figura de Buda, el iluminado, proclama con humildad la imposibilidad de sus conocimientos, acentuando la hipótesis de una realidad incomunicable y oculta. Esta concepción le permite indagar en ese modo tan suyo de poner todo en evidencia, regresando a sus meditaciones de 1950 de *Otras inquisiciones*, concretamente, y una vez más, de “Formas de una leyenda” (O. C., II, 120) donde con el apoyo del texto del *Ápice de la Sabiduría* se disolvía toda identificación de la realidad: “todo es mera vacuidad, mero nombre”. Dicho de otro modo, la relatividad atribuida a los seres en general y a la figura de Buda en particular, persigue explicitar el tema de la multiplicación de todo lo que existe, una diversidad que atañe también al iluminado en la tierra, promoviendo, una ilustrativa visión de bifurcación⁵⁴⁰, sostenida en este caso, por un Buda terrenal y otro celeste. Imágenes que supo trasladar con maestría a cuentos como “El inmortal” (O. C., I, 533-544) de 1949 y “Los teólogos” (O. C., I, 550-556) de 1947, en los que la idea de bilocación y multiplicación de los seres se aplica sagazmente para señalar la nulidad existencial.

La inspiración es lógica, penetradas por un tono mitológico, estas acepciones de la doctrina budista no pasarán desapercibidas, ayudarán a disponer una entretenida exposición del panteón del budismo. Las sagas recorren la alegoría del bodhisattva Maitreya, del que se suceden iconografías y representaciones a lo largo de toda la geografía que contempla al budismo. El autor porteño proclama su importancia denominándolo “el Compasivo” (Qb.

⁵⁴⁰ Según la doctrina, una idea de diversificación de Budas alimenta las famosas iconografías del panteón budista del Mahâyâna, esto es, que existe una dicotomía entre el príncipe celeste y el terrestre, quien predica en el mundo a través de incontables generaciones. Este postulado ya había despertado la curiosidad del autor declamando una posible relación especular entre la historia de Cristo y la del Buda en varios ensayos: “La personalidad y el Buddha” (en *Borges en Sur... op. cit.* pp. 35-40) y en “Formas de una leyenda”, donde la multiplicación del iluminado no era más que un “énfasis de la nada” (O. C. II, 121), reiteraciones de la naturaleza ilusoria de todo lo visible.

Por otra parte, resulta interesante la explicación exhaustiva que se hace de esta idea en el manuscrito, donde se detiene en la explicación de los Budas divinos o celestes: Amithāba, el Buddha del “Resplandor infinito” y Avalokisteṣvara, el Buddha del “Gran Poder”(ms. 23 y 24), especificaciones que habría rechazado en 1976 con el objetivo de simplificar la redacción.

103)⁵⁴¹, atributo que coincide con la bibliografía más actualizada y sobria, que lo suele definir como “El Amable o Bondadoso”⁵⁴², quinto patriarca del panteón de los Budas terrestres que predicará para salvar a la humanidad, y del cual se resalta, con su típico interés y gusto por lo fantástico, las parábolas más sorprendentes: la historia de un escultor que sube al cielo de Maitreya para copiar sus rasgos y reproducirlo, o la de la transfiguración de un hombre que al intentar recrear la imagen de Maitreya desaparece, dejando en su lugar la del bodhisattva (Qb. 103, ms. 24). Con estas fuentes legendarias da término a su exposición acerca del budismo Mahâyâna, a través de la cual proclama una de las tendencias más antiguas y más difundida de la doctrina budista, y por medio de la que afina ese entramado de su obra en el que las posibilidades de la realidad se multiplican con el cometido paradójico de señalar el Idealismo Absoluto de su impenetrable naturaleza ilusoria.

⁵⁴¹ En el “pre-texto se añade, a esta transcripción basada en la lectura de Koeppen, la de Louis de La Vallée Poussin (1866-1962), de quien se anota en el margen superior del cuaderno, y a modo de remisión, “El Amistoso”. Este filósofo belga contribuyó notablemente a completar los trabajos de Kern (*Manual of Indian Buddhism* (1896), Delhi, Motilal Barnasidas, 1989), con quien colaboró ya instalado en Inglaterra. Su primer estudio de 1907 fue adaptado y profundizado con los años, material del que Borges extrae su cita del cuaderno (ms. 24): L. de La Vallée Poussin: *Buddha and Buddhism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1943, p. 213.

⁵⁴² Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 158, Hans Wolfgang Schumann: *Diccionario iconográfico del budismo Mahâyâna y tantrayâna*, Madrid, Abada Editores, 2007, pp. 82 y 83.



64. Bodhisattva Maitreya. Corea, Siglos IV-V.

II. 6. La religión de los Lamas y la teología de la sensualidad

En los últimos cinco capítulos de *Qué es el budismo* se plasman antiguas preocupaciones filosóficas y se manifiesta un latente cambio de estilo. En efecto, la redacción ya no posee el apoyo de las investigaciones previas, anotadas en el viejo cuaderno "Avon", y el autor, ya diestro en el arte del dictado, se deja llevar por ese procedimiento tan suyo que despoja a los conocimientos del sentido común para acercarlos a la opinión original y sorprendente, y en ocasiones, a la fantasía. Porque años de estudio no han logrado aniquilar aquella sensación exótica que transmitía el Oriente, y aunque la madurez planea sobre los apuntes orientales cotidianos que pretenden pensar, por tanto, definir, la propia cultura argentina, nada como el relato parabólico para distribuir sobre las mentes occidentales las noticias de una historia y una ética que se admira.

El tono de estos epígrafes, sin embargo, logra una aceptable homogeneidad con el resto del libro, aunque los momentos de explosión erudita decaen para abordar costumbres y prácticas que se infiltran como divulgaciones y opiniones demasiado vagas o poco intensas. Esto es, que el proceso de reescritura anterior desaparece y la revisión invoca detalles más aleatorios, menos meditados, que perviven en la redacción final, una deficiencia que afectará sobre todo a la estructura y al enlace de los temas, y que generará un modo de rematar el ensayo que reproduce cierta sensación de levedad.

La incorporación de nuevas bibliografías y este mecanismo de escritura dictada, inducen a pensar que el trabajo de colaboración de Alicia Jurado se intensifica en estas últimas redacciones, en las que también se advierte el aprovechamiento de algunas líneas esbozadas indirectamente en el "pre-texto" y reproducidas en los textos finales. Una de las primeras labores originales de la autora habría consistido en una revisión actualizada de la historia que marcaría el

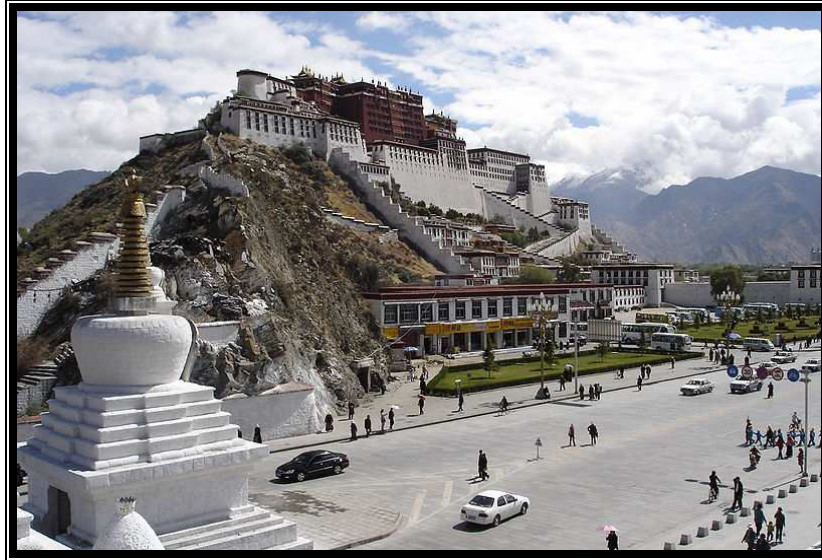
destino del Tíbet a partir de los años cincuenta. Es lógico que Borges encontrara en Jurado un apoyo necesario con el que profundizar en las lecturas históricas del budismo del Norte, material que no había podido incluir en las meditaciones del cuaderno manuscrito, dada la cercanía temporal de los hechos ocurridos en Tíbet y la diagramación de las conferencias. Debieron pasar varias décadas, hasta fechas próximas a la publicación de *Qué es el budismo*, para que los analistas pudieran llegar a conclusiones tajantes acerca de lo acontecido en el país del Norte de la India después de 1949, lo que cabe señalar también, generó un gran interés en los estudios del lamaísmo contemporáneo, hecho al que Borges y Jurado estuvieron atentos. En ese marco, el capítulo ocho de *Qué es el budismo* comienza su análisis con una reflexión acerca del budismo tibetano y del lamaísmo contemporáneo:

Qb. 107.

El lamaísmo logra su apogeo en el Tibet y en el siglo XIV de nuestra era. Su afinidad con la iglesia católica ha sido señalada por Rhys Davids y por casi todos los expositores del tema⁵⁴³.

Los comunistas llegaron al poder en la China de 1949 y no tardaron en ocupar el Tibet; pese al tratado por el cual se comprometían a respetar la tradición religiosa, fueron aboliendo todas las instituciones de la vieja cultura. El Dalai Lama huyó a la India y lo siguieron muchos de los fieles, que hoy constituyen en Darjeeling la única población que conserva la antigua fe.

⁵⁴³ Esta afinidad fue investigada por Borges desde los años treinta y puede intuirse en sus ensayos para el diario *Crítica* (Jorge Luis Borges: "El Preste Juan de las Indias" en *Obras, reseñas y traducciones inéditas. Diario Crítica. 1933-1934*. Buenos Aires, Atlántida, 1999, pp. 74-78), donde por medio del nestorianismo se había encontrado una mixtura entre las dos religiones. La confluencia fue llevada después a sus ejercicios literarios, concretamente, a "El acercamiento a Almotásim" de 1935, cuento en el que también sugiere cierto sincretismo entre cristianismo y lamaísmo.



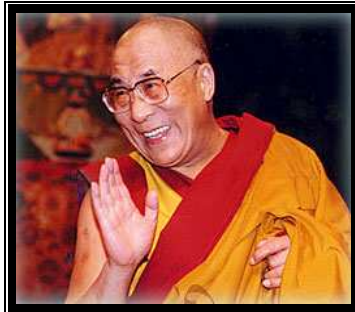
65. Palacio Potala en Lhasa, capital de Tíbet.



66. Montañas de Tíbet. Monasterio de Lamayuro.

Este hecho histórico ayuda a entender la imponente figura que representa el Dalai Lama como líder político y espiritual del pueblo tibetano, un poder que deriva de un pasado de sincretismo entre el pensamiento budista y las culturas ancestrales del Tíbet, complicado proceso experimentado por las

“naciones bárbaras”, que “incapaces de conformarse” con los preceptos del budismo, protagonizaron una fuerte “incorporación de las divinidades locales y de las antiguas prácticas mágicas que era difícil o imposible desarraigar” (*Qb.* 108). De entre ellas, las más sorprendentes, son las derivadas de las creencias tibetanas acerca de la muerte, un sistema cosmológico y filosófico que se sustenta en un trato especial al espíritu de los moribundos y al viaje que emprenden una vez fallecidos, reconociendo como eje fundamental la doctrina budista de la transmigración.



67. Dalai Lama actual. Tenzin Gyatso.

En efecto, el Dalai Lama se considera una reencarnación de uno de los Budas celestes, al que se había referido Borges en el cuaderno manuscrito: Avalokisteṣvara (*ms.* 23 y 24). Se presupone una transmigración de este Buda hasta reencarnar en el Dalai, un niño de familia humilde que es adoctrinado en la sabiduría tibetana. Los monjes de la comunidad, en nombre de este proceso de adquisición de conocimientos, lo alejan de su hogar buscando instruirlo y convertirlo en líder de su comunidad, poder que en el pasado ostentaba “la producción entera del país; la recta ejecución de la ley sin excluir la pena de muerte; el destino presente del súbdito y sus vidas futuras” (*Qb.* 109 y 111).



68. Niños budistas. Aprendiendo las escrituras y orando en Tíbet.

En ese marco, las costumbres del budismo tibetano encierran una gran cantidad de liturgias, ritos y prácticas que tienden a reforzar ese sistema y la figura del Dalai como centro de la doctrina, plegarias y juegos de encantación que son determinantes en la vida religiosa y cultural del Tíbet. Sin duda, la que más arraigo ha tenido, y la que más curiosidad despertó en el autor de *Ficciones*, es la estampa de fórmulas de recitación mágica. Con el fin de otorgar a las letras un efecto sobrenatural con el que “ahuyentan a los malos espíritus, curan a los enfermos y son previas llaves del paraíso” (Qb. 110), el budista tibetano ofrece un sugerente modo de relacionarse con la declamación religiosa, una práctica que Borges relacionó con el poder mágico que La Cábala otorga al alfabeto hebreo. Estas fórmulas son los populares *mantras*⁵⁴⁴, entre los cuales el *Om mani padme hum*, que “significa la disolución de aquel que se muere, imaginado como la gota de rocío sobre una hoja de loto que se pierde en el mar” (Qb. 109 y 110)⁵⁴⁵, es el más conocido en tanto que está “dirigido especialmente al Dalai-Lama”, interpretación personal basada en sus lecturas de Köppen⁵⁴⁶, pues acerca del *mantra* dirá la bibliografía orientalista:

El *mantra* más conocido es el de Avalokiteṣvara: *Om mani padme hum*. *Om* y *hum* son sonidos sagrados que se utilizan en los Vedas, el primero se considera el sonido básico del universo. *Mani padme* significa literalmente “Oh señora del loto enjoyado” [...] También se dan una serie de complejas explicaciones sobre este *mantra*. Por ejemplo, sus seis sílabas están asociadas con las seis percepciones, o los seis reinos de renacimientos⁵⁴⁷.

⁵⁴⁴ Este vocablo se aprecia en el hinduismo y era utilizado para referir a la divinidad personal que elegía el discípulo al ser iniciado en la vida espiritual, su recitación e invocación, que debía ser secreta, lo llevaban al conocimiento. En los *Vedas* también se utiliza este término como elemento de los rituales y ofrendas, su recitación recibía a cambio buenas cosechas, salud y cuidado. En el budismo adquiere la connotación de sílaba o secuencia de sílabas cargadas de energía y que representan determinadas fuerzas cósmicas o sagradas, demostrando así su vinculación con la sílaba sagrada *Om* elaborada por el pensamiento y la mística hindú. En el caso del lamaísmo adquieren una importancia muy significativa, como medio de auxilio de la mente, pues unidas a la visualización y la escritura, proveen de un sentido pleno de transformación y hallazgo del logro espiritual (*Diccionario de la sabiduría... op. cit.* pp. 222-223, D. L. Snellgrove: *Indo-tibetan Buddhism: Indian Buddhist and their Tibetan Successors*, Londres, Serindia, 198, pp. 99-105).

⁵⁴⁵ Jorge Luis Borges ya había recurrido a una imagen parecida en capítulos anteriores del libro, concretamente a propósito de sus explicaciones acerca del Vedānta y al referirse a la biografía de Buda, *La luz de Asia* de sir Edwin Arnold (Qb. 46).

⁵⁴⁶ En el “pre-texto” aparece la fórmula, que Borges traduce como “Oh, la joya en el loto, Amén” (ms. 24), siguiendo las interpretaciones de Köppen: *Die Religion... op. cit.* Vol. II, p. 59.

⁵⁴⁷ Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 164-165.

La grafía de estas encantaciones abarca un significativo conjunto de símbolos que impregnan de escritura todo tipo de objetos, tal es el caso, de “las banderas que coronan los techos de las viviendas y de los templos, en la ropa y en amuletos”, así como de los “cilindros manuales llenos de *mantras*” cuya “rotación equivale a una plegaria” (*Qb.* 111), lo que en Occidente se ha conocido como la famosa “rueda de las plegarias” tibetana, una especie de máquina u objeto del rezo que acumula mérito en los creyentes⁵⁴⁸, un artilugio que deslumbró al escritor porteño, amigo de los sistemas que conjugan la magia y la maquinaria⁵⁴⁹. Estos instrumentos, junto a un cúmulo de acciones rituales, música, bailes y ofrendas definen un mundo cultural y una creencia que ha derivado en una resignificación de algunos aspectos del budismo Mahâyâna, especialmente aquellos que implican una reflexión acerca del concepto de alma, en el cual se entremezclan algunas viejas tradiciones de la mística cristiana.



**69. Mantra “Om mani padme hūm”
labrado en piedras en la región de Cachemira.**

⁵⁴⁸ *Ibíd.* pp. 215-218.

⁵⁴⁹ En 1937, Borges había elaborado un atractivo ensayo acerca de “la máquina de pensar” del ocultista y cabalista español Raimundo Lulio, un artilugio del que denunciaba su inutilidad para reafirmar su importancia. La curiosidad del sistema del místico estribaba en la posibilidad combinatoria de sus discos, elementos que propinaban una significación poética del lenguaje y de la realidad (*O. C.*, IV, 320). Con el objeto del rezo, en este caso de 1976, el autor vuelve a detenerse en la fuerza creadora de las palabras, invocando la Cábala hebrea y la combinación mágica que puede proporcionar la escritura.



70. Sílabo Om. El sonido sagrado del sánscrito.

Como establece con cierta ironía el autor porteño, “con mejor lógica que el budismo ortodoxo, el lamaísmo no admitió la doctrina del *karma*, y prefirió la de un alma individual que transmigra de generación en generación” (Qb. 110). Esta metafísica, al igual que en el budismo Mahâyâna, implica una cosmología, que, en este caso, irradia las influencias de las culturas ancestrales del Tíbet, especialmente cuando concede “una decisiva importancia a la hora de la agonía” (Qb. 111). Su mitología aparece claramente volcada en *El Libro Tibetano de los Muertos*, al que Borges dedica unas páginas en este capítulo ocho de su libro de 1976, “una serie de instrucciones para el viajero en los reinos de la muerte” (Qb. 112)⁵⁵⁰. Dicho de otro modo, el lamaísmo ha sido capaz de apresar el “más allá” incognoscible y sus imágenes informan de otro ciclo, fantasmagórico y complejo, que resignifica el centro filosófico de la cosmogonía budista. El sujeto que muere inicia, con su agonía, una aventura y un viaje, cuyos compañeros de ruta son los monstruos oníricos de su personalidad. Preparado espiritualmente para ello, y entre la confusión de una monstruosidad reflectante y una sabia divinidad, el

⁵⁵⁰ Esta idea aparece desarrollada en W. Y. Evans Wentz: *El libro tibetano de...* *op. cit.*

prosélito aplica su conocimiento acerca de la irrealidad de las percepciones, pudiendo liberar así su *karma* y rechazar, por fin, un nuevo proceso de reencarnación.

Y como no podía ser de otra manera, la atención borgeana se centra en el éxodo órfico del moribundo, busca intuir lo grotesco, amedrentar a través de lo laberíntico, confundir la divinidad con la aparición de seres que reseñan un auténtico bestiario zoomorfito. Precisas etapas contabilizadas en procesos de cuatro, siete y catorce jornadas proclaman un empeño por invocar lo numérico, lo temporal y lo abismal, ya que, la letanía del difunto es precisa y persevera durante cuarenta y nueve largos días de recitación de *El Libro Tibetano de los Muertos*:

Qb. 112-114.

Primero aparecen divinidades benéficas y luego divinidades iracundas cuya forma es monstruosa. El sacerdote le advierte que tales formas son emanaciones de su propia conciencia y no tienen realidad objetiva.

[...]

A partir del octavo día se presentan las deidades iracundas, que son las anteriores bajo otro aspecto. La primera tiene tres cabezas, seis manos, cuatro pies; está envuelta en llamas; exornada de cráneos humanos y serpientes negras; las manos derechas blanden una espada, un hacha y una rueda; las izquierdas, una campana, un arado y una calavera en la que bebe sangre.

El día decimocuarto aparecen las cuatro guardianas de los cuatro puntos cardinales con cabeza de tigre, de cerdo, de serpiente y de león.

[...]

Reconocido el carácter alucinatorio del proceso el muerto sabe cuál será su reencarnación ulterior. Los que logran el Nirvana ya se han salvado en las etapas anteriores.

Las connotaciones de este escalofriante itinerario, además de su marcado carácter fantástico, sirven para apuntar una idea filosófica muy apreciada por el escritor bonaerense: el carácter ilusorio del mundo aparential. Y a través de otro libro tibetano, *La ley del Buddha entre las aves, guirnalda preciosa*⁵⁵¹, esta

⁵⁵¹ Esta obra tibetana traducida al inglés directamente del tibetano como *The Buddha's Law among the birds, a precious garland*, jamás ha sido traducida y editada en español. La primera vez que el texto se difunde en Europa es en 1904, cuando la estudiosa francesa Henriette Mayer la vierte directamente del tibetano a un librito de unas cuarenta páginas. Posteriormente, en 1955, Edward Conze: *The Buddha's Law among the birds*, Delhi, Motilal Barnasidas, 2002, recopila el total de la obra. Se trata de una obra literaria y doctrinal del budismo tibetano, de lugar y fecha

metafísica ilusionista y atroz cierra el comentario acerca del lamaísmo invocando el contraste, pues las imágenes terroríficas que complican al difunto tibetano se equilibran con la suavidad de los símbolos de una transitoriedad predicada por el Buda entre las aves. Del poema se resalta una cuestión repetida en otras literaturas (“Grecia, Persia, Inglaterra, el Indostán”): “la idea de una asamblea de pájaros” (Qb. 114)⁵⁵², que narra cómo el Buda Avalokiteṣvara se convierte en “un cuclillo y adoctrina a las aves del Tíbet y de la India” explicándoles que “nada hay en el universo que no sea fugaz e ilusorio” (Qb. 115). Con el objetivo de incidir en la fugacidad del mundo visible declarada en esta obra budista, se resaltan imágenes y símbolos de una gran potencia visual: “palacios de piedra” en “cimientos de aire”, “cuerpos efímeros” como “nubes” y “plumajes” que “se dispersan en el viento como espuma” (Qb. 115). La vida, lo proclama el precepto budista, es sufrimiento, impermanencia y deseo, la sustancia última está más allá de la percepción sensorial o temporal, “nacer y morir es soñar que se nace y que se muere” (Qb. 115).

Pero el lirismo por el que se ha dejado llevar el Borges que dicta y la amiga que transcribe, desarregla los vínculos entre epígrafes, y del lamaísmo se salta al budismo en China, obviando, como se ha explicado, las vinculaciones del budismo tántrico, capítulo décimo de la obra de 1976, con la filosofía del Tíbet, del capítulo octavo. Pues el tantrismo está plagado de concepciones y prácticas que giran en torno a una cultura de la magia, esto es, que el hechizo como ritual

inciertos, que Conze se atreve a localizar en el siglo XVII, y que se puede resumir como una explicación de la doctrina budista puesta en el canto de las aves del Tíbet en un tono lírico y religioso.

⁵⁵²Rememora así sus investigaciones de los años veinte, treinta y cuarenta, especialmente aquellas que se repiten con exactitud a lo largo de varios ensayos y que aglutinan raíces de la cultura india y persa, esto es, el estudio acerca del poeta sufí Ferid Eddin Attar, autor de *El coloquio de los pájaros*, obra que fue plasmada en sus ensayos “Cuentos del Turquestán” de 1926 (*Textos recobrados. 1919... op. cit.* pp. 260-263), “El tiempo circular” (O. C., I, 394) de 1941, y en el cuento “El acercamiento a Almotásim” de 1935 (O. C., I, 414-418). Atento a las publicaciones sobre esta obra, posteriormente, hacia 1944 publicará una reseña de Margaret Smith y su obra *The Persian mystics: Attar*, London, Jhon Murray, 1932 (*Borges en Sur... op. cit.* p. 277), la que ya había tenido en cuenta en “El acercamiento a Almotásim”.

El poema de Attar pertenece a la tradición sufí y de éste existen varias versiones, entre las que se cuenta la india denominada *Panchi-nama* escrita en hindi (Farid Uddin Attar: *El lenguaje de los pájaros*, Barcelona, Visión Libros, 1979, p. vi). Se trata de un largo conjunto de versos en el que se busca predicar valores sufíes compartidos por otras culturas del Indostán, tales como la idea de la divinidad como única verdad, el amor como fuente de religión y acción, y la llegada al éxtasis por el camino de la aniquilación de los deseos.

adquiere un rol fundamental en las plegarias utilizadas por estas escuelas. Dos de las cuales, las denominadas por el autor argentino, como por gran parte de la bibliografía orientalista, “Mano Izquierda” y “Mano Derecha”⁵⁵³, proponen un uso de la magia como instrumento de definición y multiplicación de los poderes de la doctrina: “himnos, conjuros, tratados, y descripciones de seres míticos” que se sirven de las fuerzas ocultas o sobrenaturales “para acercarse a la salvación” (Qb. 128).

Estas prácticas tántricas, al igual que en el lamaísmo, poseen un fuerte componente oculto y misterioso, ya que la iluminación se obtiene a través de “una doctrina esotérica que el maestro, el *guru*, enseña oralmente al discípulo, el *chela*, y que no podemos hallar en las escrituras sagradas” (Qb. 128). La cultura de lo esotérico ejecuta una gran cantidad de rituales basados en la recitación, en la danza y en la meditación, en honor a divinidades evocadas a través de la mágica conjunción de las sílabas y de su sonido, pensamiento con el que Borges regresa a la teoría de los *mantras* que ya había definido en el capítulo octavo. El desfase estructural, la pérdida del hilo entre epígrafes es evidente, pues entre el lamaísmo y el trantrismo se comparte este novedoso pensamiento acerca de la recitación, donde la divinidad es generada por la destreza esotérica y mágica de la plegaria.

Por contraste, el quebranto de la secuencia estructural se compensa con la inserción de nuevas teorías que pretenden una creación de sentido más filosófico y artístico que erudito o sistemático: el trantrismo posee una vertiente pictórica, los *maṅdalas*⁵⁵⁴, “que representan a las divinidades y otros símbolos de

⁵⁵³ Gavin Flood: *El... op. cit.* pp. 208-211, A. Barathi: *The Tantric Tradition*, Londres, Rider, 1965, pp. 236-240. También denominadas “Vía de la mano izquierda” y “Vía de la mano derecha” (*Diccionario de sabiduría... op. cit.* p. 359).

⁵⁵⁴ Significa literalmente círculo, esfera o zona. En el hinduismo es cada una de las grandes secciones de los himnos del *RigVeda*, y ya entonces poseía cierta fuerza como símbolo de lo cósmico y su funcionamiento. En el trantrismo hindú se utilizaba como instrumento de meditación, concepción que pasó al budismo y que se desarrolló según las aportaciones de las distintas escuelas. Esto es, que en el budismo tibetano adquirió una importancia capital, ya que se considera un soporte de la meditación y la visualización. Para el lamaísmo, esta meditación en el *maṅdala* logra una integración de la unidad, del centro y la periferia, de lo variable y diverso, en “lo uno”. Finalmente, adquiere también la naturaleza de santuario, y de hecho se lee un paralelismo entre éstos y los templos budistas o *stupas*, en el que el cuerpo, los seres, y el mundo exterior, pueden visualizarse como un gran mandala que los integra. Su naturaleza bidimensional implica

los Buddhas o del universo”, principio de identidad según el cual “el que adora, el adorado y la plegaria son una misma cosa” (Qb. 129). En otras palabras, el mundo es un reflejo del cuerpo cósmico del Buda, conformado por la combinación mágica de todos los elementos del orbe, cuyo símbolo es un inmenso *mandala*, y cuyas energías pueden ser aprovechadas por el devoto mediante el encantamiento empleado sin fines egoístas.



71. Maṇḍala tibetano. Siglo XIX.

Por otra parte, el autor vuelve a encontrarse con sus meditaciones de género. Lo obliga, en 1976, a veinte años de los comentarios del manuscrito, la filosofía del tantrismo, principalmente el de la de “Mano Izquierda”, que provee a la energía femenina del poder del sortilegio, adquiriendo una preponderancia como en ninguna escuela filosófica de la India. La fuerza femínea logra ser compartida por los principios masculinos, encerrados en la vertiente de la “Mano Derecha”, mediante un encuentro con todo lo que encarna la naturaleza maternal

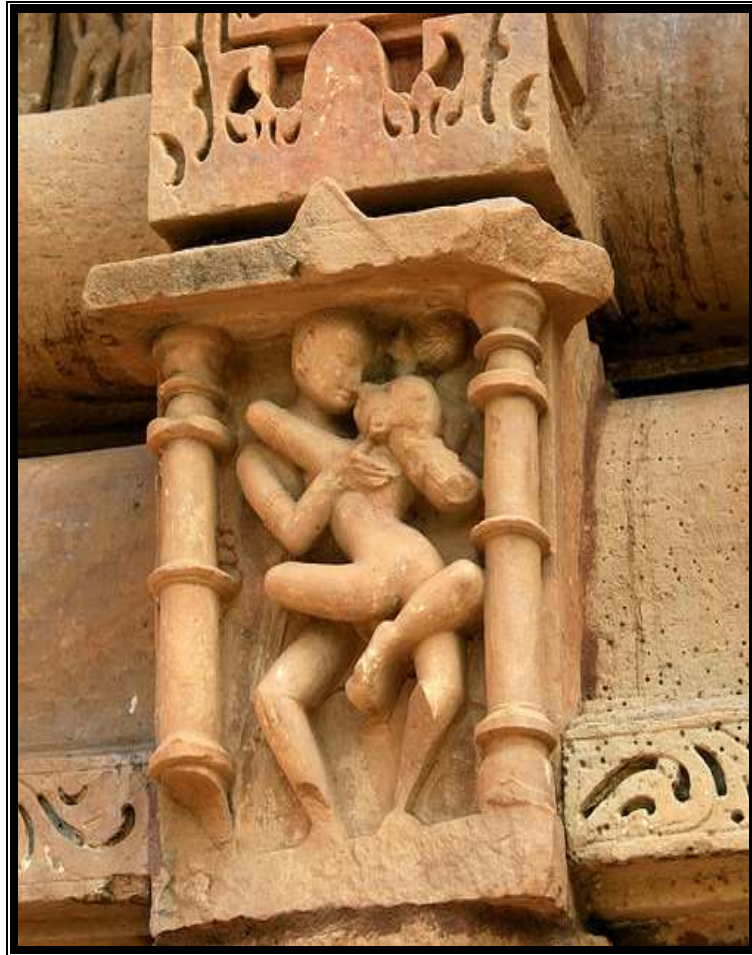
también la representación de las cualidades de las divinidades búdicas y su identidad con el resto del orbe (*Diccionario de la sabiduría... op. cit.* p. 221, G. Tucci: *The Theory and Practice of the Mandala*, Londres, Rider, 1969, *Teoría y Práctica del Mandala*, Barcelona, Seix Barral, 1973).

y sexual de la mujer. En ese ámbito, las escuelas de la “Mano Izquierda” y “Mano derecha” encajan el símbolo de la doble faz de los aspectos femenino y masculino de la totalidad, un marco perfecto para que el autor introdujera sus comentarios del manuscrito, aquellos que identificaban la presencia del rol femenino en las comunidades de Buda, y que sin embargo, decide, nuevamente, descartar.

Al definir el principio femenino, éste se muestra activo, contiene la energía de las “deidades femeninas o *shaktis*” (Qb. 130)⁵⁵⁵, promoviendo un acercamiento directo a los placeres y desagradados de la vida terrenal, bajo la concepción de que el vino, la carne y el acto sexual, pueden constituir un medio de salvación (Qb. 130), puesto que la liberación implica un estado del ser que se consigue a través del goce y la aceptación de la vida terrenal (Qb. 127 y 128). Mientras que el principio masculino es pasivo y propone una sublimación de las pasiones y un rechazo a cualquier sustancia considerada tóxica.

Esta combinación induce la reconciliación del principio masculino y el femenino, la unión de la que surge la liberación y la representación de una totalidad, lo que explicaría la fuerte tradición erótica de la escultura y pintura india: “el abrazo de los dioses como símbolo de dicha absoluta” (Qb. 130 y 131), metáfora de la integración sexual de los dos aspectos o principios presentes en la creación. Meditaciones que comienzan a indicar cuál es el perfil de los intereses del autor en el año setenta y seis, donde junto a lo extraordinario y lo fantástico se indagan las repercusiones de la filosofía budista en el arte y en la vida cotidiana, talante explícito en los últimos capítulos de esta obra borgeana acerca de budismo.

⁵⁵⁵ Śakti se traduce en la cultura hindú como poder, fuerza o energía de la divinidad. Debe su significado a la esposa de Śiva, la diosa Śakti, que personifica la energía primordial, el aspecto dinámico de lo divino por medio del cual se crea, mantiene y disuelve todo el orbe. En el tantrismo hindú adquirió un papel fundamental como principio femenino y energía que unida al principio masculino refleja el regocijo y la alegría de la unidad (Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 208-209, A. Barathi: *The Tantric Tradition*, Londres, Rider, 1965, pp. 236-240).



72. Detalle de un templo de Kahurajo. India, siglos IX y X.

II.7. La ética budista no es una pieza de museo. El sentido religioso del arte y la práctica cotidiana de la religión en el budismo de China y Japón

Qué es el budismo se traslada de los aspectos mágicos y sensuales de la doctrina a la fineza estética de la creencia de Buda en China y en Japón, capítulos nueve y once, que, especialmente, a través del zen, insisten en un cambio de punto de vista, una perspectiva que se separa del resto de la obra, básicamente, en la supresión de las pinceladas fantásticas. Ahora interesan las costumbres, los gestos de la experiencia cotidiana: “los actos más comunes pueden ejecutarse con un sentido religioso y deben enaltecer nuestra vida” (*Qb.* 144). Borges se hace del empeño de transfigurar el sentido religioso en arte, se detiene en las obras literarias del budismo de China y en diversas prácticas artísticas del zen, buscando su carácter delicado y detallista, distante, sin dejarse caer en la frialdad, con el que intenta reflejar un mundo cultural en el que todas las disciplinas o campos de la expresión humana se fundan a través de la teología y un constante devenir recíproco entre ésta y la vida cotidiana. Frente al apasionamiento de la cultura argentina, las pulcras manifestaciones del zen; frente al valor de la voz poética original, el silencio de los creyentes anónimos; frente al doble sentido criollo, pícaro e ingenioso, el caer en la cuenta, el despertar intuitivo; frente a las iglesias y los santuarios católicos, la sencillez de los espacios de culto en los hogares japoneses.

En el caso de China, elabora un recorrido breve y poco preciso por la historia del budismo en ese país, y bajo un tono de contraste paradójico, resalta la desavenencia con el objetivo más o menos oculto de rematar la vinculación. Ya que el budismo y la cultura china se bifurcan en muchos aspectos, pero también la correspondencia se evidencia gracias a una brillante articulación filosófica: la concepción ilusoria de la realidad. Se explicita, por tanto, que la irrupción del budismo en China, de fecha bastante incierta, debió enfrentarse a toda una

tradición cultural fuertemente aglutinada por el confucianismo y el taoísmo, hasta que llegado el patriarca Bodhidharma, se produce el florecimiento del budismo ch'an, conocido como zen en Japón.

Las principales cuestiones que afrontó el budismo en el "Celeste Imperio" provenían del fuerte sentido de lo familiar arraigado en el confucianismo, de sus normas sociales y del imponente valor que se daba al trabajo, elementos que la vida monacal del budismo contradecía, dada su tradición anclada en una comunidad de jóvenes célibes, cuya vida en los monasterios cultivaba en exclusiva la práctica religiosa, dejando el mundo laboral y familiar fuera de su órbita. Sin embargo, la cultura china compartía con el budismo, a través del taoísmo, su empeño en señalar la irrealidad del universo, camino por el que las doctrinas budistas encontraron una hermandad (Qb. 119-121)⁵⁵⁶ que reconfortaba la paradoja que el autor argentino pretende subrayar en este ensayo.

Para ejemplificar el oxímoron, regresa, tímidamente, al campo de la leyenda. *Qué es el budismo* rememora tres significativas historias, más reveladoras por su sentido filosófico que por los datos eruditos que aportan: la leyenda del emperador Ming-Ti que habiendo soñado con Buda en el siglo I de nuestra era, guiado por la contundencia de su sueño, decide enviar emisarios que traigan la fe del budismo a su Imperio⁵⁵⁷ y la parábola de Chuang Tzu, que había sido analizada en "Nueva refutación del tiempo" de 1944-46, expresiones que se esgrimen como mecanismo para explicar la paradoja del universo ilusorio. También la novela *The Monkey* del siglo XVI, trabajada con esmero por Borges en su ensayo "Sobre una alegoría china"⁵⁵⁸, sobresale para alargar la teoría de la irrealidad y transportarla a seductoras indagaciones acerca de la vastedad del tiempo y del espacio.

⁵⁵⁶ Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 176-179.

⁵⁵⁷ Ming-Ti fue emperador de la dinastía Han del año 58 al 75 de nuestra era. La leyenda, tal cual la narra Borges, no ha podido ser constatada históricamente, pero sí se presiente que gracias a este emperador se habrían trasladado desde India importantes sūtras budistas que habrían ayudado a la difusión del budismo en el país (*Diccionario de sabiduría... op. cit.* p. 231. Para una reconstrucción histórica véase K. K. S. Ch'en: *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton, Princeton University Press, 1964).

⁵⁵⁸ J. L. Borges: "Sobre una alegoría china" en *Textos Recobrados. 1931-1955*, Buenos Aires, Emecé, 2001, pp. 200-203.

Pero la obra china que parece ser interpretada en 1976 desde un ángulo mucho más específico y menos fantástico que en 1952 [“la Verdad es incomunicable y no puede ser fijada en palabras” (Qb. 122)], vuelve a hacer tropezar la redacción borgeana, que cae en la ambigüedad y el desaprovechamiento, al no operar con esta pieza china para manifestar el sincretismo religioso que propone, pues tilda de “budista” a *The Monkey*, cuando la influencia de varias escuelas orientales en la novela es evidente⁵⁵⁹.

Imprecisiones similares se aprecian también cuando *Qué es el budismo* encara la elucidación acerca del Bodhidharma, una figura importantísima para el budismo chino, la que en 1976 se expone relegada a la categoría de un modelo más de la expresión de la irrealidad: “Bodhidharma le dijo que tales cosas pertenecían al mundo de las apariencias”(Qb. 120), olvidando que la filosofía del vigésimo octavo patriarca del budismo goza de la reputación de haber encarnado el instrumento fundacional de una de las doctrinas más difundidas de Asia, el budismo zen. Pues a partir de la maduración espiritual en el contexto de una crisis social, el filósofo propulsó la creación de la “Escuela de meditación” o budismo ch’an, conocimiento que Borges disipa y que le habría ayudado a enlazar sus aproximaciones al budismo japonés, capítulo once de *Qué es el budismo*, donde se ve obligado a recapitular la historia del Bodhidharma tal como ya la había referido en este capítulo nueve:

Qb. 135-136.

Según se sabe la fe del Buddha tuvo su raíz en Nepal y emigró después a la Indochina y a la China por obra de diversos misioneros, de los cuales el más famoso fue Bodhidharma, el Primer Patriarca, a principios del siglo VI de nuestra era.

[...]

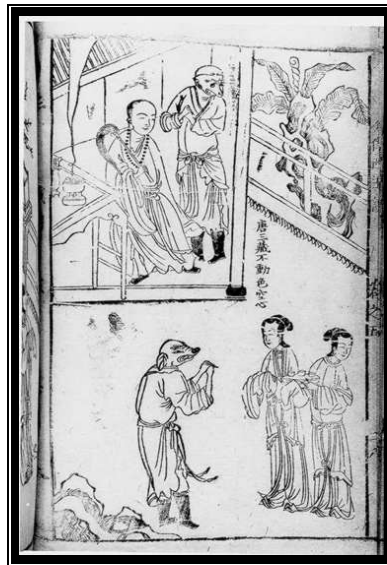
⁵⁵⁹ Por otra parte, la coincidencia entre budismo y taoísmo representada como ejemplo ilustrativo en estas obras chinas, no fue suficiente para el importante desarrollo de la fe budista en el país asiático. Tuvo que sucederse una época de convulsión social y de decaimiento de la dinastía Han (206 a. C. - 220 d. C.), y con ella del confucianismo, para que se encontrara en el budismo la renovación espiritual que China necesitaba. Este dato parece ignorado por Borges, y su análisis habría convenido a su relato a la hora de presentar en su totalidad la compenetración de teología y costumbres, culto a los antepasados y mitología taoísta, y la fe budista, que tuvo lugar en el Imperio Celeste. Pues este sincretismo habría explicado los antecedentes del auge del budismo en China en el siglo VI ya con el respaldo de la dinastía T’sang (618-907 d. C.).

Una de las sectas chinas fue la de Ch'an (meditación) que pasó en el siglo VI al Japón, donde tomó el nombre de Zen⁵⁶⁰.

⁵⁶⁰ También habría sido oportuno referir aquí el encuentro que el budismo protagonizó con el shintoísmo, la religión y tradición ancestral de Japón antes de la llegada de las teologías de China (taoísmo y confucianismo) de las cuales también se vio influenciada. Cabe señalar que Borges había investigado estas cuestiones, lo que queda patente en sus declaraciones de su viaje a Japón (Guillermo Casió: *Borges en Japón... op. cit.* p. 79) en 1979 y posteriormente en su poema "Shinto" de 1981 (O. C., III, 331).



73. Grabado que representa a Confucio. Siglo XVII.



74. Ilustración del siglo XVII de la novela alegórica *The Monkey* del siglo XVI.

Bajo esta perspectiva, el capítulo once, dedicado al estudio del budismo en Japón, se ocupa de la glosa de tres aspectos metafísicos del zen, un breve acercamiento que revela una presencia notable de las interpretaciones de D. T.

Suzuki⁵⁶¹, a quien habría leído con la asistencia de Alicia Jurado. De esta bibliografía resalta la idea de iluminación, la comparación con la mística occidental y la influencia de esta filosofía del despertar en las prácticas artísticas y en la vida cotidiana del japonés, premisas fundamentales que contienen preocupaciones filosóficas habituales de Borges.

En el primer caso, intenta definir el vocablo *satori*⁵⁶², la experiencia del despertar o la iluminación, lo que el budismo ch'an y zen explican como una "intuición directa", generada por parábolas que muestran cómo todas las personas están íntimamente unidas a la budeidad, reconocimiento que no se adquiere a través de ninguna enseñanza o ser externo, sino sólo cuando "la persona haya dejado de buscar la verdad fuera de sí misma"⁵⁶³. Esta atrayente noción se vacía de solemnidad y muestra su afinidad con el sentido del humor y juego de la literatura borgeana, amiga de crear efectos sorpresa que rompen la linealidad para ofrecer distintos niveles del pensamiento, donde, en efecto, es la intuición sobrecogedora, la inteligencia desdoblada, las que proponen giros insospechados al terreno de temas y autores sólidamente afirmados: "lo que sentimos al percibir de golpe la respuesta de una adivinanza, la gracia de un chiste o la solución de un problema" (*Qb.* 136).

⁵⁶¹ Daisetsu Teitaro Suzuki (1870-1966), fue un importante investigador japonés que contribuyó notablemente a la difusión del zen en Occidente a partir de su obra publicada en Nueva York en 1927, *Zen Buddhism*, la cual inauguraba una serie de estudios acerca de esta rama del budismo, investigación que fue terminada en 1934 (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 341). Borges se refiere en la bibliografía de *Qué es el budismo* a esta obra tan reconocida y famosa (*Qb.* 145). Esta referencia es declarada reiteradamente en su viaje a Japón, donde comenta abiertamente que fue la lectura de este autor la que definió la presencia de un capítulo acerca del zen en su texto de 1976 (Guillermo Casio: *Borges en Japón... op. cit.* p. 53, 66, y 89).

⁵⁶² Literalmente el vocablo se traduce como "caer en la cuenta de" o "ver la naturaleza de uno mismo" (*kenshō*). En la escuela Ch'an es *wu*, "realización", y en todos los casos implica una consumación dichosa en la naturaleza interior, en la que ya no hay pares de opuestos, ni sujeto que conoce ni objeto de conocimiento, y la mente se percibe como vacuidad, en un ejercicio iluminador de identidad con el universo (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 313, D. T. Suzuki: *Ensayos in zen Buddhism*, Nueva York, Grove Press, 1949, pp. 229-266, y en castellano *Una introducción al Budismo Zen*, Madrid, Mensajero, 1979, *Zen y cultura japonesa*, Barcelona, Paidós, 1996, *Ensayos sobre budismo zen: con 25 reproducciones de maestros de la antigüedad*, Buenos Aires, Kier, 1973).

⁵⁶³ Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 182, D. T. Suzuki: *Ensayos in... op. cit.* pp. 229-266, P. Gregory (Ed.): *Tradition of Meditation in Chinese Buddhism*, Honolulu, Hawaii University Press, 1986.

Atrapado por la idea de esta experiencia singular, el escritor porteño aborda los conceptos de “sujeto y objeto, de causa y efecto”, ya que, pervive en el zen una desconfianza del “lenguaje, de los sentidos, de la realidad, del pasado propio o ajeno y aun de la existencia de Buddha” (Qb. 130), una experiencia íntima que “parece corresponder al éxtasis”, la adquisición de un inesperado “relámpago” (Qb. 136) que “ha sido comparado con una flor que se abre de súbito”, “con un incendio a punto de consumirnos o con una espada que nos puede matar” (Qb. 140 y 141), potentes imágenes que definen una suerte de instantaneidad mística, que el autor supo trasladar con vivacidad a relatos como “Las ruinas circulares”, “El Aleph” o “La escritura del dios”. Este aprendizaje de la iluminación está sostenido por una honda práctica meditativa “que puede exigir muchos años” (Qb. 136) y por uno de los métodos más ilustrativos de la paradoja de la lógica budista del ch’an y del zen: el ejercicio del *koan*⁵⁶⁴.

El texto borgeano se detiene en este concepto a través de la evocación de algunos momentos de esta tradición, los cuales resultan sorprendentes para las mentes occidentales. Se alude indirectamente al primer *Koan* que se plantea como japonés, el famoso “Mu” o “Cuál es el sonido de una mano que aplaude” por medio del que se explicita cómo el aprendiz debe dar con las respuestas por sí solo, a través de intuiciones que no corresponden “a las leyes lógicas”:

Qb. 137-138.

“Puedes oír el sonido de dos manos que aplauden. Muéstrame ahora cómo aplaude una sola” [...] Toyo busca un lugar más tranquilo y oye agua que gotea. “¡Ya entendí!”, piensa. Al día siguiente, imita ante Mokurai el sonido del agua; Mokurai le dice: “Eso se parece al sonido del agua, pero no al aplauso de una mano. Prueba otra vez.

Mokurai oye y rechaza el silbido del viento, el grito de la lechuza, el canto de los grillos y muchas otras cosas. Durante un año Toyo medita sobre el sonido de una sola mano que aplaude. Al final

⁵⁶⁴ En realidad, el término es chino, en Japón recibe el nombre de *watō*. Originariamente, se trataba de una formulación de una experiencia de un maestro que apuntaba a la verdad última mediante un diálogo. A partir del siglo X se tomó como medio de instrucción zen en el entrenamiento del creyente. En este caso, la práctica consiste en un diálogo o la presentación de un problema, a partir del cual se descrea del razonamiento lógico para llegar a *satori*, empleando en su lugar un juego de paradojas resueltas mediante un salto intuitivo en la forma de comprensión (*Diccionario de la sabiduría...* op. cit. p. 185), lo que finalmente acerca al neófito a la iluminación (Peter Harvey: *El budismo...* op. cit. pp. 185 y 311-313).

vuelve al maestro y le dice: “Me he cansado de escuchar y de repetir y he llegado al sonido sin sonido”. El maestro le responde: “Has acertado”⁵⁶⁵.

La técnica, descubre Borges, puede ser completada por acciones más vehementes, en las que los maestros zen recurren “al grito, la bofetada o a diversas formas de violencia física” (Qb. 138), y cuyo objetivo es recrear un estado de perplejidad desconcertante en el meditador, hasta desestabilizar los hábitos de su mente para dar paso a una “gran duda”⁵⁶⁶. El desconcierto genera una respuesta espontánea, una muerte del ego y un estado de no-pensamiento fuera de las lindes de las diatribas intelectuales. Disquisiciones que extrapola sutilmente a un nivel cósmico que propone al universo como “un *koan* viviente y amenazador que debemos resolver y cuya solución implica la de todos los otros” (Qb. 141)⁵⁶⁷.

Por otra parte, la original idea de iluminación zen invoca la comparación en el ánimo borgeano, “la mística cristiana o islámica” y la doctrina budista comparten algunos rasgos fundamentales: “el desdén por los esquemas racionales”; “la percepción intuitiva”; “el conocimiento absoluto” y a través de éste, la reconciliación de opuestos; “la aniquilación del Yo”; el reconocimiento o la visión de la unidad y “una sensación de felicidad intensa” (Qb. 139). Pero, como ya es un hábito en el ensayo del avisado argentino, toda similitud intelectual potencia las diferencias, ya que, “el budismo prescinde de la relación personal con un dios [...], pues no existen ni el creyente ni la deidad [...] como tampoco los conceptos patéticos de culpa, de arrepentimiento y de perdón” (Qb. 140).

⁵⁶⁵ Se puede ver la idea en el orientalista Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 311.

⁵⁶⁶ Peter Harvey: *El... op. cit.* p. 313, D. T. Suzuki: *Una introducción al Budismo Zen*, Madrid, Mensajero, 1979, *Zen y cultura japonesa*, Barcelona, Paidós, 1996.

⁵⁶⁷ Lo que sagazmente es relacionado con las teorías matemáticas más interesantes del siglo XIX. El autor se refiere a Geroge Cantor, creador de la Teoría de conjuntos y considerado el propulsor más o menos consciente de la Teoría de los Fractales. Ambos descubrimientos han sido ampliamente comparados con las filosofías y religiones ancestrales de Oriente, y con manifestaciones históricas de la civilización. Se puede ver J. W. Danbeu: *Goerge Cantor: his matahematics and Philosophy of the infinite*, Boston, Harvard University Press, 1979; J. Briggss y F. D. Peat: *Espejo y reflejo: del Caos al Orden*, Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 83-112, y para un análisis más general y acaso sociológico del tema, Antonio Escohotado: *Caos y orden*, Madrid, Espasa, 2000.



Otro contraste, quizás uno de los más sorprendentes, es que el zen influye radicalmente en la vida artística y cotidiana de las comunidades fuera de los templos: “Las diversas artes –la arquitectura, la poesía, el dibujo, la pintura, la caligrafía- muestran su influjo” (Qb. 142), un sentido de la noción de arte que encuentra cabida también en el mundo hindú, y que se multiplica en las derivaciones del budismo⁵⁶⁸, donde las manifestaciones artísticas componen

⁵⁶⁸ Borges conocía que para las escuelas indias la función del arte no es representar la realidad sensual, sino sugerir lo que está más allá de ésta por medio de manifestaciones indirectas u oblicuas. Este precepto puede intuirse en el hinduismo, escuela en la que se advierte que el arte debe imitar el funcionamiento de la naturaleza en la misma medida que “la realidad última” se presenta ante el hombre, de manera oblicua y sugerente. Esta teoría había sido escudriñada por el autor de *Ficciones* en sus primeras lecturas orientalistas y años más tarde se convertirá en un pensamiento asimilado al exponer que “los textos orientales no están hechos para explicar algo, están hechos para sugerir” (Jorge Luis Borges y Osvaldo Ferrari: *El diálogo. Tomo II... op. cit.* p. 98), sentencia que fue aplicada en varios textos literarios.

Se trata de la idea de oblicuidad (*vakratā*), quiebro o brecha inesperada que convierte a la literatura en un arte resplandeciente (*vicitra*) en tanto, y de forma natural, produce asombro y maravilla, alejamiento de la realidad mundana y la cotidianidad, del acontecimiento histórico. Esta idea engarza con la de sugerencia (*vyañjana*) donde también se da un alejamiento de lo real mundano, en tanto, el logro poético se mide por el grado de divergencia entre lo que se dice y lo que se quiere decir, juego de paradojas entre lo expreso y lo inexpressado. De esta forma, el mito hindú, como ejemplo paradigmático, se relata en un estilo de mayor valor estético cuanto más sugiere en lugar de afirmar, cuanto más abre perspectivas en lugar de cerrar caminos de

expresiones en las que “la deliberada omisión y la sugestión son elementos esenciales” (Qb. 142). Perspectiva que aplica al oficio del dibujo y del haiku, formas que ya había abarcado unos años atrás⁵⁶⁹, y a cuatro prácticas zen que mantienen aún hoy su sentido religioso: el tiro con arco, el *ikebana*⁵⁷⁰, los jardines y la ceremonia del té. De estos últimos revela, una posibilidad encubierta de hacer contrastar, tal vez inconscientemente, la mentalidad oriental con la occidental argentina. A partir de bibliografías muy conocidas, como la de Eugen Herrigel⁵⁷¹ o *El libro del té* de Okakura Kakuzo⁵⁷², subraya que más sustancial

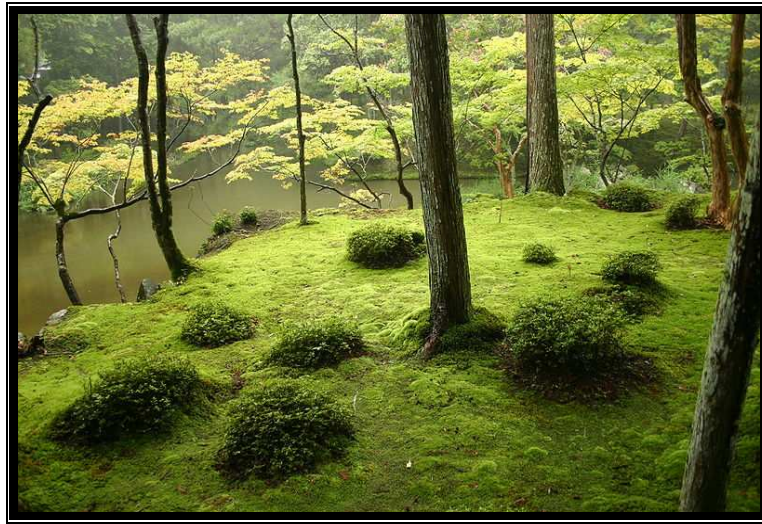
especulación. Es por ello, que su forma literaria, el relato en que se expresa, adquiere un valor fundamental en la comprensión del universo. En este marco, no sorprende el hecho de que el valor oblicuo y literario del mito y, con él, el de las manifestaciones artísticas se haya incorporado a la religión de la cultura hindú como una guía veraz y directa hacia “la realidad última” (Ananda K. Coomaraswamy: *La transformación de la naturaleza en arte*, Barcelona, Kairós, 1997, Chantal Maillard: *El crimen perfecto. Aproximación a la estética india*, Madrid, Tecnos, 1993, y Rasa. *El placer estético en la tradición india*, Palma de Mallorca, Mandala, 2006, Vicente Merlo: *Simbolismo en el arte hindú. De la experiencia estética a la experiencia mística*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1999).

⁵⁶⁹ Se aprecia esta influencia en “El oro de los tigres” de 1972, donde proponía una serie de *Tankas* (O. C., II, 464-465), y posteriormente en *La cifra* de 1981, donde la huella de su viaje a Japón es notable, elaborando “Diecisiete haiku” (O. C., III, 333-335) con el espíritu de la antigua idea religiosa inherente a estas expresiones poéticas. En 1976, en *Qué es el budismo*, la fórmula propuesta también es el haiku, y se recrea de manera bastante libre en la estructura y el tema, sin seguir con exactitud la norma de tres versos de cinco, siete y cinco sílabas, que propone la práctica antigua de estos poemas (Qb. 142). Es muy ilustrativo de la importancia que para Borges tuvieron estas poéticas, su viaje a Japón en 1979, en el que en textos y entrevistas se hace alusión a estas expresiones líricas japonesas (Guillermo Casió: *Borges en Japón... op. cit.* pp. 10-12 y 146-48). Allí confiesa su seguimiento al haiku, con una notable influencia del padre de la fórmula, Matsuo Bashō (1664-1694), quien pretendía mostrar lo real, en lugar de describirlo, en un fogonazo metafórico que acercara a la realidad última (Fernando Rodríguez Izquierdo: *El haiku japonés: historia y traducción*, Madrid, Hiperión, 1999, pp. 185-192). El Tanka, por su parte, es una fórmula poética algo más extensa que el haiku, que originariamente tenía un contenido amoroso, además del sentido religioso que de por sí posee toda la poesía japonesa de tradición zen. Pues estas expresiones se entienden como portadoras de la experiencia de lo momentáneo y del reflejo del funcionamiento instantáneo de la naturaleza (Fernando Rodríguez Izquierdo: *El haiku japonés... op. cit.* pp. 130-138).

⁵⁷⁰ Literalmente se traduce como “vía de las flores”, un camino que conduce al creyente zen a la perfección espiritual, considerando que en el arte de los arreglos florales no hay un sujeto, el ser humano, y un objeto, las flores, sino que se alcanza un estado de conciencia sin dualidad, en el que las flores revelan su naturaleza de ser todo con el ser humano (*Diccionario de sabiduría... op. cit.*, p. 169). Como bien sugiere el autor, el *ikebana*, que tuvo su origen en los monasterios, hoy constituye una disciplina artística generalizada en la cotidianidad de todos los hogares, ubicándose, generalmente, en el espacio dedicado a lo sagrado en la casa, el *tokonoma*. Especie de santuario casero en el que se localizan las creencias familiares, el culto a los antepasados, y los adornos religiosos que hablan de la fe profesada en el hogar (Gustie Herrigel: *Zen in the Art of Flowers Arrangement*, Londres, Souvenir Press, 1999 y *El camino de las flores*, Barcelona, Integral, 1987).

⁵⁷¹ Eugen Herrigel (1884-1955) se hizo famoso con su obra de 1953 *Zen in the Art of Archery* editada en Londres (*El zen y el arte del tiro con arco*, México, Ed. Coyoacán, 1999) convirtiéndolo

que el logro en la práctica es “la disciplina mental que ha precedido la proeza” (Qb. 142-143). En efecto, se requiere de una alta preparación meditativa para acceder a estos aprendizajes, unión de “cielo, tierra y hombre” (Qb. 143), un intento por conceder equilibrio a lo mental, sensación que es transmitida por el hecho de que toda destreza se lleva a cabo sin identificación personal: “la lenta dignidad del oficiante, la parquedad de los diálogos, la actitud reverente de los comensales y la belleza y pulcritud de los utensilios” (Qb. 144) en la ceremonia del té, son elementos que recordará durante toda su vida y que reconocerá en su viaje a Japón⁵⁷³ en 1979.



76. Jardín japonés de Saihouji, Kioto.

en una referencia acostumbrada a partir de los años sesenta, no por su aportación erudita, sino como experimentador occidental de una práctica ancestral de Oriente. Su mujer, Gustie Herrigel se entrenó en el *ikebana* mientras él lo hacía en el tiro con arco, experiencia que publicó en 1958, *Zen in the Art of Flowers Arrangement*, Londres, Souvenir Press, 1999, *El camino de las flores*, Barcelona, Integral, 1987. Ambas obras aparecen en la bibliografía borgeana de *Qué es el budismo* (Qb. 153,154)

⁵⁷² El libro aparece citado en su bibliografía (Qb. 154), aunque no en el texto. Okakura Kakuzo y su obra de 1906 constituyen una referencia fundamental para los amantes del té en general y para los estudiosos del budismo zen y de la historia de China y Japón (K. Okakura: *El libro del té*, Buenos Aires, Montessor, 2005).

⁵⁷³ Guillermo Casió: *Borges en Japón... op. cit.* pp. 135 y 145.



77. Ceremonia japonesa del té.

Y es que la teología budista implica una cultura que envuelve un modo de vida basado en la filosofía de la compasión y la integración, su legado “ha influido en incontables generaciones del Oriente” porque jamás “se ha hecho culpable de una guerra y ha enseñado a los hombres la serenidad y la tolerancia” (Qb. 147). Con este notable ejercicio de síntesis, pero cayendo en la creación de un texto desvinculado del resto de la obra, el último capítulo, doce, de *Qué es el budismo* quiere referirse a la ética. En ese afán, el autor se detiene en una serie de proverbios y parábolas más o menos famosos que identifica con “algunos textos de los libros canónicos” (Qb. 147).

Muchas de las expresiones elegidas fueron dispuestas por el arbitrio del gusto personal; se escuchan, de fondo, las voces de sus orientalistas eruditos abarcados desde los años veinte, algunos de los que tradujeron parte del canon budista, en un intento lírico y emotivo de reproducir la acción ética de esta filosofía singular. A través de historias populares atribuidas a vidas de Gotama Buda, *Qué es el budismo* invoca un universo que difiere de Occidente, con un marcado sentido ético que se antepone a la creencia⁵⁷⁴: la conciencia del

⁵⁷⁴ De manera general, puede decirse que, en efecto, la virtud ética se considera la base del camino espiritual del prosélito budista, siempre que no se caiga en el apego a los preceptos morales y a los votos, y que sea un paso hacia la liberación. Su práctica exime del remordimiento, otorga serenidad meditativa, conciencia y salvación, y contribuye al fin del sufrimiento humano, sin imperativos ni restricciones. Se trata, por tanto, de una fuente de inspiración de acciones de mérito que generan buen karma y felicidad para los practicantes y para las personas con las que se interactúa. De ahí la importancia que tiene para la doctrina la idea de compasión, según la cual, una conciencia del sufrimiento lleva a una revalorización de la vida, y con ese saber, a una

sufrimiento en la vida [“no hay fuego comparable a la pasión [...] no hay dolor como el de esta vida carnal”, “aquellos [...] que dejan la apariencia agradable, arrancan por completo la raíz del sufrimiento” (Qb. 147 y 149)]; el amor y la compasión como camino de profundización en la virtud [“sólo el amor puede detener el odio”, “no hay mal comparable al odio”(Qb. 147)]; la ecuanimidad [“la moderación para con todos los seres”, “las fuerzas del alma demasiado tensas caen en el exceso, o demasiado flojas en la malicie” (Qb. 148 y 150)]; el “desapego” como paso hacia la liberación [“producen felicidad la ausencia de pasiones y la superación de los deseos”, “si aspiras al estado libre del dolor y de la pasión, no tengas nada querido” (Qb. 148)]; el *karma* o la repercusión de las malas acciones [“me has insultado, pero yo rechazo tu insulto y éste queda contigo. ¿No será acaso un manantial de desventura para ti?” (Qb. 149)]; y la no-violencia como acción moral y social [“resolvieron ponerse de acuerdo de manera pacífica” (Qb. 151)], son los principales puntos de vista que conducen a Borges a un repaso por la metafísica y la mitología que ha intentado exponer en su ensayo.

Porque el budismo es una religión y una filosofía, una meditación y una acción social, una cosmología, una ciencia, un arte, una literatura, una historia y un mito que atesoran al ser humano en una visión integradora y libre de lo circunstancial, donde el tiempo, el espacio, el conocimiento y el lenguaje no son más que agregados de un mundo ilusorio destinado a la paradoja de subsistir y perecer. En conclusión, el creador de *Ficciones* buscaba trasladar estas ideas a sus conferencias de 1950, las logra encajar a sus enunciados en 1976 y regresan, a lo largo de los años, a los mejores momentos del Borges oral:

Lo que he dicho hoy es fragmentario. Hubiera sido absurdo que yo expusiera una doctrina a la cual he dedicado tantos años —y de la que he entendido poco, realmente— con ánimo de mostrar una pieza de museo. Para mí el budismo no es una pieza de museo: es

preocupación verdadera por los demás. En ese sentido, los sujetos están conectados entre sí en una correspondencia “yo-tú”, sostenida por un principio de identidad, basada en el respeto hacia la capacidad de mejora de todos los seres humanos, pues cree que en todos los seres hay en potencia un Buda iluminado. Lejos de que esta correspondencia implique una rigidez espiritual y social, la noción de “no-yo” aniquila las formas del egoísmo y recrea una actitud más humilde y, cabe decir, de mayor sentido del humor, ante las debilidades propias y ajenas (W. Saddhatissa: *Buddhist Ethics: Essence of Buddhism*, Londres, Wisdom, 1987 y R. Aitken: *The Mind of Clover: Essays in Zen Buddhist Ethics*, Berkeley, North Point Press, 1984).

un camino de salvación. No para mí, pero para millones de hombres. Es la religión más difundida del mundo y creo haberla tratado con todo respeto, al exponerla esta noche (O. C., III. 253)⁵⁷⁵.

Sin duda, aquella tímida voz del orador inexperto irrumpió con fuerza en la vida del literato prestigioso, reconoció fuentes y abrió caminos de expresión, conformó una originalidad literaria predestinada al dictado, identificó las señas de sus ricos universos de ficción, pronunció una sensibilidad que lo enfrentó y lo reconcilió con el cosmopolitismo de la cultura argentina.

⁵⁷⁵ Jorge Luis Borges: "El budismo" en *Siete Noches (Conferencias)*, México, FCE, 1980. Contiene, como se ha señalado, las conferencias pronunciadas en el Teatro Coliseo de Buenos Aires en 1977.

**III. EL HALLAZGO DE UN MÉTODO LITERARIO DE
INSPIRACIÓN ORIENTAL. MITOS Y SÍMBOLOS DEL
INDOSTÁN EN DOS CUENTOS DE *FICCIONES***

III. 1. *Ficciones*. El juego de los apócrifos y la sugerencia de las culturas indostánicas en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de 1940

Uno de los horizontes más atractivos que procuró a Jorge Luis Borges el estudio de las filosofías orientales fue, como se ha visto, el asombro intelectual. Pero la fascinación que le suministraban las metafísicas y mitologías indias superaba su estirpe de pensador y ensayista, incitaba y desafiaba las lindes de su intelectualidad, y le llevaron, conscientemente, a la elaboración de un método de escritura que localiza su libertad más sugerente en la producción literaria. En efecto, el autor argentino descubrió que la profunda investigación orientalista daba sus frutos en los textos de ficción, aportando a su obra una originalidad y universalidad incomparables a las otras propuestas argentinas de un ejercicio del cosmopolitismo. Este afán de abarcar lo aprendido de la erudición europea de los siglos XVIII y XIX a través de la ficción, parece recorrer con alacridad los cuentos fantásticos del libro titulado *Ficciones* en 1944, y sobre todo, de *El jardín de los senderos que se bifurcan* de 1941⁵⁷⁶, un conjunto de invitaciones literarias en las que se aprecia que se ensaya un método creativo que incluye con fuerza intencionada a los más sorprendentes mitos y símbolos de las tradiciones indostánicas, emblemas que se desgranarán, como temas o ideas más o menos centrales, en libros posteriores.

Aunque se trata de un procedimiento que en general describe toda la creación de este original compendio y buena parte de la técnica de narración

⁵⁷⁶ Nótese que el libro *Ficciones* de 1944 se divide en dos partes, “El jardín de los senderos que se bifurcan”, un grupo de relatos que ya había sido publicado bajo ese título en 1941 tomando su nombre de un cuento de ese mismo año; y una nueva sección inaugurada como “Artificios” también de 1944. De estas compilaciones cabe destacar que el primer título de 1941, *El jardín de los senderos que se bifurcan*, intentaba dar al libro una sensación abismal de bifurcación e irrealidad que se completó finalmente con el nombre elegido para la publicación de 1944, *Ficciones*, donde al ejercicio de la descripción de los parámetros y las paradojas de la dualidad realidad-irrealidad se le otorga un espacio central.

borgeana, dos llamativos cuentos deducen y ejemplifican especialmente el empeño en recrear una afinidad especular con las emblemáticas tradiciones del Indostán: “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (O. C., I, 431-443)⁵⁷⁷ y “Las ruinas circulares” (O. C., I, 451-55)⁵⁷⁸, ambos de 1940.

No se ignora que la bibliografía crítica ha sido muy rigurosa a la hora de acrecentar la comprensión de la obra borgeana a través del estudio de estas dos originales narraciones, sin embargo, el tema del orientalismo indio está prácticamente desterrado de todas las lecturas. En el caso del texto acerca del planeta de Tlön, destacan los ya clásicos trabajos de Arturo Echavarría, Frances Weyers Weber y Jaime Alazraki⁵⁷⁹, que coinciden al señalar como argumento general del cuento una audaz metáfora de la imposibilidad del acceso de la mente humana a verdades últimas, y con ésta, la arbitrariedad de los sistemas de pensamiento. También Echavarría ha visto, lateralmente y sin percatarse de ello, un cruce especular con las culturas orientales en la estructura de la narración, usando el término de “caja china”⁵⁸⁰ y citando las anotaciones de Borges acerca del *Rāmāyaṇa* y del *Quijote* o la teoría de la “coincidencia de los opuestos” de Nicolás de Cusa, ideas con las que reconstruye una suerte de “panteísmo” que lo lleva a proponer coherentemente una interesante teoría borgeana acerca de la limitación del lenguaje⁵⁸¹ para expresar la totalidad misteriosa del mundo.

⁵⁷⁷ *Ibíd.*: “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” en *Sur* (1940) año 10, núm. 68, pp. 30-46.

⁵⁷⁸ *Ibíd.*: “Las ruinas circulares” en *Sur* (1940) año 10, núm. 75, pp. 100-106.

⁵⁷⁹ Arturo Echavarría: “‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’: creación de un lenguaje y crítica de un lenguaje” en *Revista Iberoamericana* (1977) 100-101, pp. 399-413 y *Lengua y literatura de Borges*, Barcelona, Ariel, 1983; Frances Weyers Weber: “Borges’s Stories: Fiction and Philosophy” en *Hispanic Review* (1968) Vol. 27, Núm. 2, pp. 124-141; Jaime Alazraki: “Tlön y Asterión: metáforas epistemológicas” en Jaime Alazraki (Coord.): *Jorge Luis Borges. El escritor y la crítica*, Madrid, Taurus, 1976, pp. 183-200.

⁵⁸⁰ Esta particularidad ha sido observada, posteriormente, por otros críticos, como Beatriz Sarlo: “Construcciones imaginarias” en su *Borges, un escritor en las... op. cit.* pp. 119-122 y 129-156 o Pedro Ramírez Molas: *Tiempo y narración: enfoques de la temporalidad en Borges, Carpentier, Cortázar y García Márquez*, Madrid, Gredos, 1978, pp. 31-33.

⁵⁸¹ En 1953 Ana María Barrenechea ya señalaba brevemente esta consideración de los límites del lenguaje en el mundo literario borgeano, que veía como un legado de su amistad con Macedonio Fernández (“Borges y el lenguaje” en *Nueva revista de filología hispánica* (1953) Vol. 7, Núm. 3-4, pp. 551-569). Cada uno en su campo, otros críticos han continuado esta reflexión ya influidos por Barrenechea y Echavarría, es el caso de Santiago Juan-Navarro: “La alquimia del verbo: ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’ de Jorge Luis Borges y la sociedad de la Rosa-Cruz” en *Hispanófila* (1997), 120, Alberto Ribas Casasayas: “Formas alternativas del lenguaje y del pensamiento en ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’ de Jorge Luis Borges” en *EPOS* (1998) XIV, pp. 324-337 y Didier T. Jaen:

Por otra parte, la reciente y completa aproximación compilada por Iván Almeida y Cristina Parodi⁵⁸² contiene implícitas algunas de estas meditaciones y propone nuevos territorios para la crítica acerca de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”. Entre sus lecturas, Cristina Parodi ahonda en la “hibridación” del género policial y cierto discurrir místico y “apocalíptico”⁵⁸³ del cuento, señalando los retazos de una erudición metafórica muy borgeana. Iván Almeida, consciente del inteligente juego de apócrifos del relato, se interesa por su sentido “oculto”⁵⁸⁴; mientras que Nicolás Helft⁵⁸⁵ se atreve a localizar la trama en “civilizaciones desaparecidas”, y Alan White y Horacio E. Lona aprecian rastros de planteamientos gnósticos, sufíes y árabes⁵⁸⁶ en el universo representado en Tlön.

En cuanto a la bibliografía crítica acerca de “Las ruinas circulares”, aunque la vinculación con las filosofías orientales es entrevista más directamente por algunos estudiosos, también se aprecia el típico distanciamiento del tema del orientalismo borgeano. En efecto, es común que se abarquen en mayor o menor medida la concepción occidental y oriental del eterno retorno, la filosofía occidental del platonismo o del idealismo, la Cábala judía, o el tiempo sagrado y la doctrina de los ciclos. Destacan en estas argumentaciones los análisis de Jaime Alazraki y Saúl Sosnowski⁵⁸⁷, que entrevistaron en la narración de Borges

“Borges y la tradición esotérica: ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’” en *Memoria del XX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana* (1981) pp. 457-469.

Interés especial merecen las aportaciones de Saúl Sosnowski: *Borges y la Cábala: la búsqueda del verbo*, Buenos Aires, Editorial Hyspamerica, 1976, y de Juan Nuño: *La filosofía de Borges... op. cit.* pp. 28-32, quienes a través de las culturas hebreas o del platonismo, respectivamente, amplían estas visiones de la teoría de un lenguaje disolutivo que inaugura “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”.

⁵⁸² Iván Almeida y Cristina Parodi (Comp.): *El fragmento infinito: estudios sobre “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de Jorge Luis Borges*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2006.

⁵⁸³ Cristina Parodi: “El intrincado cronotopo de ‘Tlön’” en *El fragmento infinito: estudios sobre “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de... op. cit.* pp. 11-41.

⁵⁸⁴ Iván Almeida: “Celebración del apócrifo en ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’” en *El fragmento infinito: estudios sobre “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de... op. cit.* pp. 99-122.

⁵⁸⁵ Nicolás Helft: “History of the land called Uqbar” en *El fragmento infinito: estudios sobre “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de... op. cit.* pp. 217-238.

⁵⁸⁶ Alan White: “Una realidad atroz o banal” y Horacio E. Lona: “Borges, la gnosis y los gnósticos: una aproximación a ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’” en *El fragmento infinito: estudios sobre “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de... op. cit.* pp. 164-186 y 187-202.

⁵⁸⁷ Uno en los primeros en advertir la consonancia de los estudios cabalísticos y “Las ruinas circulares” fue Rabi: “Fascination de la Kabbale” en *L’Herne* (1969), pp. 265-371. Esta visión fue sugerida después Jaime Alazraki: “Kababbalistic Traits in Borges’ Narration” en *Studies in Short Fiction* (1971) 3, Núm.1, pp. 81-98, un sentido que Saúl Sosnowski: “Borges y la Cábala, la

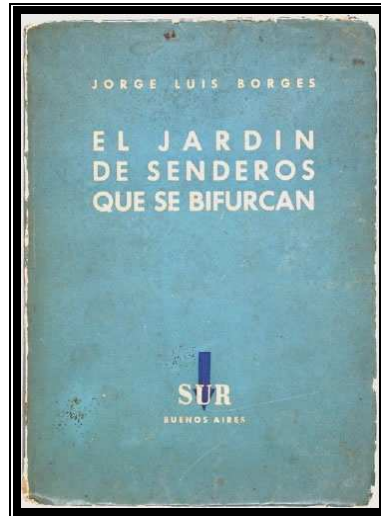
una afinidad con ciertos preceptos cabalísticos. Rosaura Barahona Aguayo, Marta Gallo, y más recientemente, Juan Nuño y Zheila Henriksen⁵⁸⁸ impusieron el tema del tiempo como argumento fundamental, identificando algunas posiciones de la filosofía occidental, e intuitivamente, de la oriental. Los nuevos aportes publicados por Sara Fernández March, que analiza brevemente la visión circular y cíclica oriental que despunta en el cuento borgeano, la perspectiva de Verónica Muñoz de Stanziola, que entrega una lectura desde la mística, o la más precisa consideración de Mac Williams que ha observado, coherentemente, algunos símbolos zoroastristas en la narración⁵⁸⁹, completan esta rotación crítica que va asumiendo tímidamente las vinculaciones orientales del singular cuento.

En ese marco, consciente del vacío de algunas de estas propuestas en los temas del orientalismo indio de Borges, la intención del presente trabajo es la de revelar en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” un centro argumental que gira en torno a la presentación de la civilización de un planeta que aporta la extrañeza y originalidad de las culturas indostánicas. Y en el caso de “Las ruinas circulares” se apreciará la condensación de un mito, la exhibición de un rito y de un culto, circunscritos a cierta filosofía de la irrealidad, premisa inspirada en el hinduismo y el budismo. Siendo lo más significativo de estos dos ejemplos, la contundencia con la que el autor fija un estilo que recorre la metafísica oriental como un instrumento efectivo que organiza y amplía las posibilidades de la literatura fantástica.

búsqueda del Verbo” en *Nuevos Aires* (1972) 9-2, Núm. 8, pp. 37-47, reafirma y desarrolla con profundidad poco tiempo después.

⁵⁸⁸ Juan Nuño: *La filosofía de...* op. cit. pp. 104-113, Zheila Henriksen: *Tiempo sagrado y tiempo profano en Borges y Cortázar*, Madrid, Pliegos, 1993, pp. 67-87, Rosaura Barahona Aguayo: “Las ruinas circulares” en *Armas y Letras* (1962) V, 1-2, pp. 46-55, Marta Gallo: “El tiempo en ‘Las ruinas circulares’ de Jorge Luis Borges” en *Revista Iberoamericana* (1970), Vol. 36, Núm. 73, pp. 559- 578.

⁵⁸⁹ Mac Williams: ‘Zoroastrian and Zurvanite symbolism in “Las ruinas circulares”’ en *Variaciones Borges* (2008) 25 pp. 115-136, M. V. Muñoz de Stanziola: “Jorge Luis Borges: análisis de ‘Las ruinas circulares’” en H. R. Safa (Coord.): *Letra y espíritu. Diálogo entre literatura y teología*, 2003, pp. 43-46. Fernández March: “Estructura circular en dos cuentos de Borges” en *Actas de Jornadas Borgeanas de la Universidad Católica Argentina* (1996) pp. 81-89. Sin embargo, no hay que olvidar que otros críticos fueron muy originales al abrir, sin profundizar, algunos caminos de especulación, es el caso de Blas Matamoro: *Borges o el juego trascendente*, Buenos Aires, Ed. A. Peña Lillo, 1971, pp. 29-44, quien realiza un análisis de corte psicoanalítico, o Emir Rodríguez Monegal: *Borges, por él mismo...* op. cit. p. 74, que define al personaje principal de “Las ruinas circulares” como un “asceta hindú”.



78. Primera edición de *El jardín de los senderos que se bifurcan*, Buenos Aires, Sur, 1941.

De un modo muy apasionado y con un gran entusiasmo, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” parece aglomerar, a veces con excesos e imperfecciones, una multitud de nociones indostánicas, como si esa presencia pudiera agotarse, con la inseguridad de quien prueba un plan esperando la confirmación de una respuesta, como si necesitara demostrar en detalle la funcionalidad de la fijación de lo oriental en su literatura. Se percibe, en la escritura, el tono animado del descubrimiento, la inquietud del hallazgo, reproduciendo a pequeña escala el sorprendente universo que Oriente había regalado a los occidentales en los siglos XVIII y XIX. No por casualidad, fascinado por ese mundo cultural que Europa había hallado en la India a través del orientalismo, declararía unos años después:

Paul Deussen, en 1887, jugó con la conjetura de que los posibles habitantes de Marte, mandarían a la tierra un proyectil con la historia y exposición de su filosofía y consideró el interés que despertarían esas doctrinas, sin duda tan diferentes de las nuestras. Observó después que la filosofía del Indostán, revelada en los siglos XVIII y XIX, era para nosotros no menos extraña y preciosa que la de otro planeta⁵⁹⁰.

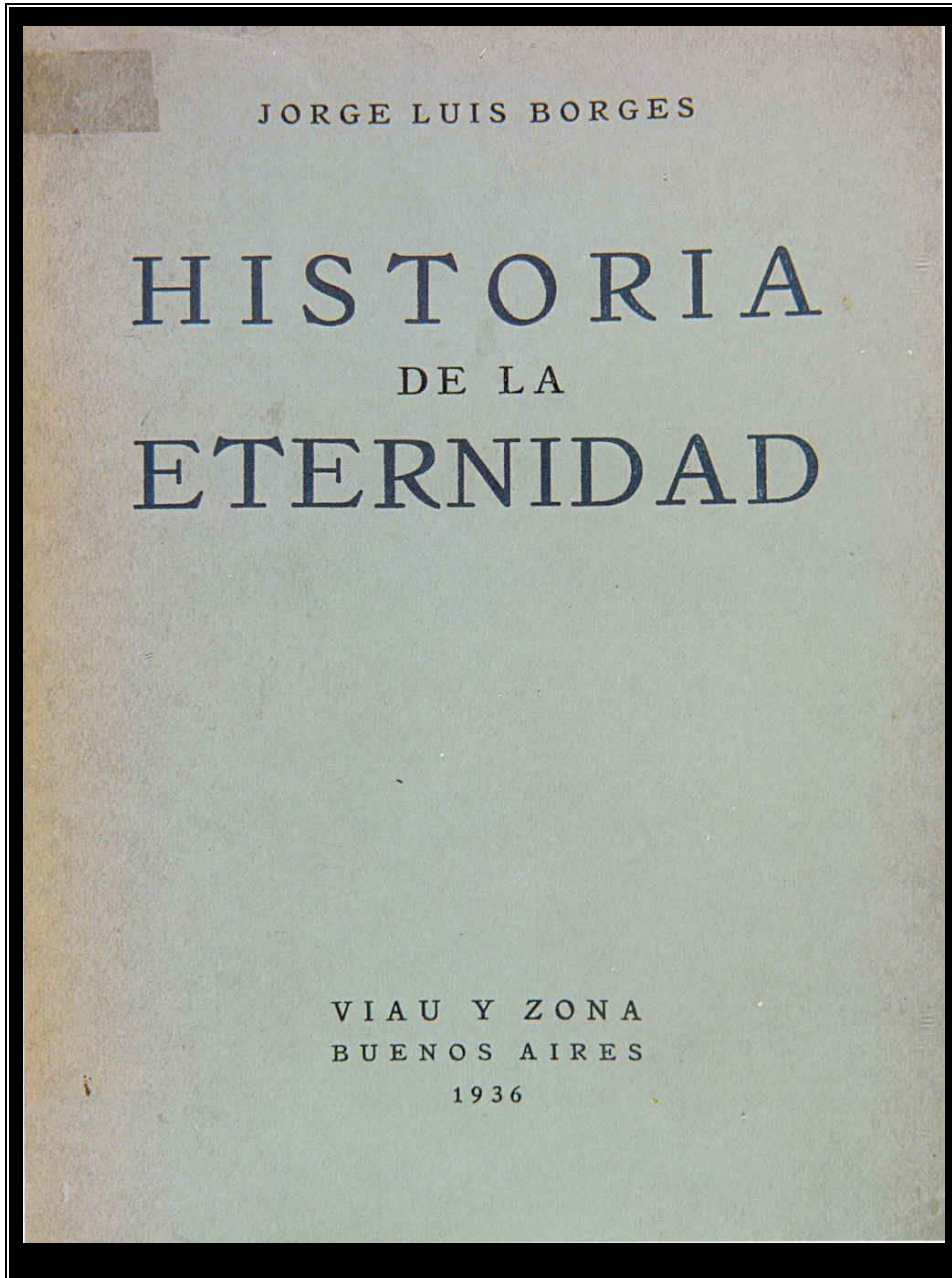
La cita, ya se ha visto, sería pálpito de sus apuntes acerca de budismo, reconocería el afán erudito de su memoria y jugaría a entrever los caminos de

⁵⁹⁰ Jorge Luis Borges: *Qué es...* op. cit. pp. 23-24.

una literatura abierta a la filosofía. Con esa inspiración, en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” parecen invertirse los términos de la sentencia de Deussen: un planeta poseedor de un mundo cultural y filosófico propone, mediante el sagaz ejercicio de la nebulosa de su invención, un desarrollo evidente de algunos sistemas de pensamiento típicos de las culturas ancestrales del Indostán. Dicho de otro modo, si en apariencia con Tlön se plantea un espacio filosófico y literario nacido de la imaginación, en realidad, al confesarse su quimera, se desvela una veracidad, de manera que, en un doble juego de revelar y ocultar, el autor utiliza sus conocimientos orientalistas al servicio de la literatura fantástica.

Este mecanismo de contraste y reconciliación entre la invención y la realidad llevan a “Tlön” en particular, y al libro *Ficciones* en general, a desarrollar la paradoja literaria que ya había sido probada en algunos ensayos y en otro libro anterior, *Historia de la eternidad* de 1936, y dentro de éste, especialmente, en el cuento “El acercamiento a Almotásim” de 1935 (O. C., I, 414-418), publicado también en el *Jardín de los senderos que se bifurcan*, y retirado después de la compilación titulada *Ficciones*. Este relato abarcaba una reseña literaria que pretendía esclarecer las diferencias fundamentales entre dos versiones de una novela publicada en Bombay en los años treinta. La nota se transformaba en un cuento al referirse a una novela inexistente, y los detalles reales se mezclaban con los apócrifos en un procedimiento que intentaba señalar un núcleo argumental más profundo, cargado de significaciones filosóficas y religiosas plenamente orientales. En otras palabras, los detalles históricos y reales se elevaban al mismo nivel de los alegóricos o simbólicos, aportando la exposición de un sistema filosófico de sesgo oriental que organizaba el eje paradójico de la narración. De esta manera, “El acercamiento a Almotásim”, que sólo en apariencia era una reseña a una obra literaria, trasladaba su argumento al dispositivo de la ficción, proponiendo mediante la composición de una correspondencia, el oxímoron del libro al que pertenece, *Historia de la eternidad* — que declaraba irónicamente sus intenciones de analizar el concepto filosófico de perpetuidad por medio del instrumento temporal de la historia—, entregando al

lector la posibilidad de poner en entredicho los valores de realidad y fantasía, tiempo y eternidad.



79. Jorge Luis Borges, *Historia de la eternidad*, Buenos Aires, Vieu y Zona, 1936. Primera edición.

Con el mismo objetivo de recrear un tono paradójico, se advierte un paralelismo entre “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” y “El acercamiento a Almotásim”, pues se emplea la acción literaria de desplegar un esparcimiento de indicios y vislumbres, muchas veces contradictorios, que implican la conjugación de los datos reales y la fantasía. Esta correspondencia de los dos cuentos es insinuada en el prólogo de *Ficciones*, donde se señala: “Más razonable, más inepto, más haragán, he preferido la escritura de notas sobre libros imaginarios. Estas son *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* y *Examen de la obra de Hebert Quain*” (O. C., I, 429), indicando así que el ensamble de estas dos expresiones literarias es la elaboración de comentarios apócrifos, esto es, reseñas a textos que no existen y que por tanto, convierten las notas en un ejercicio de invención, componente que, en efecto, había sido desarrollado muy originalmente en “El acercamiento a Almotásim”.

Por otra parte, ya en la narración, el autor sitúa la trama de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de 1940 en una conversación de “hará unos cinco años”, esto es, en 1935, con su amigo Bioy Casares, con quien habría discutido los pormenores “de una novela escrita en primera persona, cuyo narrador omitiera o desfigurara los hechos e incurriera en diversas contradicciones, que permitieran a unos pocos lectores –a muy pocos lectores- la adivinación de una realidad atroz o banal” (O. C., I, 431). Como se ha señalado, en 1935 el escritor argentino había elaborado “El acercamiento a Almotásim”, donde se exponía el argumento de la mentada novela inexistente escrita en primera persona por un supuesto abogado de Bombay, para dar paso, mediante la paradoja y la sugerencia, a la explicación de una experiencia a un tiempo mística y atroz señalada como verdadera. Además, este cuento había sido leído con mucho entusiasmo por Adolfo Bioy Casares, quien engañado por la nota apócrifa había encargado la supuesta novela a un librero de Londres, hasta que el propio Borges le habría confesado el ardid de la obra en cuestión⁵⁹¹, una vez que ya eran partícipes de una honda amistad.

⁵⁹¹ Borges y Bioy Casares se conocieron en 1932, pero pasaron varios años hasta que consolidaron su amistad literaria. El autor de *La invención de Morel*, entusiasmado por el encuentro de 1932 con el genio argentino, habría comenzado a escudriñar y valorar fuertemente

De manera que resulta notablemente significativo que Borges haya querido hacer referencia a aquel cuento de *Historia de la eternidad*, sugiriendo una conexión entre éste y el texto de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de 1940, pues es a través de este primer comentario encubierto acerca de la novela basada en los misterios de Almotásim, que se da paso a una búsqueda geográfica de Uqbar —la cual parece desenvolverse en el mismo emplazamiento de la historia de 1935— y con ella, al descubrimiento de Tlön, su cultura y su filosofía, coincidentes también con las del cuento de *Historia de la eternidad*, lo que define el argumento principal de este texto de *Ficciones*. Pues la ubicación de la historia narrada en “El acercamiento a Almotásim” transcurría en una India a un tiempo convulsionada y fascinante que terminaba por dar cabida a la presentación del mundo filosófico y mitológico del Indostán.

Bajo esta correspondencia encubierta, ahora en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de 1940 como en el cuento de 1935, se hace uso de la ficción literaria, la reseña apócrifa, empleando detalles históricos y verídicos que se describen a través de sorprendentes símbolos orientales, en pos de contar una historia hecha de una realidad minuciosa que abunda en pormenores borrosos e indeterminados, pero que sin embargo, sugiere la posibilidad de un orden verdadero, portador de un escenario inconmensurable que modifica los términos de la realidad convencional. O lo que es lo mismo, se narra un encuentro con un país y un planeta en la nebulosa de lo ficticio, Uqbar y Tlön —aparentemente creados por una sociedad secreta—, emplazamientos que finalmente aportan los detalles de un sistema admirablemente ordenado y que insinúan su carácter verdadero al otorgar un sentido y una aplicación, no sólo imaginaria, al universo cognoscible.

sus obras, y en ese afán buscó incansablemente y sin éxito la novela de Bahadur Alí a la que se refiere “El acercamiento a Almotásim” encargándosela a un librero de Londres (Edwin Williamson: *Borges... op. cit.* p. 247), hasta que el propio Borges le habría confesado la verdad del asunto, lo cual ya se había hecho evidente en ese año de 1941 al aparecer como un cuento más dentro del libro *El jardín de los senderos que se bifurcan*, lo que el propio Borges destaca en su *Autobiografía* (*op. cit.* pp. 103-104).

Por otra parte, resulta, al menos sugerente, que también en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de 1940 se haga referencia a un librero de Londres, Bernard Quaritch (O. C., I, 432), en cuyo catálogo los autores confiesan haber buscado otras obras apócrifas, al igual que Bioy había intentado con la novela descrita en “El acercamiento a Almotásim”.

Para materializar esta intención, en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” se ha empleado un interesante cruce de personajes, obras y datos históricos, reales y apócrifos. A la hora de aplicarse la intervención de personajes verificables en el cuento se eligen varios perfiles de autoridades, algunas de ellas con cierto sesgo orientalista, como es el caso de De Quincey o Xul Solar, haciéndose una distinción clara entre aquellas con las que se guarda una relación directa y personal, y las que constituyen meros referentes eruditos. En el primer caso, se destaca la presencia de amigos y conocidos que diversifican la búsqueda de Tlön, ejemplo cuyo lugar central es ocupado por Bioy Casares, portador del primer descubrimiento, el cual es acompañado por Carlos Mastronardi, Néstor Ibarra, Ezequiel Martínez Estrada, Alfonso Reyes, Xul Solar y Drieu La Rochelle⁵⁹². Hasta aquí se presentan autores absolutamente verificables en los cenáculos culturales de Buenos Aires, donde lo apócrifo se condensa en la opinión descrita, en la obra intelectual, o en la anécdota narrada. Algo parecido a lo que ocurre cuando se refiere a Enrique Amorim y la princesa de Faucigny

⁵⁹² Carlos Mastronardi (1901-1976) fue un poeta y ensayista argentino amigo de Borges, miembro del grupo de la revista *Martín Fierro*, que se interesó paralelamente por el criollismo y la vanguardia, lo que le valió el Premio Municipal de Literatura en 1955. Destaca su *Conocimiento de la noche* de 1937, a través del que, junto a los detalles de su amistad, Borges proclamó: “Como Augusto Dupin, el primer detective de la literatura policial, de noche recorría las calles de Buenos Aires buscando ese estímulo intelectual que sólo puede dar la noche de una gran ciudad” (Jorge Luis Borges: “Evocación de Carlos Mastronardi” en *El País* (1986), p. 11). Néstor Ibarra fue un importante traductor de Borges al francés y su amigo personal, se interesó por la joven poesía argentina y especialmente por las manifestaciones del ultraísmo, lo que le llevó a publicar *La nueva poesía argentina. Ensayo crítico sobre el ultraísmo* en 1930. Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964), el reconocido e importante escritor fue Premio Nacional de Literatura por su obra poética en 1933 y Premio Nacional de Letras por *Radiografía de la pampa* en 1937. Su amistad con Borges se organiza en torno a las revistas *Martín Fierro* y *Sur*, de ésta última fue un fructífero colaborador a partir de los años cuarenta. La amistad de Borges con Alfonso Reyes (1889-1959) conllevó siempre una importante cota de alta admiración, pues era ya en los años treinta, en los que el diplomático y escritor mexicano vivió en Buenos Aires, un reconocido humanista y americanista internacional, con el que Borges cenaba todos los domingos, y a quien presentó a otros escritores, entre ellos, a Macedonio Fernández (Jorge Luis Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo... op cit.* pp. 123-128). La aparición aquí de Drieu La Rochelle (1893-1945) sorprende en tanto que la cercanía que unía a los escritores fue siempre incomparable a la amistad de los anteriormente mencionados, pues este escritor francés fue un colaborador de la revista *Sur*, un espíritu turbulento cuya agitada vida artística y política terminó en suicidio. Se deduce así que la presencia de estos autores descritos se explica en tanto que juntos acomodan una idea general en el texto que parece corresponder a una aportación o discusión intelectual acerca de Tlön, dando a entender la difusión real del planeta imaginario entre colaboradores, intelectuales y amigos del círculo borgeano.

Lucigne⁵⁹³, donde la intelectualidad es trasvasada a la anécdota fantástica, siendo estos personajes reales y cruciales apoyos en el engranaje de la experiencia del narrador, perfiles que se van a aprovechar para sugerir, primero, un contacto con lo mágico, y después, una explicación razonable de la fantasía.

Por otra parte, las referencias eruditas también poseen varios niveles de intervención y juego. En primer lugar, conviene aclarar que existe una gran cantidad de reseñas de la filosofía europea y de la oriental, que se ensamblan en el texto generando una travesura especular de anotaciones que no sugieren un apreciable ejercicio de apócrifos, sino más bien una inspiración, comparación o antítesis a la hora de definir la cultura de Tlön. Este estilo se materializa en sus comentarios acerca de la filosofía europea, sobre todo la de corte idealista y existencialista (Hume, Berkeley, Leibniz, Russell), de la lingüística y la psicología (Meinong, Dalgarno), de ciertas derivaciones orientalistas expresamente promovidas por la cita acerca de Arthur Schopenhauer, y de algunas obras cumbre de la literatura oriental, como es el caso de *Las mil y una noches* y el *Tao Te King*. Lo que invita a pensar que, al referirse a estos autores y obras, el autor deja de lado el ejercicio de lo apócrifo y la contradicción para expresar nociones que en sí mismas tienen un sustento verdadero, pero que se emparejan al nivel de la fantasía al provenir de la suposición de un planeta inventado. Con este dispositivo, Borges se aseguraba el desconcierto del lector y el desmantelamiento de su lógica a la hora de atribuir la invención a todo lo que propone Tlön como corpus cultural, dejando de lado la idea de que los sistemas de ese planeta pudieran tener un espacio de realidad en alguna tradición del mundo. Dicho de otro modo, al mecanismo que se ensaya en este cuento le conviene la erudición del sistema filosófico oriental, pero no la declaración de su influencia, porque la

⁵⁹³ Enrique Amorim (1900-1960), autor de entre otras obras de la conocida novela *La carreta* de 1929, con quien Borges dibujó una amistad basada en los intereses por los temas rurales y la novela policiaca. Como escritor uruguayo ayuda a ensamblar a Borges un posible viaje a Brasil que desencadena uno de los hechos o experiencias mágicas del cuento. La princesa de Faucigny Lucigne fue aparentemente una amiga de Borges, casada efectivamente en 1927 con un príncipe francés, Bertrand de Faucigny Lucigne, la cual terminaría sus días, tras la pérdida de su esposo y una declarada quiebra, en una modesta pensión de Buenos Aires. Se pueden rastrear escasos datos de su vida y la ascendencia de la realeza de su esposo en <http://www.thepeerage.com/p8687.htm#i86865> [5/01/2009].

referencia ha de prolongar y no limitar la sensación de fantasía, motivo por el que el uso del apócrifo cobra un papel tan significativo.

Con una fórmula algo distinta, pero con la misma intención de desconcertar al lector, aparecen otras raras fuentes eruditas o bibliográficas, tal es el caso de Johannes Valentinus Andreae y su supuesta *Lesbare und Lesenswerthe Bemerkungen über das Land Ukkbar in Klein-Asian*, de 1641, donde la probable invención de la obra se contrasta con la existencia de su autor, quien responde a la caracterización aplicada⁵⁹⁴. Por otra parte, la referencia quiere alargarse a la particular y un tanto orientalista figura de De Quincey, en cuya obra citada no aparece la referencia borgeana⁵⁹⁵, una astucia que pretende sugerir, mediante los rosacruces, la filosofía y el orientalismo de los autores trabajados por De Quincey en el tomo, y la existencia de una comunidad secreta

⁵⁹⁴ Efectivamente, Johannes Valentinus Andreae (1586-1654) fue un conocido teólogo alemán, declarado autor de una de las obras emblemáticas de la Orden de Rosa-Cruz, *Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz anni 1459*, que se difundió en Europa en 1616. La fecha elegida por Borges, 1641, constituye un año importante para el rosacrucismo en tanto que se produce una expansión importante de la comunidad como tal, principalmente en Alemania. Algunos de los pensamientos y actividades de esa fraternidad se han relacionado con Oriente, primero a través de, según algunas bibliografías, su fundador, Christian Rosenkretuz (1378-484) que habría viajado al Oriente próximo. Y también, algunas doctrinas de la secta han sido relacionadas con el budismo tibetano, pero sin que existan indicios fehacientes de que hubo una influencia directa, aunque cierta visión de la reencarnación, por ejemplo, guardaría ciertas similitudes (J. Felipe Alonso: *Diccionario de Ciencias ocultas... op. cit.* pp. 1100, también se pueden consultar los archivos y libros de la Orden en http://www.rosacruz.net/antiguos_archivos.html y <http://www.amorc.es/librosrc.html#envos>) [22/01/2009].

⁵⁹⁵ Thomas De Quincey: *Selections Grave and Gay, from Writings Published and Anpublished*, 1853-1860, de cuyo volumen XIII Borges no especifica la página para confundir o retrasar su comprobación, ya que es habitual que al citar indique la página concreta, como ocurre por ejemplo, al anotarse la referencia a Russell “(*The Analysis of Mind*, 1921, página 159)” (O. C., I, 437). El tomo señalado de esta obra de De Quincey recorre dinámicamente la aportación filosófica de algunos grandes contribuyentes a la filosofía europea del siglo XVII y al orientalismo, como es el caso del análisis del pensamiento de Gottifred Herder, que figuraba entre las lecturas canónicas de Arthur Schopenhauer. La obra se puede consultar al completo en la biblioteca de la Universidad de Michigan, www.quod.lib.umich.edu/cgi [7/01/2009]. Por otra parte, conviene recapitular que Borges había tomado en varias ocasiones la figura de De Quincey para referirse a los símbolos, y apoyándose en el conocimiento que este autor poseía de la mística, se había arriesgado a definir el mundo como “un sistema de símbolos” (O. C., I, 275), lo que finalmente lograba comparar con el orientalismo en su ensayo “Sobre una alegoría china” de 1942 (*Textos Recobrados... op. cit.* pp. 200-202). Puesto que la cita de Andreä en el libro de De Quincey es apócrifa, se podría considerar que se quiere establecer una relación indirecta entre el autor de *Confesiones de un fumador de Opio* y su uso del símbolo, entendiéndose que la presencia de los rosacruces será una insignia de una fuente ulterior, que se irá desgranando en el resto del texto.

portadora de la información sobre Uqbar, lo que será desarrollado más concretamente en la explicación acerca de la creación Tlön⁵⁹⁶.

El mismo mecanismo de citado se desenvuelve al referirse a autores menores, creadores de atlas y catálogos, que completan el entresijo de referencias bibliográficas apócrifas que se viene imponiendo: Carl Ritter y su *Erdkunde*⁵⁹⁷, “los atlas de Justus Perthes”⁵⁹⁸ y los catálogos de Bernard Quartich⁵⁹⁹. En los dos primeros casos, la estrategia empleada quiere destacar la inexistencia de Uqbar a través de la presentación de obras y autoridades verificables, donde, al no hallarse la referencia buscada, se proclama la naturaleza imaginaria de Uqbar y de Tlön. De esta manera, se logra proponer lo apócrifo a través de lo verdadero, generando ya un convencimiento en el lector que inmediatamente después es desestabilizado con nuevos niveles de la táctica de la invención.

En efecto, el ejercicio de la imaginación y de lo apócrifo es llevado a sus últimas consecuencias con la inmersión de personajes semi ficticios inspirados en la vida real y personal de Borges, que insinúan el pasado anglosajón de su

⁵⁹⁶ Se trata del párrafo dedicado en la *Posdata de 1947* a exponer los detalles de la creación de la enciclopedia de Tlön como materialización intelectual del planeta imaginado por una serie de hombres de distintas ciencias (O. C., I, 440-441). En ese marco, se hace una descripción precisa y acorde a la práctica habitual de la masonería y el rosacrucismo (“estudios herméticos, filantropía y Cábala”) y al recorrido de estas comunidades en América, las cuales generalmente estuvieron avaladas por ricas personalidades de las jóvenes sociedades americanas, influyentes en la cultura y las artes de sus países. Detalle que aparecería sugerido en el personaje de Ezra Buckley, y de alguna manera en Gunnar Erjford y Robert Ashe.

⁵⁹⁷ Aquí Borges se refiere al famoso historiador y geógrafo alemán Carl Ritter (1779-1859), reconocido como uno de los padres de la geografía moderna, en el marco de su tesis, la cual lograba comparar la geografía de las naciones con la historia y el carácter de los seres que las habitan. Su obra capital es el libro que cita Borges (*Die Erdkunde in Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen* de 1817-1859), un compendio de diecinueve volúmenes que quedó incompleto a la muerte de su autor, que hasta ese momento había logrado abarcar sólo los continentes de Asia y África.

⁵⁹⁸ Se supone la mención de *Atlas Antiquus* de 1893, un conjunto elaborado por el hijo del editor alemán Justus Perthes, que dio nombre a la empresa editorial, y que acoplaba la colaboración de importantes geógrafos alemanes, franceses e ingleses. Este importante Atlas siguió una renovación periódica, histórica y genealógica del mundo, que se puede consultar en www.mediterranees.net/geographie/justusperthes/index.htm y que se difundió con agilidad en Buenos Aires desde principios del siglo XX, y puede rastrearse aún hoy en algunas librerías porteñas especializadas en obras antiguas (Librería Helena de Buenos Aires, www.helenadebuenosaires.com.ar) [8/01/2009].

⁵⁹⁹ Este librero inglés fue reconocido por la creación de una importante librería londinense en 1847 que lleva su nombre, y donde figuraban los títulos más raros y preciados. El catálogo de esta librería hoy se puede consultar en www.quaritch.com [7/01/2009].

familia, y con él, una posible inmersión en las culturas orientales a través de Inglaterra. Tal es el caso de la aparición de Silas Haslam y sus imaginarias obras *History of the Land Called Uqbar* de 1874 y *A General History of Labyrinths*, aparentemente citada en los catálogos de Quaritch. Como es evidente, se está intentando hacer una referencia familiar, involucrando un detalle verídico (los catálogos del librero de Londres) con el carácter dudoso de la obra y del autor en cuestión. Ya que, Haslam es el apellido de su abuela inglesa, la que según Borges poseía grandes dotes para la literatura y con quien aprendió el gusto por los viajeros orientalistas ingleses, entre los que se contaban Richard Burton, viajero que había vinculado siempre con el Oriente y los laberintos, un itinerario que parece querer sugerirse con esta referencia a la obra apócrifa de Silas Haslam⁶⁰⁰. Esta sugestiva insignia oriental del laberinto reaparecerá en otros significativos cuentos de *Ficciones*, como en “Examen de la obra de Herbert Quain” de 1941, donde la connotación del laberinto aparece con la invención de la obra *The God of the Labyrinth* atribuida al personaje de Herbert Quain (O. C., I, 461), o en “La muerte y la brújula” de 1942, en cuya conclusión se alude a un laberinto griego, atravesado por la idea de avatar, de trasmigración (O. C., I, 507), y más conscientemente, en “El jardín de los senderos que se bifurcan” de 1941, donde el protagonista, Yu Tsun, proclama su conocimiento de los laberintos a través de su abuelo, quien habría elaborado una novela, superior a *Sueño del aposento rojo*, “para edificar un laberinto en el que se perdieran todos los hombres” (O. C., I, 475).

Un homenaje de tono similar encarna el personaje de Hebert Ashe, un inglés que se presenta como un amigo del padre del narrador hasta difuminarse en la figura verdadera de éste, de quien aporta detalles biográficos: “un intercambio de libros”, “batirse al ajedrez”, “en septiembre de 1937 murió de una

⁶⁰⁰ Recuérdese que hacia 1939 Borges había escrito “Historia de los dos reyes y los dos laberintos” (O. C., IV, 437), donde expresa transcribir una nota que atribuye al Burton traductor de *Las mil y una noches*, en la cual se recrea la idea de que el universo es un laberinto. Este pasaje fue recuperado como una nota del cuento “Abenjacán el bojarí, muerto en su laberinto” de 1949, donde el mismo texto aparece como discurso de uno de los personajes del relato (O. C., I, 607). Por otra parte, el año de 1874 al que hace referencia como publicación de la otra obra de Haslam, fue el año de la muerte de su abuelo, esposo de Fanny, coronel en una de las guerras civiles de la época, que murió a la edad de cuarenta y un años, los mismos que tenía Borges cuando escribía este cuento (Jorge Luis Borges: *Autobiografía... op. cit.* pp. 15-19).

rotura de un aneurisma” (O. C., I, 433)⁶⁰¹. Por último, una secuencia análoga, aunque más lejana, se materializa en el personaje de Gunnar Erjford, un apócrifo creado a partir de los padres de su amiga Norah Lange, esposa de Oliverio Gironde, de quien Edwin Williamsom sostiene que podría haber representado algo más que una simple amistad⁶⁰². El nombre de Gunnar Erjford habría sido un híbrido de Gunnar Lange y Berta Erjford, los dos de origen noruego, y cuya historia europea compartía similitudes con la del propio autor. Se podría concluir que toda esta misteriosa urdimbre familiar se elabora con la intención de asentar distintos estamentos que dan lugar al descubrimiento de Tlön, y en este sentido, no llama la atención, que en el contexto de un apreciable orientalismo, los guiños buscados hayan tenido que ver con su formación bibliófila e inglesa, si se tiene en cuenta que fueron en gran medida los británicos los encargados de descubrir el Oriente indostánico a Europa, como su familia paterna había hecho con él mismo.

Finalmente, y coronando ya una plena anotación orientalista, tiene lugar de manera encubierta y al amparo del juego de apócrifos anterior, la localización dudosa de la historia de la región imaginaria en algún lugar remoto y confuso de la geografía indostánica. Con este afán, Borges parece vestir el ropaje de un arqueólogo exótico⁶⁰³, donde gracias a las herramientas del desconcierto y la fantasía, logra descubrir una serie de datos entrelazados a la realidad. Lo primero que se especifica de Uqbar, instalación de la trama que llevará a la recreación de Tlön, es una imprecisa ubicación en un hipotético punto de “Irak o Asia Menor” (O. C., I, 431). La insinuación, después, será llevada a una constante travesura

⁶⁰¹ El ajedrez y los libros son dos de los detalles que Borges siempre rememoró de la compañía de su padre. Además, éste sufrió de un aneurisma que lo dejó paralizado en 1937, y que le provocó la muerte en 1938. Lo que Borges parece querer sugerir es que la muerte de su padre ocurrió cuando quedó paralizado, aunque su fallecimiento tuviera lugar unos meses después, tal como alude en su autobiografía (Jorge Luis Borges: *Autobiografía... op cit.* pp. 15-20 y 108-109, y Edwin Williamson: *Borges. Una... op. cit.* pp. 70 y 261).

⁶⁰² Edwin Williamsom: *Borges. Una... op. cit.*

⁶⁰³ Esta cualidad es interesante de reseñar, ya que este cuento parece esconder evidencias de una influencia de los numerosos orientalistas y exploradores europeos, que realizaron importantes descubrimientos arqueológicos, geográficos, filosóficos y lingüísticos que bordearon la historia del orientalismo desde el siglo XVIII. Su prototipo, ya se ha visto, descansa en figuras imprescindibles para Borges, como el caso de Richard Burton, y de manera especial, parece materializarse en cuentos como “El informe de Brodie” de 1970 que expone el informe de un viajero orientalista, o “Tigres azules” de 1978 donde es también la curiosidad por Oriente, la que desencadena el viaje y aventura del estudioso protagonista.

creativa de fingimiento y revelación, que promueve la vacilación de la veracidad del antiguo emplazamiento, siguiendo la línea literaria de “El acercamiento a Almotásim”. Como puede apreciarse cuando se inicia la desconfiada búsqueda de Uqbar en la reproducción de 1917 de la *Enciclopedia Británica* de 1902, donde supuestamente se han hallado sus datos, a partir de la que se señala que no aparece “ni una palabra sobre Uqbar” (O. C., I, 431), así como tampoco en “los índices cartográficos de la *Erdkunde* de Ritter” o “en los atlas de Justus Perthes” (O. C., I, 432). Esta precisión desaforada en los datos bibliográficos que han de ratificar la inexistencia de Uqbar, comprende un estilo de reseñar que había acompañado a Borges a lo largo de su importante trabajo como articulista, y que en este caso, permanece al servicio de aturdir al lector y de evitar fijar su atención en la posible realidad de Uqbar, con otro nombre y efectivamente en algún impreciso sitio “de Irak o Asia Menor”. Una confesión que sí se atrevería a localizar en otro cuento de *Ficciones*, “El milagro secreto” de 1943, en el que el protagonista, Hládik, recibe, a través de un sueño, un atlas en cuyo interior el “mapa de la India, vertiginoso”, le otorga la voz de la divinidad y el regalo de la eternidad de un decisivo instante (O. C. I, 511).

Lejos de esa declaración directa, en la historia de Tlön, la topografía de Uqbar y la labor del arqueólogo misterioso consiguen sus delimitaciones meticulosas a través de rebuscados guiños geográficos e históricos. Por una parte, se hace mención de una borrosa delimitación que el autor se preocupa por reducir a atributos que señalan “ambigüedad” y “vaguedad” (O. C., I, 432), y que van desde la propia situación física del país hasta los pormenores o indicios de su historia. De manera que se expone, misteriosamente, que “de los catorce nombres que figuraban en la parte geográfica” sólo se conocen “tres -Jorasán, Armenia, Erzerum-, interpolados en el texto de modo ambiguo”(O. C., I, 432), contribución con la que se informa de un lugar indeterminado de la zona indostánica más antigua, lindante de manera muy imprecisa y lejana, con Armenia, Irán, Afganistán y Rusia. Después, este aparente juego de desdibujadas concreciones deviene en la descripción de lugares precisos de la naturaleza de Uqbar, que quieren promover la idea general de un territorio rico en “ríos, y

cráteres, y cadenas”, del que se destaca la presencia clara de una rivera en “las tierras bajas” de “Tsai Jaldún” y “el delta” de “Axa” (O. C. I, 431), repleto de islas habitadas por caballos salvajes.

Dado el relieve delimitado, los nombres y la orografía elegidos, se muestra una sintonía con demarcaciones geográficas que insinúan de manera general paisajes habituales del Valle del Indo y del Ganges, y con ellos, la cultura indoiraniana antigua, donde efectivamente, los ríos y deltas recrean una naturaleza afín a la descrita por Borges. Cabe destacar, que la zona del Valle del Indo es el centro histórico del nacimiento de la cultura ancestral indostánica, área en la que se encuentra el emplazamiento de las conocidas ciudades de Harappa y Mohenjo-Daro⁶⁰⁴, probablemente del tercer milenio a. d. C., divididas en ciudadela y “ciudad baja”⁶⁰⁵. Estas importantes huellas arquitectónicas fueron descubiertas hacia 1921 por el orientalismo inglés⁶⁰⁶, hallazgo que no debió dejar indiferente a la curiosidad borgeana, ya que significó un importantísimo avance arqueológico en los estudios del Valle indostánico, en la cultura de todo el Punjab

⁶⁰⁴ La cultura neolítica del Valle del Indo (2500 a.C. -1500 a.C.) recibe también el nombre de civilización de Harappa, ésta junto a la tradición aria, que se desarrolló hacia el segundo milenio a.C., advierte una gran cantidad de elementos que parecen encontrar similitudes con la cultura india posterior, pues se han hallado indicios de la existencia del culto a divinidades atribuidas después al panteón védico y al hinduismo clásico, y es aceptado también que ha habido un tiempo de comunión entre los rituales iraníes zoroástricos (*Zend Avesta*) y los indios védicos (*Vedas*), por ejemplo, el culto al Fuego, y una relación entre las lenguas (zend y védico) que proclaman un pasado común en esta civilización indostánica (Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 38-49). En efecto, su desarrollo lingüístico y religioso, procede de un pasado antiquísimo en el que parece darse un sincretismo entre las culturas dravídicas, pre-arias, y las arias, cuyo despliegue oscila entre dos teorías, como un proceso de transformación o como una invasión de la cultura aria sobre la preexistente dravídica, que, posteriormente iría ocupando la India, la cuenca gangética, generando una expansión cultural de la que provendrían algunos cultos y ritos hindúes.

Las ciudades de Mohenjo-Daro y Harappa son sus ejemplos más deslumbrantes. Como las de Egipto y Sumer, esta civilización gira en torno a un gran parque fluvial, en este caso, la cuenca del Indo, situada en la actual Pakistán, aglutinando a un centenar de pueblos principalmente agricultores, que llegaron a comercializar con Oriente próximo, y a poseer un ordenado sistema urbano (Jonathan Mark Kenoyer: *Ancient Cities of Indus Valley*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 81-173).

⁶⁰⁵ Sobre esta disposición ver el análisis acerca de “Citadel Hound” y “Lower Town” realizado por Jonathan Mark Kenoyer: *Ancient Cities... op. cit.* pp. 49-83.

⁶⁰⁶ Sir Jhon Marshall, Director General del Archivo Arqueológico de la India, emprendió las excavaciones en Harappa, que junto a las de Mohenjo-Daro, significaron el descubrimiento de la antigua cultura del Valle del Indo, que abrió, como se observa, un importante debate orientalista acerca de los orígenes del hinduismo (J. Marshall: *Mohenjo-Daro and The Indus Civilization*, Londres, Oxford University Press, 1931, Vol. 1, pp. 50-60, Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 38-49).

y en la de la India posterior. Dicho de otro modo, estos novedosos datos conformaron la definición de sorprendentes derivaciones filosóficas y lingüísticas en el hinduismo y en la tradición persa, manifestando todo un sistema de pensamiento, religiosidad y urbanidad hasta entonces desconocido.



80. Mapa de la civilización del Valle del Indo.

En el caso del Delta del Indo, la hoy moderna, aunque pobre, ciudad de Karachi, muestra un escenario de islas y una rica diversidad paisajística que impone su parecido con la fotografía borgeana. El caballo era un animal prácticamente desconocido para esta tradición hasta la invasión árabe, y desde luego no domesticado, motivo por el cual Borges los habría localizado de manera salvaje en las islas de un delta, donde en el caso de Karachi todavía hoy se pueden alquilar para recorrer la zona. Por otra parte, el autor argentino parece recrear una imagen lo suficientemente general, como para confundirse con otros emplazamientos de estas tierras asiáticas, pues en el caso del Ganges, en la región de Bengala, efectivamente se muestra un delta de islas y playas similar al

de la descripción⁶⁰⁷. Sea como fuere, la narración consigue un paralelismo entre la geografía del país borgeano y la civilización de Harappa, al enumerarse, entre otros, como detalles de Uqbar, sus “tierras bajas” y el Delta de “Axa”.

También la revelación de la cultura del Valle del Indo parece retomarse al narrar la anécdota de las excavaciones arqueológicas en el lecho de un río (O. C. I, 439-40), aquí cabe, tal vez, una hipotética alusión a las excavaciones de Mohenjo Daro. Allí se encontró una famosa efigie de un rey sacerdote que efectivamente no posee extremidades, junto a unas inscripciones indecifrables, y todo tipo de objetos de la vida cotidiana y religiosa de estas tradiciones, a los que parece aludir el Borges disfrazado en estos párrafos del intrépido arqueólogo poseedor -lo induce a pensar el esparcimiento de afirmaciones- de un conocimiento notable de las excavaciones harappanas⁶⁰⁸.

⁶⁰⁷ Possehl & L Gregory: *The Indus Civilization: A contemporary perspective*, California, Altamira Press, 2002.

⁶⁰⁸ Las inscripciones constituyen una serie de símbolos que se denominan de manera general “Escritura del Indo” y que se componen de pequeñas leyendas en sellos de barro cocido, tablillas o piedras lisas cuyo significado no ha sido esclarecido. Los materiales para la elaboración de estatuillas eran varios: bronce, terracota, estaño y marfil. También se conocían y comercializaban el oro, la plata y numerosas piedras preciosas. Desarrollaron una importante fabricación de todo tipo de utensilios, entre ellos hachas y espadas, textiles y objetos de barro. Por este motivo, tal vez, Borges recurre a la las “espadas”, “las ánforas de barro” y la “máscara de oro” (O. C., I, 439-40) aplicando un conocimiento general de las culturas de Harappa y de tradiciones orientales con las que ésta se relacionó. El símbolo de la máscara de oro volverá a aparecer en otros momentos de la producción borgeana, es tema principal de “Parábola de palacio” de 1956, de *El hacedor* de 1960, y de “El espejo y la máscara” publicado en 1975 en *El libro de arena*, textos en los que se revela, como se verá, su urdimbre plenamente oriental, hinduista y budista.



81. Ciudad de Mohenjo Daro en el Valle del Indo (Pakistán).

La misma táctica de sugerencia de las culturas indostánicas se utiliza al aportar datos históricos, haciéndose mención del “impostor Esmerdis el mago, invocado más bien como una metáfora” (O. C., I, 432) y de los hechos acontecidos en el siglo XIII en la supuesta zona. En el primer caso, el dato aportado induce una sugerencia borrosa, ya que al ser referido como un instrumento literario, una metáfora, sigue la línea anterior de insinuar la instalación de Uqbar en la cultura indostánica a través de una imprecisa concreción de hechos y lugares⁶⁰⁹. Y por otra parte, se hace mención de las “persecuciones religiosas del siglo XIII” que obligaron a “los ortodoxos” a buscar

⁶⁰⁹ Esmerdis es el nombre griego, muestra de la relación y adaptación usual que se dio entre las dos culturas, griega e indostánica, que recibió uno de lo más conocidos de los antiguos reyes de la Persia del primer milenio a. d. C., de la dinastía Aqueménida, cuando la zona noroccidental de la Península del Indostán era parte de este imperio. Debe su apodo de mago y usurpador a la leyenda que contaba que el verdadero Esmerdis, una vez proclamado rey por su padre, había sido mandado a asesinar por su hermano antes de marchar a la campaña contra Egipto. Ante este hecho, un impostor con poderes mágicos, llamado sorprendentemente Gautama, se habría autoproclamado Esmerdis y rey, ante lo cual el hermano del verdadero Esmerdis habría terminado suicidándose. Su gobierno fue admitido por los pobladores del imperio, incluso una vez conocido su engaño, hasta que se originaron algunos disturbios que provocaron su caída hacia el 521 a. d. C. (Bickerman: “Darius I, Pseudo-Smerdis and the Magi” en *Atheneum* (1987), pp. 239-261).

amparo en las islas del delta de Axa donde “perduran sus obeliscos” y “sus espejos de piedra” (O. C. I, 432). Declaración con la que parece jugar con las expresiones más ortodoxas de la religión persa, el zoroastrismo, y en la diáspora que sus practicantes protagonizaron a partir del siglo XII debido a la invasión musulmana y, sobre todo, a la mongola, que provocó una salida masiva de zoroastristas hacia algunas islas del mar arábigo y hacia el Norte de la India, principalmente hacia Bombay, donde recibieron el nombre de parsis, y donde se generó un grupo cultural heterogéneo que logró mezclar concepciones islámicas, persas e indias⁶¹⁰, cultura que, como se ha señalado, el autor de *Ficciones* había indagado, quizás por vez primera, en la biografía de Kipling, y que desarrollaba con premeditación, a través del símbolo de la “torre” de “los parsis” en “El acercamiento a Almotásim” (O. C., I, 415).

Las imágenes de estas tradiciones regresan a “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” introduciendo emblemas que fijan a esta cultura indostánica en un ejercicio metafórico de ironías que no pasa desapercibido, manteniendo viva la alusión y presencia del ritual indoiranio en la trama del cuento. Como puede percibirse cuando se hace mención de “la zoología y la topografía” que “las revistas populares han divulgado, con perdonable exceso”, ironía que alarga al comentar: “yo pienso que sus tigres transparentes y sus torres de sangre no merecen, tal vez, la continua atención de los hombres” (O. C., I, 435). Expresiones en las que es claro que se atiende nuevamente a la imagen de La Torre del Silencio de la cultura parsi, donde son ritualizados los cuerpos de los difuntos. Por otra parte, “la zoología”, que antes había quedado aludida con la imagen de los “caballos salvajes”, ahora se concentra en los “tigres”, animales

⁶¹⁰ Aunque descendientes directos de la cultura persa, se instalaron en el noroeste indio desde la dominación mongola y árabe y allí tomaron numerosos elementos de los ritos védicos y difundieron entre los indios su ritual más famoso, el de dejar a sus muertos en torres y azoteas que consideran divinas, cuyo templo prototípico se encuentra en Bombay y recibe el nombre de “Torre del Silencio de Bombay”. Los espejos de piedra, posibles dada la tersura del tipo de caliza utilizada, así como la construcción de torres o templos para la realización de los actos de culto funerario, parecen concordar con las confusas descripciones de Borges, lo que remitiría indirectamente a la cultura o religión parsi en su referencia a Uqbar (Rustom Masani: *Zoroastrianism. The Religion of the Good Life*, New York, Macmillan Company, 1971, p. 103, J. Wilson: *Parsi Religion*, Gurgaon, Vintage Books, 1989).

típicos de esta cultura en particular y de la zona indostánica en general, y a los que se quiere dar un valor fantástico al aportarles la cualidad de la transparencia.



82. Ilustración de la Tower of Silence— Malabar Hill en Bombay (London News, 1875).

Finalmente, y ya casi al concluir su texto, Borges se detiene en un objeto mágico, “un cono de metal reluciente” que es “imagen de la divinidad en ciertas religiones de Tlön” (O. C., I, 442), un símbolo que incluye la idea de obelisco y al que ahora se le aporta la base de un círculo, “el diámetro de un dado” y un peso “intolerable” que muestra su carácter indeleble en la piel del narrador (O. C., 442). Con estas imágenes parece volver a inspirarse en la referencia indostánica anterior, y concretamente en las cosmogonías indias, donde el universo, imagen del absoluto y la divinidad, a menudo se representa como un cono, que incluye a los mundos visibles y al invisible. Una cosmología que obtiene su dibujo del Monte Meru, descrito en algunos textos, como se ha visto, como una montaña con forma de cono, o, como explicaría Borges en *Qué es el budismo*, “una pirámide trunca de base cuadrangular”⁶¹¹. En cualquier caso, esta insignia, rememora a “la torre” anterior, lo que algunos estudiosos de los

⁶¹¹ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo... op. cit.* p. 53.

símbolos⁶¹² relacionan con el ziggurat mesopotámico y la pirámide egipcia, y ante todo, con la experiencia de acceso a la trascendencia mística de la divinidad.



83. Reproducción del Monte Meru en oro.

No cabe duda, la voluntad detallista del erudito que es Borges, quiere plantear sus alcances en la ficción. La época de los siglos XII y XIII indostánico ha sido investigada, y ha otorgado una especial atención a algunos autores y obras enmarcados en la mística persa y sus derivaciones o correspondencias con la cultura india. Es el caso del poeta sufí del siglo XII Ferid Eddin Attar, Farid al-Din Abu Talib Muhámmad ben Ibrahim Attar, y su obra *El coloquio de los pájaros*, fuente declarada de “El acercamiento a Almotásim”, a través de quien había estudiado las coincidencias del pensamiento persa y sufí con las expresiones más ortodoxas del Islam y de la India. En la misma línea, pero de una manera algo más difuminada, se ha evocado el interés por la obra del panteísta persa del siglo XIII Jalal-Uddin Rumi, a quien relacionaría unos años después, como queda reflejado en *Qué es el budismo*, con la filosofía hindú, y las manifestaciones literarias de sus epopeyas⁶¹³. Esta dinámica de menciones religiosas entrecruzadas ya había sido ensayada en otros textos anteriores a *Ficciones*, concretamente en *Historia de la eternidad*, en la disertación titulada “El tiempo circular” (O. C., I, 394), donde se enumeran caóticamente las distintas percepciones del tiempo para estas tres tradiciones, imponiendo como modelo las

⁶¹² Jean Chevalier: *Diccionario de símbolos...* op. cit. pp. 335 y 1087-88.

⁶¹³ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo...* op. cit. pp. 46, 47 y 48.

concepciones indias. Este recorrido ayuda a afirmar que al tomarse la figura y el carácter metafórico de Esmerdis y sugerir la diáspora hacia las islas del delta de Axa, localizando así en el cuento los avatares del siglo XII y XIII de la tradición persa, se está imponiendo un cruce fantástico entre Uqbar y las culturas del Indostán, preparando un marco afín para los sistemas filosóficos y las manifestaciones literarias que desarrollará plenamente con la explicación de Tlön.

En efecto, estas alusiones geográficas, de autores, de momentos históricos y de obras, en el contexto de la invención de un planeta imaginario induce a utilizar una resolución mediante la paradoja: En “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” todo lo que aparenta realidad se transforma en apócrifo y todo lo que es imaginario sugiere veracidad. Ya que, los personajes y datos reales encierran fantasía e imperfecciones, mientras que las lindes filosóficas y científicas de Tlön parecen devenir de una inspiración aportada por los sistemas culturales asiáticos. En último término, este ejercicio literario borgeano interpreta una fórmula típica de las mitologías y filosofías de la zona indostánica, que el autor venía investigando desde hacía algunos años, y que incluye a la paradoja y la sugerencia como uno de los atributos del universo, en el que los binomios de realidad y ficción aparentan opuestos que se reconcilian mediante el aprendizaje y la experiencia de una realidad sobrenatural, mágica o simbólica, que invierte y relativiza los valores de la percepción y la razón.

En ese marco, en el estilo de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” se aprecia un ritmo atávico y de abarrotamiento, una inspiración desmedida que demuestra que se ensaya un procedimiento literario, un mecanismo que propone un novedoso arte de ocultar y sugerir, típico de los sistemas estéticos indios, una teoría que se había aplicado con soltura en “El cercamiento a Almotásim”, que se retomará desde el pensamiento erudito en *Qué es el budismo*⁶¹⁴, y que aquí se completa con la reducción al absurdo, la desestabilización, técnica sustraída de la filosofía budista de Nāgārjuna.

Podría afirmarse que la habilidad narrativa de este relato descansa en el uso de elementos de insinuación que generan el efecto de un texto oscuro y

⁶¹⁴ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo...* op. cit. pp. 29, 142.

oblicuo, en el que se emplea una doble tendencia a sugerir en simultáneo con el uso de la contundente afirmación, utilizando paradójicamente el primer procedimiento, el de la insinuación, para trazar los supuestos detalles de la realidad, y el segundo, el fehaciente, en el espacio dedicado a la exposición sistemática, aunque supuestamente imaginaria, de la cultura de Tlön. Esto puede observarse a la hora de seguir el hilo argumental de la historia, una trama filosófica y enigmática que avanza al amparo de expresiones que manejan con holgura este propósito: “Conjeturé que ese país indocumentado” (O. C., I, 431), “interpolados en el texto de un modo ambiguo”, “sus nebulosos puntos de referencia” (O. C., I, 432), “algún recuerdo limitado y menguante” (O. C. I, 433), “se conjetura que este *brave new world* ” (O. C. I, 434), “al principio se creyó” (O. C. I, 435), “una hipótesis muy audaz”, “esta conjetura feliz” (O. C. I, 438), “es razonable imaginar” (O. C. I, 442), “si nuestras previsiones no erran” (O. C. I, 443). A lo que seguidamente se impone una destrucción del mecanismo de sugerencia, al incluir afirmaciones terminantes en lo que se refiere a la exposición exhaustiva, abarrotada y minuciosa, de la cultura de Tlön: “Este dictamen es del todo verídico... del todo falso...” (O. C. I, 435), “las naciones de este planeta son” (O. C. I, 435), “los idiomas... poseen”, y el uso de los verbos “abundan”, “concibe”, “invalida”, “explica”, “juzgan” (O. C. I, 436), al amparo de un uso reiterado del “ser” y del “haber”, que subraya la consistencia de las aseveraciones acerca de las ciencias tlönistas (O. C., I, 435-37). Todo, con el empeño de desarticular la sugerencia, un emblema que representa la perfección y el orden de Tlön, mecanismo que acomodaría la oblicuidad india a la paradoja nagarjuniana, aquella que inyecta una visión relativa desde todos los ángulos. O lo que es lo mismo, se induce un cambio de sentido que va de la actitud de sugerir, insinuar, e incluso, confundir, a la de explicar, razonar y afirmar, aplicando en un nivel estilístico lo que se intenta desde el argumento: invertir, sin previo aviso, las ideas de realidad y ficción, dejando finalmente a la especulación, y de alguna manera al mundo, vacíos de sentido.

Este uso indio de la paradoja le permitió al argumento de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” mezclar disciplinas que en occidente se separan y que en las

culturas de la India conviven naturalmente, aunando así las fuentes de la historia, la religión y la filosofía mediante el ejercicio de la contradicción y la negación. Esto es, que la exposición concisa, y a veces dramática, de los sistemas de pensamiento se fusionan con la alegoría y lo mitológico, al considerar que la naturaleza de cada una de estas perspectivas pertenece a un universo inventado, ilusorio. Y hasta presentar un conjunto en el que intervienen valores devengados de “la astronomía, la biología, la ingeniería, la metafísica, la literatura, la poesía, el álgebra, la geometría, la pintura”, etc., ramas que finalmente también enfocan el mundo cultural de Tlön (O. C., I, 434). Porque en definitiva estos campos son parte de un planeta irreal, en el que la única verdad parece dejarse en manos de la experimentación, la vivencia y afirmación de su misterioso enigma.

III. 2. La imagen especular de las filosofías de la India en el planeta Tlön

“Una memorable sentencia”, “una frase”, “una doctrina”, desencadena la historia de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”:

Los espejos y la cópula son abominables, porque multiplican el número de los hombres [...]

Copulation and mirrors are abominable [...] Para uno de esos gnósticos el visible universo era una ilusión o (más precisamente) un sofisma. Los espejos y la paternidad son abominables (mirrors and fatherhood are hateful) porque lo multiplican y lo divulgan (O. C., I, 431, 432).

Con esta cita filosófica, Borges presenta una teoría de las cosmologías indias y la interpretación de éstas bajo la óptica de Arthur Schopenhauer. Pues el uso del término filosófico *maya*, para referirse al universo como una ilusión y a la procreación como parte de la constatación de la multiplicación de lo ilusorio, es atravesado por la metáfora de un espejo. Ya desde los años veinte el autor había penetrado en la filosofía schopenhauereana que interpretaba “el mito de los días y las noches de Brahma” (O. C., I, 394), que, como se ha dicho, considera el

mundo bajo la metáfora de la expansión del gran juego de la divinidad, que en un intento desinteresado de lograr una visión de sí mismo reproduce el universo ilusorio. A través de estas sentencias, el audaz escritor argentino habría imaginado los detalles de un mundo irreal que el juego de una despistada divinidad refleja a través de un insondable espejo, incluyendo así no sólo la interpretación orientalista del mito hindú bajo la argumentación algo nihilista de Arthur Schopenhauer, sino recapitulando también la idea de travesura cósmica que había sido ensayada por Xul Solar y que efectivamente presentaba una sintonía con la cosmología hindú.

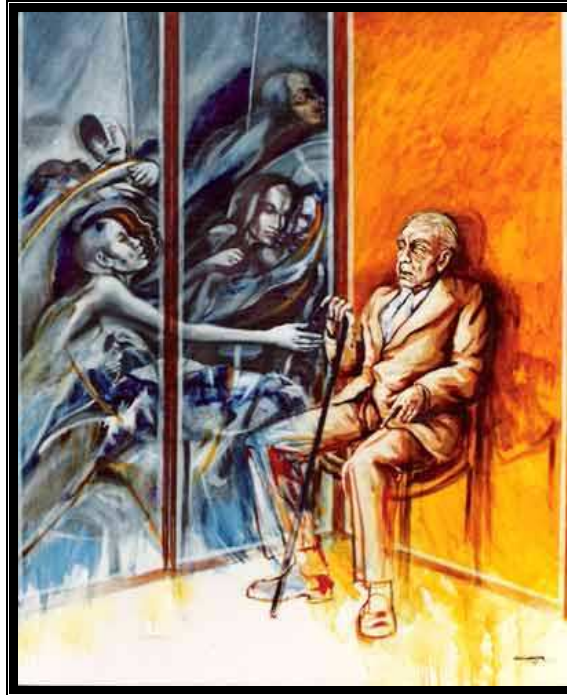
Este recurso se utilizó con fuerza en “El acercamiento a Almotásim” con la intención de explicar un “juego de espejos que se desplazan” (O. C., I, 414), mención que reivindicaba la idea ilusoria del mundo temporal y el concepto del Eterno Retorno que venía afianzando en sus obras de la época, y la que aportaba finalmente un carácter lúdico, deslizándose de la interpretación de Schopenhauer para arrimarse a la creatividad artística del “Panjuego” de Xul Solar. Una inspiración que parece recorrer las intenciones de otros cuentos de *Ficciones*, como es el caso de “La lotería de Babilonia” de 1941, en el que “el juego” es “parte principal de la realidad” (O. C., I, 456) y complace “la periódica infusión del caos en el cosmos” (O. C., I, 458) a través de un infinito número de sorteos (O. C., I, 459), o “Examen de la obra de Herbert Quain”, donde la literatura analizada se describe como un juego “regresivo” de “infinitas historias, infinitamente ramificadas” (O. C., I, 462-463). Ahora, con la oportunidad de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, parece elegir la interpretación nihilista y convocar la idea del “visible universo” como una “ilusión” aportando a la sentencia un carácter “abominable”, que se consigue con la multiplicación de la irrealidad a través de “los espejos y la paternidad” (O. C., I, 431-32). Es decir, efectivamente, en ese “multiplican el número de los hombres” (O. C., I, 432), el reflejo y la procreación de la irrealidad adquieren la cualidad de un acontecimiento que se padece. Y la teoría parece regresar tímidamente a su mentada nota apócrifa “Examen de la obra de Herbert Quain”, en la que la duplicación afectará ante todo, una vez más, a la literatura, mediante una “comedia heroica”, *The Secret Mirror*, en la que los personajes y la

trama son paralelos, y en la que “todo es ligeramente horrible, se posterga y se frustra” (O. C., I, 464).

Esta idea especular, derivada de las filosofías indias y de Schopenhauer, se reparte mediante insinuaciones y símbolos a lo largo de toda la historia de Tlön, demostrando una gran coherencia interna y un seguimiento consciente de la conclusión que intenta determinar el mito indio, para el que el concepto de *maya* sostiene la complejidad de toda totalidad y la imposibilidad humana de reducirla al razonamiento lógico. Con gran originalidad, ese destino reflectante también reposa en otro cuento de la colección, “La biblioteca de Babel” de 1941, donde el universo, “que otros llaman biblioteca”, incorpora un espejo “que fielmente duplica las apariencias”, hasta convertirla en una ilusión “indefinida”, tal vez “infinita” (O. C. I, 645), “ilimitada y periódica”, en la que hablar es “incurrir en tautologías” (O. C, I, 470).

Como una génesis de estas imágenes, desde el inicio de la historia del universo tlöniano, y no sin ironía, el autor se detendrá en el espejo como “algo monstruoso” (O. C., I, 431), connotación que deriva en la sentencia del heresiarca de Uqbar presentada mediante Bioy Casares, hasta que después, la misma metáfora sirve para afinar una descripción de la cultura ancestral del país imaginario, pues allí los espejos “monstruosos” son “exhumados” y “de piedra”, generando una fuerte connotación de ancestral culto y atávico ritual reflectante. El carácter de irrealidad y correspondencia vuelve a su deformación morbosa al aparecer en la acción el personaje de Robert Ashe, esta vez la figura fantasmal del ser humano se vislumbra en el “fondo ilusorio de los espejos” (O. C, I, 433), provocando una sensación de desdoble que pretende difuminar la frontera entre la muerte, el sueño y la vida. Con esta misma idea de fondo, la exposición acerca de Tlön aporta una metafísica nuevamente especular, donde la vida se proclama como “un reflejo crepuscular” (O. C., I, 437) que valida la idea anterior de recreación y ritualidad, “sólo es verdad lo que sucede cada trescientas noches” (O. C., I, 437), balanceada ahora por la insinuación negativa de su propio crepúsculo, esto es, que vivir es un acontecimiento “irrecuperable” y “mutilado”

(O. C., I, 437) que, con el instrumento del espejo, se recuerda y se refleja inconsistentemente.



82. “Los fantasmas de mi espejo”, Luis de Bairos Moura, Buenos Aires, 2000.

Después estas metáforas de inspiración india derivan en el típico sentido borgeano de la noción de identidad, al afirmarse que “cuando dormimos estamos despiertos en otro lado y así cada hombre es dos hombres” (O. C., I, 437), lo que provee de un nuevo grado de correspondencia con el que parece avanzarse de la idea del mito de la Trimurti hindú hacia la mitología del budismo. En efecto, “todos los hombres, en el vertiginoso instante del coito, son el mismo hombre” (O. C., I, 438), proposición que no parece explicarse, irónicamente, sólo a través del panteísmo de algunos textos hindúes, sino que quiere demandar una asignación que complete su alcance. Dicho de otro modo, se impone el pensamiento budista al interpretarse que “hay un solo sujeto, que ese sujeto indivisible es cada uno de los seres del universo y que éstos son los órganos y

máscaras de la divinidad” (O. C., I, 438), elucidación en la que claramente se ha dado un paso más en las filosofías indias, del disfraz de *maya*, esta vez, hacia las deducciones del budismo: “Para la filosofía tántrica el mundo constituye seis elementos [...] La suma de estos elementos constituye el cuerpo cósmico del Buddha, del cual el universo, incluso, cada uno de nosotros, no es otra cosa que un reflejo”⁶¹⁵, tal como expresaría en 1976 en *Qué es el budismo*. Ya que, para esta ontología, el Buda cósmico se refleja en el mundo convencional, como se ha visto, a través de una proyección de su “cuerpo”⁶¹⁶, mitología que explicaría que la idea del espejo ha sido trasladada hacia el desmembramiento enmascarado, un lúcido emparejamiento que será desgajado con profundidad, por ejemplo, en el cuento “El espejo y la máscara” de 1975.

Pero parece que a la sentencia filosófica de lo ilusorio se le intenta sustraer la solemnidad de su urdimbre puramente metafísica para proponer un valiente ejercicio literario, ya que la teoría oriental se está aplicando irónicamente como un juego recreativo, acción que repiten las literaturas indostánicas, y de las que el *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa* podrían constituir sendos ejemplos. Obras que incluyen la cita filosófica, el relato del mito, como expansión del juego mágico de la creación, por lo que su tono es cambiante, fantástico e irreal, como el universo que representan, aunque señalan un mensaje más profundo, el mito que desvelan, el conocimiento que sustentan, indecible y verdadero. En estos argumentos se inspiró Borges para dos niveles de su cuento: a la hora de definir las literaturas de Tlön, de las que revelará “su carácter fantástico y que sus epopeyas y sus leyendas no se referirían jamás a la realidad” (O. C., I, 432), entendida ésta como la realidad no convencional, y en la connotación que aporta a su propio texto. Aunque la sentencia aparenta una contradicción, lo que revela es que se es consciente de la especulación india, elaborando un relato saturado de alusiones que confunden la realidad hasta presentarla como un todo ficticio, en el que lo único que parece tener peso es la experiencia contada, un aprendizaje del que el narrador va sacando sus propias conclusiones y que de

⁶¹⁵ Jorge Luis Borges: *Qué es...* op. cit. p. 129

⁶¹⁶ Para una explicación de los “Tres Cuerpos” del budismo ver Peter Harvey: *El budismo...* op. cit. pp. 152-56.

alguna manera justifica el viaje de irrealidad emprendido. Finalmente, esta experiencia parece constatar que su texto no deja de ser también un artificio alusivo, una ficción incapaz de manifestar la auténtica realidad, la trascendente, “la realidad última”: “inútil responder que la realidad está también ordenada. Quizás lo esté, pero de acuerdo a leyes divinas –traduzco, a leyes inhumanas— que no acabamos nunca de percibir” (O. C., I, 442). O lo que es lo mismo, como señalará *Qué es el budismo*, en las epopeyas indias, en este caso, las de Tlön, “los hechos históricos están ocultos en la leyenda” que no es “una invención arbitraria” sino una “deformación o magnificación de la realidad”, buscan así “hipérboles y esplendores”, no “rasgos circunstanciales”; por consiguiente, cuando los detalles aparecen en la leyenda, cabe conjeturar, que éstos “son verdaderos”⁶¹⁷.

Este empeño en localizar el peso de la narración sobre la adquisición de la experiencia del conocimiento verdadero, es tan importante que incluso llega a definir el mecanismo propuesto en la estructura del cuento, ya que, el texto aparenta una perfecta delimitación en tres partes que se verá desarticulada por cierta técnica de desconcierto con la que se evoca una interconexión constante de todos los fragmentos, dibujando un movimiento de avance y recurrencia, que conecta todo detalle en un nivel más profundo, generando a pequeña escala cierta reproducción de una espiral intercomunicada como una gran telaraña. Así en la primera parte, rotulada con el número romano “I”, se propone la existencia de Uqbar a través de un hecho azaroso y por medio de un aforismo filosófico. En la segunda, “II”, se exponen los pormenores de la cultura de Tlön, y en la “Posdata de 1947” se intenta una resolución de los encuentros anteriores, que paradójicamente, afirma lo irresoluble de la historia, primero, negando el carácter mágico de los hechos, y luego, proponiendo una comprensión indescifrable para la totalidad del universo.

En efecto, esta estructura general se completa y, de alguna manera se desorganiza, en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, acoplando todas las afirmaciones cada vez que acontece un momento de adquisición de un nuevo conocimiento,

⁶¹⁷ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo... op. cit.* p. 29.

estallidos metafóricos sostenidos por la vislumbre de cierto descubrimiento que tiende a generar el alargamiento de la historia, dejando en un segundo plano el pretexto de la veracidad de Tlön, hasta que éste logra desestabilizar cada hallazgo. Esto es, que se antepone el valor del relato, el mensaje de la perfección que se va adquiriendo en la exposición de los sistemas de Tlön, sobre el texto inventado, y se llama la atención del lector para que se sitúe en los detalles que circundan la obtención de ese aprendizaje, hasta que se inicia un juego de reacción que intenta enfrentar la adquisición de una experiencia de cierto talante místico con una explicación racional y lógica.

Una primera experiencia tendría lugar al comienzo del relato, donde el narrador descubre el aforismo de los espejos y la existencia de Uqbar. En este primer caso, la adquisición del descubrimiento aparece envuelta con una leve sensación de aturdimiento e “incomodidad” (O. C., I, 431), no sin reconocer que se está ante la manifestación de una “memorable sentencia” (O. C., I, 431). En el segundo de los hallazgos, se vuelve al marco metafórico que aportan los espejos y la cita acerca de lo ilusorio (“el fondo ilusorio de los espejos”, “En vida padeció de irrealidad”), sugiriendo que el nuevo encuentro se asienta metafóricamente sobre el anterior y que no está desprovisto de cierta fantasía. A la hora de aportar datos sobre la experiencia de este nuevo acierto, el autor describe una revelación más explícita: “sentí un vértigo asombrado y ligero que no describiré, porque ésta no es la historia de mis emociones, sino la de Uqbar, Tlön y Orbis Tertius” (O. C., I, 434), lo que en este caso busca relacionar directamente con el libro *Las mil y una noches* y la mística sufí que envuelve, junto a la hindú, la atmósfera de dicha obra [“si esas puertas se abrieran no sentiría lo que esa tarde sentí. El libro estaba redactado en inglés y lo integraban 1001 páginas” (O. C., I, 434)]. No cabe duda, se está aplicando la fórmula indostánica al pretender recrear un relato enigmático aportando centralidad a la experiencia del conocimiento sobre la elaboración del texto escrito, motivo por el cual, se expone que se ha experimentado un “vértigo asombrado” que no se describe, pues toda adquisición de cierto perfeccionamiento implica un acontecimiento intransferible, idea que retoza ágilmente en otros textos, desde “Sentirse en muerte” de 1928, al

protagonista “percibidor abstracto del mundo” (O. C., I, 475) de “El jardín de los senderos que se bifurcan” de 1941 o al experimentador del “El Aleph” de 1949. De esta manera, “las puertas” de la sabiduría oriental quedan abiertas a la curiosidad del narrador occidental que aborda los entresijos filosóficos de un mundo cultural existente, asumido de manera lateral mediante el carácter ficticio de Tlön.

Por último, el descubrimiento llega a su representación más provocativa al proponerse la inmersión de los objetos mágicos de Tlön en la aventura del narrador. Ya no se está ante una conjetura bibliográfica, sino frente a una reciprocidad directa con lo ficticio, de la que se proclama que “tal fue la primera intrusión del mundo fantástico en el mundo real” (O. C, I, 44), anunciando con naturalidad el ensamble de la realidad y la fantasía que se habían escindido anteriormente, para sugerir ahora el sincretismo del mundo de Tlön y el “mundo real”. Esta vez, el hallazgo viene acompañado de la sensación de un “carácter premonitorio”, su cualidad de “azar que me inquieta”, su “impresión desagradable de asco y miedo” (O. C., I, 441-42), desencadenantes de la conclusión de la experiencia: el “laberinto” intelectual creado por los seres humanos para su propio descifrado, y un orden sobrenatural indescifrable para la humanidad, matices que recuerdan, no hay duda, a la experiencia promovida en “El Aleph”.

Por otra parte, como se observa, Borges pretende abarcar una doble travesura de referencias orientales y occidentales, pues por una parte, ejerce la localización de la importancia de la experiencia sobre los escritos, aplicando la moción oriental, y por otra, la desajusta con el afán de ocultar la mística que envuelve su texto, yéndose hacia explicaciones concretas. La discordancia se aclara a través de la recreación de las pautas de los relatos policiales, describiendo una hibridación entre los sistemas indios y la literatura de Chesterton, mecanismo ya elaborado en “El acercamiento a Almotásim”, donde se sugería con claridad el modo en que la literatura del genio de la intriga había inquirido en su propio cuento, o en menor medida, como se confiesa indirectamente en *Ficciones* al referir una de las supuestos libros de “Examen de la obra de Herbert Quain”, “la novela policial” de la que se explica su

“indescifrable” enigma (O. C., I, 462). Como en estos ejemplos, la narración acerca del planeta ficticio despliega una fórmula de inspiración policíaca, la cual pretende localizar en la narración un esclarecimiento mágico o sobrenatural que mantiene en vilo al lector, hasta que finalmente éste se termina por ceñir a argumentos racionales⁶¹⁸. Este dispositivo literario aparece desplegado en la *Posdata de 1947*, donde los objetos mágicos de Tlön descubren haber sido creados e impuestos a la realidad por la misma sociedad secreta que habría inventado el planeta ilusorio, “el laberinto” descifrable; sin embargo, se retira tímidamente de su afinidad con Chesterton, bajo el ambicioso objetivo de mostrar una irresolución, la constitución de un universo final cuyas leyes no “pueden percibirse”, premisa inspirada en las mitologías indostánicas. Estas fórmulas, en efecto, vuelven a recordar a las epopeyas indias, caracterizadas por la intercomunicación de personajes, momentos históricos y sistemas metafísicos que procrean un relato abierto, que ofrece nuevas posibilidades narrativas avivadoras del mito de las epopeyas⁶¹⁹, dejando recaer su importancia, como se ha visto, en el itinerario que lleva hasta el conocimiento.

Con la base de este juego de contraposiciones y alusiones no cabe duda de que “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” contiene el empeño literario de proponer una idea de conocimiento y recrearla en un contexto confuso que reafirma la

⁶¹⁸ Conviene recordar que Borges había elaborado algunos comentarios acerca de la obra de este autor, tal es el caso de su artículo “Los laberintos policiales y Chesterton” (*Borges en Sur... op. cit.* pp. 126-129) de 1935, en el que se aborda un jugoso comentario acerca del uso de la intriga, manejada por medio de una serie de elementos que reconstruyen la forma de un laberinto literario, en el cual la resolución del enigma siempre maravilla y sorprende al lector al emplearse una aclaración sobrenatural, que se reemplaza después “con otra de este mundo”. Idea que sostendrá y depurará pasadas varias décadas: “lo importante es el enigma; la solución ingeniosa de ese enigma. Y además en cada cuento policial de Chesterton se sugiere una explicación mágica” (Borges y Ferrari *En diálogo. Tomo II... op. cit.* p. 226), lo que ayudaba a presentir que la importancia del relato de “El acercamiento a Almotásim” descansaba en su interpretación sobrenatural, y no tanto en sus pormenores concretos. Ahora la fórmula se alarga al manifestarse una suerte de hibridación del género policial con la mística oriental, en la que una serie de hechos sobrenaturales se reemplazan por una explicación lógica.

⁶¹⁹ Los textos pueden presentar cambios en un contexto religioso u otro, e incluso, en regiones geográficas distintas (Wendy Doniger O’flaherty: *Mitos de otros... op. cit.* pp. 108-110). En el caso de la epopeya del *Mahābhārata*, esto es muy claro, se trata de un relato, no un texto, ilimitado e infinito, al servicio de quienes quieran contarlos una y otra vez. El *Mahābhārata* es en sí mismo la propia realidad paradójicamente ilusoria. Ver a este respecto Wendy Doniger O’flaherty: “Crítica a la traducción y crítica del Mahābhārata B. van Buitenen” en *Religious Studies Review* (enero de 1978) 4, 1, pp. 19-28.

inutilidad de cualquier argumento como método para especular acerca de la totalidad. Pero en último término, esta imposibilidad humana de definir la realidad trascendente, no hace más que resaltar la existencia de la misma, y abre el camino a nuevas formas de percepción que se corresponden con una experiencia totalizadora que escapa al poder especulativo de los estados de conciencia habituales. Esta teoría se hace aún más evidente al escudriñarse el universo cultural de Tlön, donde el sofisma de la irrealidad ordena un conjunto de sistemas e ideas que aparentan abarcar las disciplinas más sobresalientes de la tradición indostánica.

Para sugerir esa inspiración en sistemas de corte oriental, las manifestaciones del planeta imaginario se definen como “congénitamente idealistas” (O. C., I, 435), un argumento que ayudaría a la explicación de las tradiciones indias en “Nueva refutación del tiempo” de 1944-1946, donde el marco de la filosofía de Berkeley y Hume asisten la presentación de la filosofía hinduista y budista, remarcando el carácter de irrealidad que las culturas indias promueven en su concepto de ser humano, de tiempo y de universo. Todavía con algo de confusión, se presiente que el autor navega por las conjeturas metafísicas de esas culturas imponiendo una presunción del idealismo en las filosofías del Indostán: “Su lenguaje y las derivaciones de su lenguaje —la religión, las letras, la metafísica— presuponen el idealismo” (O. C., I, 435). Con esta iniciativa se recrea una perspectiva acerca de la literatura, la religión y la filosofía como expresiones cercanas a la belleza alegórica, algo que propone la cultura india ofreciendo una mirada totalizadora de la cultura y del ser humano mediante un testimonio aparentemente irreal para los occidentales: el mito. Por este motivo, en Tlön “la metafísica es una rama de la literatura fantástica” (O. C., I, 435), ironía de la que se deduce una des-polarización de las distintas ramas del saber, introduciendo lo mitológico en el seno de la religión, la ciencia, o la filosofía, tal como proponen los sistemas indios. Así el cuento borgeano mezcla estos conceptos rebasándolos en su calidad sistemática y hasta sublimar su carácter estético, de manera que todos los campos llegan a constituir recreaciones de la imaginación, y en esencia, representan imágenes fehacientes del mundo de Tlön,

de su naturaleza y de su cultura. Bajo esta perspectiva, varios son los aspectos que se tomarán para la exposición de la tradición tlönista: el lenguaje y la gramática, la concepción metafísica del tiempo y el espacio, la idea de sujeto, la literatura y los libros, la geometría y las matemáticas, y una teoría del conocimiento, temas habituales de la literatura borgeana posterior.

Desde un primer momento de la descripción del planeta inventado, se observa que Borges ha querido aportar una fuerte centralidad al lenguaje como arquetipo de la religión y de la metafísica, áreas que denomina “derivaciones del lenguaje” (O. C., I, 435). Esta concepción, enlaza, indirectamente, con el orientalismo, pues fueron los siglos XVIII y XIX de la erudición europea, los que descubrieron el parentesco entre las lenguas orientales, principalmente las familias del sánscrito y las lenguas iránicas, y las occidentales, dando lugar a una nueva visión de los estudios filológicos y de los textos lingüísticos como objetos observables capaces de definir la cultura⁶²⁰. En el caso de las lenguas indostánicas, con una importancia sobresaliente, las lingüísticas han aunado sus sistemas a los de la metafísica, la mitología y la religión. En ese marco, numerosos estudiosos han determinado que el uso del verbo y del sustantivo, principalmente en el sánscrito, conlleva una visión filosófica muy particular⁶²¹. Pues aunque, desde una visión general, la lengua posee una riqueza verbal contundente, que acumula una gran cantidad de variantes y formas, lo cierto es que paradójicamente, sobre todo en sus raíces védicas, se tiende a una expresión sin verbos o con verbos en participio, esto es, a modo de adjetivo, otorgando al sujeto un simple atributo que no oficia como predicado, sino como

⁶²⁰ Destaca la teoría de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) presente en obras como *Sobre el origen de las formas gramaticales y su influencia sobre el desarrollo de las ideas* de 1822, *Sobre las diferencias de la estructura del lenguaje humano y su influencia en el desarrollo intelectual de la humanidad* de 1836, y en el tema del orientalismo su *Bhagavad Gita* de 1826.

⁶²¹ Conviene considerar en este marco explicativo, la labor de concentración, recuperación y compilación llevada a cabo por uno de los más grandes gramáticos de la India, Pâṇini (s. IV a. C.), cuyo texto se consulta hoy como una gramática aceptada, aunque el tiempo haya procurado cambios notables en sus leyes establecidas. Junto a este lingüista, e incluso antes de ella, la India se llenó rápidamente de gramáticos que dieron a la estructura de las lenguas un poder especial sobre sus filosofías. Con una clara diferencia de la concepción occidental, las gramáticas indias procuraron establecer un paralelismo entre el uso, disposición y naturaleza o raíz de las palabras, y la adquisición del conocimiento y la iluminación, de ahí que la sugerencia, por ejemplo, sea un mecanismo indispensable a la hora de acercar al neófito a una realidad trascendente (Véase Louis Renou: *La grammaire de Pâṇini*, Paris, C. Klincksieck, 1947).

parte inherente al sustantivo mismo. Sin duda, este rasgo no se da en otras lenguas afines, y fue traspasando su presencia a lenguas posteriores de la familia, como las budistas, el pāli o el bengalí.

En efecto, y como método de concisión, puesto que esta lengua, al igual que el zend, persa antiguo, intentaba facilitar la memoria humana, este procedimiento llegó a constituir un modo denominado “estilo nominal” o “estilo sūtra”, que promovía una reducción al sistema nominal, esto es, un nombre compuesto junto a un participio que sirve de adjetivo al sujeto sugiriendo una ecuación intemporal entre muchos elementos de naturaleza abstracta, fórmula en la que la mayoría de las veces se terminan eliminando esos participios esperándose un entendimiento por alusión⁶²². Este mecanismo parece sugerirse en las palabras de Borges al expresar de las gramáticas de Tlön que “la célula primordial no es el verbo, sino el adjetivo monosilábico” o que “hay verbos impersonales, calificados por sufijos (o prefijos) monosilábicos de valor adverbial” (O. C., I, 435), caracteres que aporta a las lenguas del supuesto hemisferio austral del planeta inventado, con el propósito de inducir, puesto que habrá otro hemisferio de sistemas lingüísticos disímiles a éste, una diversidad de la que han sido protagonistas las lenguas indostánicas.

Ya que, es aceptado por la indología moderna que el sánscrito, en aras de constituir una lengua literaria, sobre todo en la expansión de sus epopeyas, y buscando expresar el relato del mito por escrito, recreó, después, una gran cantidad de obras en las que se alcanzaron derivaciones y cambios que vienen a presentar un movimiento casi contrariado a la explicación anterior. O lo que es lo mismo, no pocas manifestaciones literarias devengaron en una recuperación de

⁶²² En el estudio general de las lenguas indo-iránicas se aprecian estos datos en George Grierson: *Linguistic Survey of India*, Nueva Delhi, Low Price Publications, 1990, y C. P. Masica: *The Indo-Aryan Languages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. Para una incursión en el avéstico ver J. Kellens: “Considerations sur la transmission de l’Avesta” en *Journal Asiatique* (1998), 286, pp. 451-519, Alberto Cantera: “Revisión crítica de las noticias palhaviés acerca de la transmisión prealejandrina del Avesta” en *De la Estepa al Mediterráneo*, Actas del I Congreso de Historia Antigua del Oriente Próximo, Barcelona, 2001, pp. 351-62, y William Jackson: *An Avesta Grammar in comparison with Sanskrit*, Boston, Ginn and Co., 1892. Para un análisis de la gramática sánscrita ver Madhav D. Deshpande: *A Sanskrit Primer*, The University of Michigan, 1992, W. D. Whitney: *Sanskrit Grammar*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 2004 y A. A. Macdonell: *Vedic Grammar*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 2000.

los verbos, en un uso excesivo de sufijos y prefijos, y en una acumulación de adjetivos y de toda clase de metáforas. Proceso que busca la tradicional simpleza de la estructura gramatical, junto a un nuevo y sorprendente uso de los contrastes y la paradoja, un estilo articulado por el fuerte impulso de doble interpretación y sentido de todo texto.

Una desestabilización similar, aparentan las otras características asignadas a las lenguas de Tlön: “nos hay sustantivos en la *Ursprache* de Tlön, de la que proceden los idiomas “actuales” y los dialectos”, “el sustantivo se forma por acumulación de adjetivos”(O. C., I, 435), lo que resuelve mediante la paradoja, pues “el hecho de que nadie crea en la realidad de los sustantivos, hace, paradójicamente, que sea interminable su número” (O. C., I, 435). No cabe duda de que estos valores parecen reflejar la variabilidad de las lenguas del Valle del Indo, principalmente del sánscrito y del avéstico, y de sus incontables derivaciones en los múltiples dialectos de la zona, pues como Tlön poseen “todos los nombres de las indoeuropeas y otros muchos más” (O. C., I, 436).

Por otra parte, al decirse que se descrea de la realidad de los sustantivos, parece recordar también algunas teorías filosóficas que emanan de la concepción india acerca de los sujetos. Una fórmula bastante clara para algunos textos del budismo, en los que efectivamente, los verbos son impersonales debido a que se han anulado los sujetos, y a que las acciones humanas poseen un carácter ilusorio que aspira a promover el alejamiento del mundo convencional en pos de una naturaleza vacía y trascendente. Esta percepción será fuertemente tratada por Borges al referirse al budismo en su libro de 1976, donde relacionará estas sentencias, tal como de alguna manera propone en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, con la filosofía de Hume y de Russell, al comentar:

Para el budismo, cada hombre es una ilusión, vertiginosamente producida por una serie de hombres momentáneos y solos [...] En la filosofía moderna, tenemos el caso de Hume, para quien el individuo es un haz de percepciones que se suceden con increíble rapidez, y el de Bertrand Rusell, para quien sólo hay actos impersonales, sin sujeto ni objeto.
[...]

El budismo niega adelantándose a Hume, la conciencia y la materia, el objeto y el sujeto, el alma y la divinidad [...] para el budismo hay un sueño sin soñador. Detrás del sueño y bajo el sueño no hay nada⁶²³.

Basta indagar esta suposición de las especulaciones de “Nueva refutación del tiempo”, en el que la obra de estos filósofos occidentales servía a la presentación del axioma oriental (O. C., II, 145), para llegar a las frases conjeturadas por Borges en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, lo que denota una relación con la percepción aplicada por el budismo en sus construcciones gramaticales: “*Surgió la luna sobre el río se dice [...] hacia arriba (upward) detrás durarero-fluir luneció*” (O. C., I, 435), donde efectivamente el verbo, aún sin desaparecer como en las literaturas sánscritas más primitivas, decrece hacia una fórmula nítidamente impersonal, que elabora una noción de sujeto lejana a los supuestos occidentales. Esta es una fórmula que a Borges siempre llamó la atención y que escudriñó en sus ensayos acerca budismo⁶²⁴ y en otros cuentos, como por ejemplo, en “El inmortal” de 1947, donde, como se verá, también se explican los avatares de una lengua de rasgos similares.

Además la reflexión lingüística parece desenvolverse en un medio cada vez más filosófico y metapoético, al afirmarse con las conjeturas de Tlön que “hay poemas famosos compuestos de una sola enorme palabra. Esta palabra integra un objeto poético creado por el autor” (O. C., I, 435), sentencia con la que se pretenden insinuar varias concepciones indias. Por una parte, la simbología que se detalla en la mística hindú en torno a la sílaba *Om*⁶²⁵ que, como se ha dicho, aúna la totalidad del lenguaje, y a su vez, es una especie de puente hacia el

⁶²³ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo...* op. cit. pp. 72-73 y 85.

⁶²⁴ Se puede ver una explicación de la impersonalidad de los verbos en el budismo en su ensayo acerca de la materia en *Siete Noches* (O. C., III, 251) de 1980.

⁶²⁵ Cabe destacar ahora una explicación más desarrollada del término. Se trata de la vocal que media entre la más abierta y la más cerrada del abecedario sánscrito. Sus componentes son la *a*, la *u*, y una *m* y un punto que se sitúa sobre el signo silábico *u* que es metáfora del punto de unión entre lo más grande y lo más pequeño. La pronunciación de la sílaba sagrada es lo que da carácter de meditación sobre la totalidad y “comprende la totalidad de las manifestaciones de Atman –Brahman como sílaba” (Heinrich Zimmer: *Filosofías de la India...* op. cit. p. 291), pues signo y significado están coincidiendo. Pero de ella también deriva la imposibilidad del lenguaje para decir lo imperecedero, ya que la sílaba divina comunica con la totalidad pero desde un nivel de conciencia que no se puede razonar. *Om* es capaz de simbolizar las dos esferas del mundo: la de lo invisible y la de lo visible, la de lo temporal y la de lo intemporal, haciendo que la primera se identifique con la segunda. De manera que es un poema en sí mismo y un objeto de meditación, un instrumento de sugerencia y de plena realidad.

silencio y la meditación, lo que parece recordar el “aleph” de la cábala judía o “el alfa y omega” de la expresión cristiana, en tanto que posee un valor de recreación de lo originario a través de la totalidad del sonido. Este concepto quedaría contenido en esa idea borgeana de un poema conformado por un único vocablo que el poeta invoca y crea, idea que desarrollaría en 1976 al hablar acerca del hinduismo: “la palabra piedra es necesaria para que haya piedras en cada ciclo cósmico”⁶²⁶.

También un precepto similar se sobreentiende en la teoría de los *mantras*, que Borges trabajaría con insistencia en *Qué es el budismo*, donde se definirán, como se ha señalado, por “un conjunto de sílabas” en las que “el sonido de cada sílaba puede ser evocada por su repetida pronunciación”⁶²⁷ indicándose así que determinadas palabras de carácter mágico pueden abarcar la honda reflexión poética de la creación a través de un invocador, liberándolo y trascendiendo su sujeto⁶²⁸. En estos casos, y siempre que la palabra se utiliza como instrumento meditativo⁶²⁹, el vocablo elegido posee una totalidad que parece sugerirse con estas formas de los poemas de Tlön, que Borges induce a la invocación de una única palabra, una imagen alegórica que incluye un arte combinatoria, y que de algún modo recorre también otros cuentos de *Ficciones*, por ejemplo, “La biblioteca de Babel” de 1941, en el que se sucede un indescifrable juego de “estructuras verbales, todas las variaciones que permiten los veinticinco signos ortográficos”, un laberinto que sugiere, en fin, la totalidad (O. C., I, 470), así como se trasluce en la intrigante suposición de “La muerte y la brújula” de 1942, donde se combinan estas concepciones con las de la Cábala y

⁶²⁶ Jorge Luis Borges: *Qué es el Budismo...* op. cit. p. 43.

⁶²⁷ *Ibíd.* p. 128.

⁶²⁸ Peter Harvey: *El budismo...* op. cit. pp. 281-317. Véase también Vajirñaña Mahathera: *Buddhist Meditation in Theory and Practice: a General Exposition According to the Pali Canon of The Theravada School*, Motilal Barnasidas, 1998 y J. Blofeld: *Mantras: Sacred Words of Power*, Londres, Unwin, 1978.

⁶²⁹ De esta manera, se pueden comprender con totalidad las derivaciones de la concepción india acerca de la meditación por el objeto, la palabra y el sonido, un ejercicio de concentración y práctica visual en el que se establece un contacto fijo con un objeto elegido que sirve de puente para trascender la realidad convencional y desarrollar otros niveles de conciencia que aniquilan el “yo” y producen la liberación (Gavin Flood: *El hinduismo...* op. cit. 112-121. Ver también H. Alper (Ed.): *Understanding Mantras*, Albany, SUNY Press, 1989 y J. Bronkhorst: *the Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Delhi, Motilal Barnasidas, 1993).

el uso simbólico del “Nombre Absoluto” (O. C., I, 501), y en esa búsqueda divinidad que está “en uno de los cuatrocientos mil tomos del Clementinum” (O. C., I, 511) en “El milagro secreto” de 1943.

Por otra parte, en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” esta metalingüística, con su visión metafísica de la cultura, abre paso a otras reflexiones de las ciencias humanas. Tanto en su obra acerca de budismo como en “Nueva refutación del tiempo”, el autor suspende la visión occidental de la personalidad hasta reconciliarla idealmente con los dictámenes del distintivo budista: el ser humano no es “la materia, la forma, las impresiones, las ideas, los instintos o la conciencia. No es la combinación de estas partes ni existe fuera de ellas”, metáfora que definía como “la noción común de la psicología hindú”⁶³⁰. Un intento similar de recuperación del valor de estos elementos acumulados en el ser humano aparece de manera creativa en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” bajo la conveniencia de que “la cultura clásica de Tlön comprende una sola disciplina: la psicología” (O. C., I, 436). Siguiendo los componentes enumerados por “la psicología hindú”, la reflexión borgeana comienza su meditación en la materia y el tiempo, sosteniendo consistentemente cierta noción de sujeto inspirada por las culturas indostánicas: “el mundo no es un concurso de objetos en el espacio, es una serie heterogénea de actos independientes. Es sucesivo, temporal, no espacial” (O. C., I, 435), “los objetos son ideales”, “convocados o disueltos según las necesidades poéticas. Los determina, a veces, la mera simultaneidad” (O. C., I, 435). Difíciles designaciones en las que parecen mezclarse nuevamente varias concepciones de raíz indostánica junto a una lectura de los idealistas europeos. Para comprender la mixtura propuesta nada más esclarecedor que estudiar, una vez más, el paralelismo de este texto y “Nueva refutación del tiempo” de 1944-1946:

Berkeley negó que hubiera un objeto detrás de las impresiones de los sentidos; David Hume que hubiera un sujeto detrás de la percepción de los cambios. Aquél había negado la materia, éste negó el espíritu; aquél no había querido que agregáramos a la sucesión de impresiones la noción metafísica de materia, éste no quiso que agregáramos a la

⁶³⁰ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo... op. cit.* p. 74.

sucesión de los estados mentales la noción metafísica de un yo (O. C., II, 145).

[...]

Admitido el argumento idealista, entiendo que es posible -tal vez, inevitable- ir más lejos (O. C. II, 146).

Y no cabe duda, fue más lejos, en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, al decirse que lo que existe son los “actos independientes” se está afirmando la naturaleza anterior de acciones impersonales, esto es, que existe la acción en sí misma, pero no un sujeto que le aporte continuidad. El axioma desemboca, lógicamente, en la constante de la tradición occidental idealista que acarrea una percepción de lo temporal sobre lo espacial, como indicará “Nueva refutación del tiempo”, al afirmarse la existencia de “una serie de actos imaginarios e impresiones errantes” (O. C., II, 138 y 139) promovidos por la filosofía de Hume. Negado el espíritu, y convocados los objetos como trazas imaginarias que la percepción reconforta, también se niega la materia, a través de las inquisiciones de Berkeley. Pero esta doble negación ansía una afirmación que termina por imbuir a la filosofía borgeana en el terreno de la reflexión budista: “fuera de cada percepción, no existe la materia; fuera de cada estado mental no existe el espíritu; tampoco el tiempo existirá fuera de cada tiempo presente” (O. C., II, 146).

En el planeta de Tlön se avivan tímidamente estas conclusiones, comentadas en un tono lúdico y desestabilizado: “Una de las escuelas de Tlön llega a negar el tiempo: razona que el presente es indefinido, que el futuro no tiene realidad sino como esperanza presente, que el pasado no tiene realidad sino como recuerdo presente” (O. C., I, 436 y 437). Esta importante preferencia filosófica es pronosticada a través de Tlön con un aparente detalle secundario pero imprescindible para explicar las teorías que se suceden, pues a los objetos del planeta fantástico los define “la mera simultaneidad”, invocándose un tiempo instantáneo, basado en la coincidencia, que niega el tiempo lineal y sucesivo, artificio que quedaba perfectamente dispuesto a través del cuento “Sentirse en muerte” de 1928: “Nadie ha vivido en el pasado, nadie vivirá en el futuro: el presente es la forma de toda vida [...] Dura la vida lo que dura una sola idea” (O. C. II, 148), pues esa “simultaneidad” del tiempo conlleva una concurrencia de

todos los instantes temporales, lo que provoca una sensación abismal que reconcilia la eternidad con el presente, una característica que investigaría con más detenimiento en otros bellos cuentos de *Ficciones*, como “El milagro secreto” de 1943 o “El jardín de los senderos que se bifurcan” de 1941.

A partir de estas aclaraciones la actitud recreativa y tlöniana de Borges lo lleva a moverse con soltura entre distintos comentarios acerca del tiempo, presuponiendo un uso indiscriminado y abarrotado de distintas vertientes de las culturas del Indostán. Se dirá que “la historia del universo es la escritura que produce un dios subalterno para entenderse con un demonio” y parece involucrarse una referencia indirecta a su cuento “La escritura del Dios” (O. C., I, 596-599) que se publicaría en *El Aleph* en 1949, otorgándose al concepto de *maya* un matiz de recóndito disfraz, ahora invocado mediante la escritura, la literaria y metafórica armadura que usaban los dioses védicos para vencer a los demonios. La cita también hace pensar en el mito budista según el cual unas grandes serpientes, titanes endemoniados, cuidan las escrituras que conforman el secreto del universo, liberadas por la divinidad atribuida a Nagārjūna, una noción que acaso figura su cuento “La Secta del Fénix”, añadido a *Ficciones* en 1952, en el que las referencias a la Doctrina Secreta de algunas expresiones asiáticas parece evidente (O. C., I, 521-523). Y finalmente, se hace uso de la mitología hinduista, de forma más evidente, al referirse a las “criptografías” tlönianas de las que se expresa que “sólo es verdad lo que sucede cada trescientas noches”, rememorándose la concepción temporal hindú, ajena a los valores históricos occidentales, que considera como verdadera sólo la acción del ritual, lo cíclico, el Eterno Retorno⁶³¹, una determinación apreciable, por ejemplo, en la renovación presentada por el mito de la Trimurti.

No en vano estas posturas son denominadas por el escritor bonaerense a propósito de Tlön como “aporías eleáticas”, instalando como ejemplo un oxímoron claramente inspirado en Zenón de Elea (O. C., I, 437) y sus

⁶³¹ Esto es, se reafirma “la creencia de que el universo es ilimitadamente variado, de que todo ocurre simultáneamente, de que todas las posibilidades pueden existir sin excluirse” (Wendy Doniger O’flaherty: *Mitos hindúes... op. cit.* p. 11).

vinculaciones con el hinduismo y el budismo, una reflexión que ayudará a aclarar también las pretensiones combinatorias de otros cuentos de *Ficciones*, por ejemplo, “La lotería de Babilonia” de 1941 en el que “La famosa parábola del Certamen con la Tortuga” (O. C., I, 459) intenta una travesura lógica similar a esta de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”. El paralelismo con las filosofías indias se quiere denotar al reseñar la “anécdota” del heresiarca de Tlön en torno al materialismo de las nueve monedas de cobre, lo que define como una “paradoja” que finalmente le sirve en su empeño de lograr presentar algunas teorías indias junto a la perspectiva de Schopenhauer (O. C., I, 437 y 38). El elemento utilizado con ese propósito es la *reductio ad absurdum*, asegurándose así, la exposición de varios principios atribuidos por el creador de *Ficciones* al Vedānta indio: “el repudio del solipsismo”, “el culto de los dioses” y “la base psicológica de las ciencias” (O. C., I, 438). La negación del sujeto ya había quedado demostrada a través de la inconsistencia de los sustantivos, y ahora, se usará junto al principio de identidad para completar su función en la tradición tlönista, aportándole un sentido hinduista. Además, el culto a las divinidades se apoyará en la determinación de un “panteísmo idealista” que viene recorriendo el texto y que se reafirma en el pensamiento eleático y sus imaginadas vinculaciones con el budismo Mahâyāna.

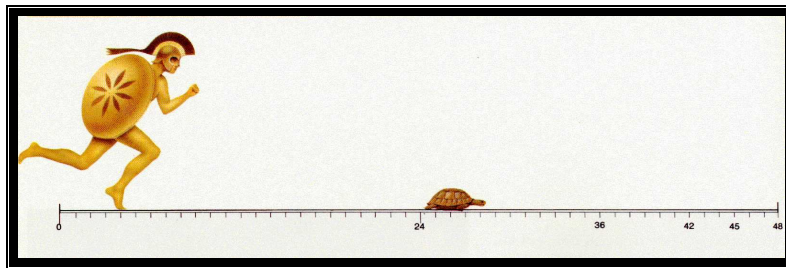
Como llevará a cabo en 1976 en su libro acerca del budismo, la paradoja de las nueve monedas de cobre de Tlön deduce, como antes la simultaneidad, una negación de “la posibilidad de todo proceso”⁶³², pues para el pensamiento eleático y tlöniano “las nociones corrientes de tiempo y espacio conducen a resultados absurdos”⁶³³, lo que en el terreno del budismo implica, para el pensador bonaerense, que “Zenón de Elea y Nagarjuna querían demostrar que la realidad es inconcebible, y por consiguiente, ilusoria”⁶³⁴. De ahí que la anécdota de Tlön niegue el proceso de “encuentro y pérdida” de las nueve monedas y el “ser” de las mismas, acordando como conclusión la suposición de que todas las monedas son una sola, matiz típico del principio de unidad. De esta

⁶³² Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo...* *op. cit.* p. 100.

⁶³³ *Ibíd.* p. 43.

⁶³⁴ *Ibíd.* p. 101.

manera, se adelanta una personal resolución de las teorías del Vedānta, para las cuales efectivamente, como se intenta aludir con el heresiarca de Tlön, el budismo fue una herejía, ya que, según la ortodoxia vedántica, “hay una sola realidad, diversamente llamada Brahman (Dios) o Atman (Alma), según la consideremos objetiva o subjetivamente. Esta realidad es impersonal y única; ni en el universo ni en dios hay multiplicidad”⁶³⁵. En ese marco, Borges se atreve a denotar en Tlön una suerte de “monismo o idealismo” (O. C., I, 436), un “panteísmo idealista” (O. C., I, 438), con el que resumiría las posturas metafísicas del hinduismo en 1976: “Se trata de un monismo panteísta afín a las doctrinas occidentales de Parménides, Spinoza y Schopenhauer”⁶³⁶, lo que explicaría que las escuelas de Tlön afirmen que “hay un solo sujeto” y “que ese sujeto indivisible es cada uno de los seres del universo” (O. C., I, 438).



83. Dibujo moderno de la paradoja de Zenón de Elea.

Este uso original y encubierto de las filosofías indias sigue su curso al hablarse de otras ciencias. Para ese propósito, se aplica, como ingrediente fundamental, la paradoja nagarjuniana y el sentido indio de la incapacidad del argumento lógico para la definición de la realidad:

Explicar (o juzgar) un hecho es unirlo a otro; esa vinculación, en Tlön, es un estado posterior del sujeto, que no puede afectar o iluminar el estado anterior. Todo estado mental es irreductible: el mero hecho de nombrarlo *–id est*, de clasificarlo- importa un falseo. De ello cabría deducir que no hay ciencias en Tlön –ni siquiera razonamientos. La paradójica verdad es que existen en casi innumerable número” (O. C., I, 436).

⁶³⁵ *Ibíd.* p. 43.

⁶³⁶ *Ibíd.*

Con esta divertida e irónica declaración, se está fortaleciendo el paralelismo entre las lingüísticas, las ciencias matemáticas y las filosofías de Tlön. Pues también las argumentaciones metafísicas, inválidos sistemas ontológicos, se multiplican en el planeta imaginario, contradiciendo las leyes fundamentales de la ciencia, como los sustantivos procuraban en una gramática despojada de los sujetos. Un argumento equivalente aparece en *Qué es el budismo* de 1976 donde se reitera esta visión paradójica al amparo de su centralidad en los sistemas de pensamiento indios: “El mismo Buddha se negó siempre a discusiones abstractas que le parecieron inútiles”⁶³⁷, y “una de las mayores dificultades para la exposición del Mahâyâna es que su mecanismo lógico es abrumadoramente complejo [...] el resultado al que se llega es la negación de la lógica, ya que su índole es mística. Usa y abusa de la lógica para la demolición de la lógica”⁶³⁸, mecanismo de reducción al absurdo que, como puede apreciarse, está inspirando las afirmaciones filosóficas de Tlön acerca de las ciencias y que resolverá otros sugerentes momentos de *Ficciones*, por ejemplo, “Pierd Menard, autor del Quijote” de 1939, donde se explica “que no hay ejercicio intelectual que no sea, finalmente, inútil” (O. C., I, 449).

A pequeña escala, estas percepciones desempeñan un lugar central en las literaturas y filosofías indias, en los mitos, su transmisión, y en el lugar que ocupan los filósofos y literatos en el mundo cultural desde el Indostán más antiguo. El conocimiento del mito es transmitido por hombres que han adquirido un saber específico mediante la revelación, y que son los autores físicos o terrenales de los textos. Ellos gozan de una gran libertad creativa y transgresora, añadiendo a las obras mitológicas, continuamente revisadas, su propia experiencia, y valorándose por eso la imaginación, la alegoría y la simbología que se aporten en aras de profundizar en la integración de una totalidad con más probabilidades de ser alcanzada desde una experiencia sobrenatural y estética, que desde lo especulativo y empírico⁶³⁹. De estas interpretaciones se proporciona

⁶³⁷ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo...* op. cit. p. 61.

⁶³⁸ *Ibíd.* pp. 95-96.

⁶³⁹ Ana Agud: *El mito en la India..* op. cit. p. 30.

la paradójica teoría india del lenguaje definida, generalmente, por la imposibilidad del argumento lingüístico para definir “la realidad última”.

Y el hecho de que se observe que no existen autoridades filosóficas o pensadores revolucionarios en el mundo cultural hindú, en el sentido que le daríamos en Occidente a estas palabras, se explica por medio del oxímoron que incluye una fuerte reflexión acerca de la idea de “la personalidad” para estas culturas. En la India los autores concretos de los mitos son sabios sacerdotes, concedores y practicantes del ritual, que recrean los textos mitológicos y que están directamente relacionados con aquello que cuentan. Sin embargo, el narrador elige participar directamente del texto que ha elaborado desde un paradójico anonimato, ya que, los autores de los mitos exteriorizan una fuerte individualidad en todo lo que cuentan, apoyados por una sorprendente visión de lo anónimo. La individualidad y experiencia del transmisor del mito son importantísimas, pero desde una autoría ignorada que recalca una paradójica relatividad en el fundamento y la naturaleza de la persona: se niega la diferencia de lo subjetivo y lo objetivo hasta explicar la individualidad como una alegoría cosmogónica⁶⁴⁰. Esto es, que el ser humano es un símbolo de la evolución del universo, y de igual manera, los ciclos del mundo son un atributo figurativo de la humanidad. En este sentido, la personalidad se diluye y está unida a todo lo que existe, de manera que el mundo y sus representaciones no difieren de la naturaleza del ser humano.

Esta concepción, tan insistente en algunos ensayos borgeanos, quiere ser validada en el universo literario y filosófico de Tlön, donde los metafísicos, “no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro” (O. C., I, 436), indicando el carácter místico y fantástico, no racional, de su filosofía. La sentencia vuelve a retomarse más adelante, ya en un sentido más plenamente literario, y cabría decir, según la teoría india, mitológico. En ese marco, se afirma que en Tlön “es raro que los libros estén firmados. No existe el concepto de plagio: se ha establecido que todas las obras son de un solo autor, que es intemporal y es

⁶⁴⁰ *Ibíd.*

anónimo” (O. C., I, 439). Con audacia e ironía, y ya que se está empleando claramente la tradición india de textos revelados de generación en generación, el autor toma de ejemplo dos obras orientales, el “Tao Te King y las 1001 Noches” (O. C., I, 439), infundándoles a las mismas un carácter que sin duda puede aventurarse a ser comparado con las tradiciones indias, pero cuya relación es insuficiente para significar la concepción borgeana, en tanto que en el primer caso, el autor de la obra no es anónimo, y en el segundo, el perfil de anonimato viene compuesto por el carácter de compilación del libro, que aglutina distintas leyendas indias, persas y árabes. La idea, no cabe duda, aparece en otros cuentos del libro, como “Pierd Menard, autor del Quijote” de 1939, donde se asiste a la reescritura de una obra clásica, y “La biblioteca de Babel” de 1941, en el que los más antiguos textos escritos, “impenetrables”, fueron obra de “inventores” anónimos (O. C., I, 466-467).

Y es que, sin duda, obras con este matiz preciso de transmisión y anonimato que reproduce la literatura tlönista son las epopeyas indias, donde efectivamente, como acepta la crítica erudita⁶⁴¹, pero en palabras del narrador de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, “la ficción abarca un solo argumento, con todas las permutaciones imaginables”(O. C. I, 439). Algo parecido acontece en ciertos tratados filosóficos de la metafísica nagarjuniana, que literalmente contiene, en palabras de Borges para referirse a Tlön: “la tesis y la antítesis, el riguroso pro y contra de una doctrina”, pues “un libro que no encierra su contralibro es considerado incompleto” (O. C., I, 439). Y es esta concepción la que también parece querer trasladarse a la enciclopedia de Tlön, *Orbis Tertius*, un compendio que aparece relacionado a la imagen especular de la totalidad en el mundo [“Debo a la conjunción de un espejo y de una enciclopedia el descubrimiento de Uqbar” (O. C., I, 431)], como indica el vocablo, pues abarca todo el saber acerca de Tlön y toda su irrealidad, y con el carácter impersonal que se achacaba a las obras del planeta, ya que “el plural es inevitable, porque la hipótesis de un solo inventor [...] ha sido descartada” (O. C., I, 434). Pero “un grupo innumerable de

⁶⁴¹ Wendy Doniger O’flaherty: “Crítica a la traducción y crítica del Mahābhārata B. van Buitenen” en *Religios Studies Review* (enero de 1978) 4, 1, pp. 19-28.

autores”, fueron, tal vez, guiados, por un indefinido “hombre de genio”, lo que deshace, mediante el juego de la leve contradicción, el carácter anónimo e ilusorio de la obra que aparenta compendiar los infinitos sistemas del mundo imaginario. Una visión aplicada concienzudamente en “El jardín de los senderos que se bifurcan” donde también al amparo de “*Las 1001 noches*” se imagina una obra “platónica, transmitida de padre a hijo, en la que cada individuo agregara un capítulo o corrigiera con piadoso cuidado la página de los mayores” (O. C., I, 477), y en el que finalmente se propone un sistema siempre bifurcado, que contiene “*todas las posibilidades*” (O. C., I, 479).

Bajo la perspectiva de este cruce de paradojas, otras dos aportaciones científicas quieren revelarse de la cultura tlöniana: la geometría y la aritmética, valores del campo de las matemáticas. Para comprender el uso que se está haciendo de estas ciencias, conviene indagar en las percepciones indias acerca de los números, y en la incorporación que Borges forjó de estas teorías al escribir acerca del hinduismo y del budismo. Hacia 1976, se referirá a algunos de los términos que intentan exponerse en “*Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*: “aclaremos que *infinito* no es, para el budismo, un sinónimo de indefinido o de innumerable, significa, como en las matemáticas, una serie sin principio ni fin”⁶⁴². De la misma manera, los aritméticos de Tlön basan su ciencia en “la noción de números indefinidos”, en el sentido budista que se le da al concepto de infinito, motivo por el cual, la base de la geometría tlöniana no es el punto sino la superficie, un insondable percibir donde los seres humanos modifican las formas que los circundan, ciñéndolas a cantidades ilusorias que reportan un “ejemplo de asociación de ideas o un buen ejercicio de memoria” (O. C., I, 438-39). Dicho de otro modo, en Tlön la percepción define el sistema de medición y la formalidad del espacio, indicando que éste es ilusorio, como lo es el propio individuo que percibe, pues “el sujeto de conocimiento es uno y eterno” (O. C., I, 439). Esto explicaría que los signos de menor y mayor estén acentuados en Tlön, ya que, como proclama para el budismo y el hinduismo, se intenta evadir “el primer

⁶⁴² Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo...* op. cit. p. 69.

término de la serie”⁶⁴³. No cabe duda, el cuento ajusta, sorprendentemente, una coherencia, una vez más, con las teorías temporales, según las que, en las palabras de Borges, “nuestro pasado no es menos vasto ni menos insondable que nuestro futuro”⁶⁴⁴, una adaptación utilizada para exponer la idea de transmigración en 1976, imagen inferida en Tlön a través de un “pasado” no “menos dócil ni menos plástico que el porvenir” (O. C., I, 439-40).

Y no es casual que en esa realidad creada por la percepción, los objetos desencadenen procesos de creación por sugestión, como ocurre con el ejemplo de la excavación en el lecho de un río, en la que se intenta una reflexión acerca de la memoria y la recreación. Es común en las filosofías indias que la memoria sea contrapuesta a lo inmemorial de manera paradójica, esto es, el neófito olvida su vida anterior para iniciar un nuevo aprendizaje, que sin embargo, ha de conducirlo hacia la evocación de la vivencia de su propio recuerdo oculto, portador del perfeccionamiento y la liberación. Por otra parte, la tradición literaria reconocida en la India como “revelada” avanza en gran cantidad de textos literarios, que luego de siglos pasaron a tener un modo escrito, donde la sabiduría es transmitida y utilizada, paradójicamente, mediante un titánico ejercicio de memoria. Esta última concepción propone una importancia capital a lo recordado, de manera que, sólo es válida la enseñanza que puede tenerse en el recuerdo en todo momento⁶⁴⁵. En otras palabras, el conocimiento tiene que poder ser aplicado por la memoria, y su juicio de recuerdo le aporta consistencia y realidad.

En ese mismo sentido, en Tlön las cosas que se duplican también tienden a borrarse de la realidad convencional si nadie las recuerda. De ahí que la memoria tenga en Tlön un valor de recreación y recuperación: “es clásico el ejemplo de un umbral que perduró mientras lo visitaba un mendigo y que se perdió de vista a su muerte. A veces unos pájaros, un caballo, han salvado las ruinas de un anfiteatro” (O. C., I, 439). Y es lógico que el autor haya buscado estos ejemplos, los cuales serán material fundamental de su obra de ficción

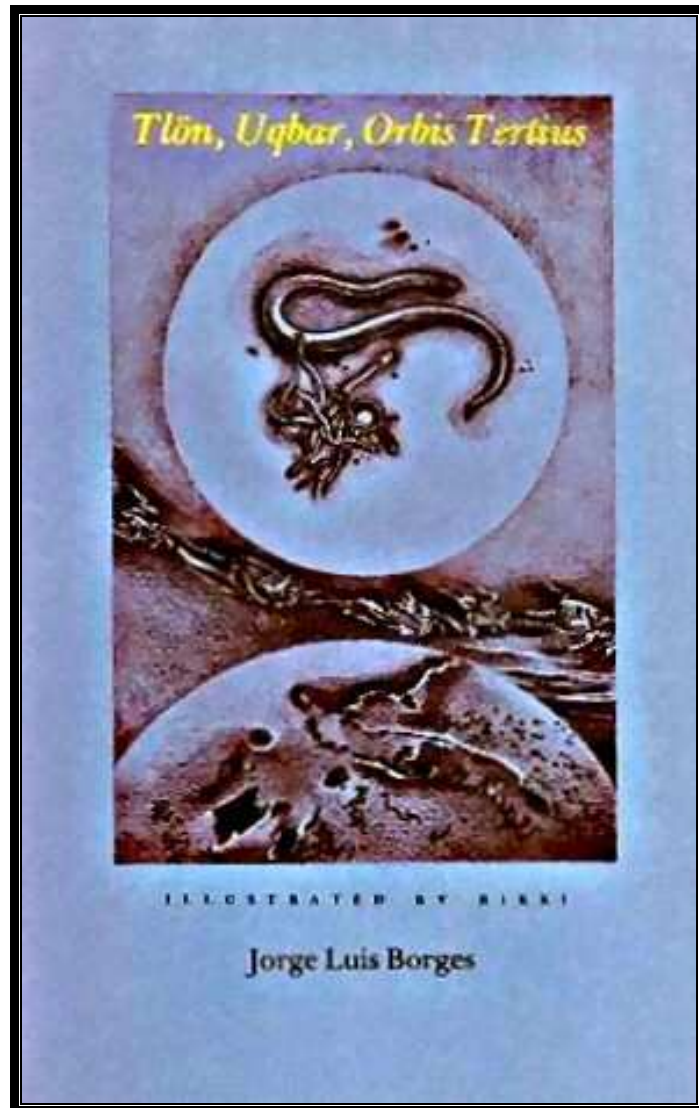
⁶⁴³ *Ibíd.* pp. 68 y 69.

⁶⁴⁴ *Ibíd.*

⁶⁴⁵ Una tradición que recuerda a otro cuento “Funes el memorioso” de 1942, también parte de *Ficciones* de 1944.

posterior. Ya que, en el primer caso, se señala cierta afinidad con el cuento de plena temática india “El hombre en el umbral” publicado en *El Aleph* en 1949, en el que literalmente la secuencia dibuja la muerte de un hombre, experiencia narrada simultáneamente a su acontecimiento por un mendigo en un umbral, que al terminar su relato, desaparece, (O. C., 612-16); y en el segundo caso, se presiente una alusión a “Las ruinas circulares” (O. C., I, 451-55) donde, en efecto, la trama transcurre en un anfiteatro profanado y, de alguna manera, desterrado al olvido y al ostracismo.

En conclusión, Borges no ha dejado de revelar, mediante un inteligente ejercicio de gnososis que las tradiciones del Indostán juegan creativamente en la cultura de Tlön. Además, ese artificio se traslada a un conocimiento deseable para el mundo real en tanto que se sugiere que alguien seguirá descubriendo los pormenores metafísicos del planeta imaginario, hasta que un día “el mundo será de Tlön”, “ese laberinto urdido por los hombres” y “destinado a que los descifren los hombres” (O. C., I, 443), indicándose con ironía, pero no por ello sin cierto sentido profético, que a los sistemas de la sabiduría occidental les espera, tal vez, un destino oriental, con “su historia armoniosa” y “su idioma primitivo” (O. C., I, 443), lo que llevará a una evolución de “la numismática, la farmacología y la arqueología”, “la biología y las matemáticas” (O. C., I, 443) de los sistemas occidentales, fenómeno que sin duda encontró cabida gracias a la cultura orientalista que comenzó en el siglo XVIII, y que consolidaba su presencia en los años en los que el autor elaboraba este arduo y prolífico cuento.



84. Edición inglesa ilustrada de "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", Londres, Chatto & Windus, 1983.

III. 2. La concepción india del sueño en “Las ruinas circulares”. El *Rāmāyaṇa* como inspiración

En 1982, en una entrevista retransmitida por radio, Borges confesaba que “Las ruinas circulares” de 1940 (O. C., I, 451-55)⁶⁴⁶ había sido juzgado como su mejor cuento —una declaración infundada, según el autor— por las opiniones de los lectores y de la crítica. A esta afirmación radiofónica, recogida después en un interesante libro, añadía una sugestiva explicación que sin duda pretendía aportar claves inmediatas a la resolución de su texto:

Es que el argumento es lindo. Claro que es, simplemente, la vieja hipótesis idealista de que la realidad es un sueño, de que alguien nos sueña, es simplemente eso. Pero lo que puede ser un lugar común en la filosofía, puede ser una novedad en lo narrativo. O en todo caso está aprovechado como novedad. Claro que este cuento no hubiera sorprendido a Berkeley ni a los filósofos de la India, por ejemplo. Pero para lectores argentinos... (Sonríe). Sí, fue sorprendente⁶⁴⁷.

Su esposa y albacea de su obra, María Kodama, dos décadas después, proclamó, en una entrevista para este trabajo, conclusiones similares, e incluso, si se quiere, más precisas: “Yo creo que ese cuento interpreta algunas cuestiones del budismo, alguna vez hablé de ello con Borges”⁶⁴⁸. Con estas elucidaciones, en efecto, se desvela la audaz técnica del relato borgeano: una aplicación de la filosofía oriental a la literatura como instrumento de novedad y sorpresa. Este valiente estilo literario se consigue a través de una tensión estética que es típica de las mitologías indias, motivo por el cual declara abiertamente que su técnica no habría extrañado a los metafísicos del Indostán. Pues, como se ha visto, el sincretismo entre la filosofía y cualquiera de las formas del mito es típico de las culturas indias, donde, en efecto, la metafísica y la mitología conviven con las ciencias y las artes armoniosamente. Y es que en estas culturas, la fábula y la

⁶⁴⁶ Jorge Luis Borges: “Las ruinas circulares” en *Sur* (1940) año 10, núm. 75, pp. 100-106.

⁶⁴⁷ Jorge Luis Borges y Antonio Carrizo: *Borges el memorioso. Conversaciones de Jorge Luis Borges con Antonio Carrizo*, Buenos Aires, FCE, 1982, pp. 222-23.

⁶⁴⁸ María Kodama: Entrevista realizada para este trabajo en la Fundación Internacional Jorge Luis Borges (C/ Anchorena 1660, Buenos Aires. <http://www.fundacionborges.com/>) en el año 2003.

leyenda combinan las funciones de la filosofía (el argumento del mito: lo que sucede y por qué) con el simbolismo del ritual o la cosmología (los actores del mito: dioses, animales, poderes elementales)⁶⁴⁹, a través de un relato sugerente que incide en todos los campos culturales y vitales de las poblaciones indias.

En el caso de “Las ruinas circulares” la transmutación del hecho filosófico en un artificio literario tiene lugar a través del axioma ya presentado directamente en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, creado unos meses antes de ese mismo 1940, donde “el visible universo era una ilusión” (O. C., I, 432). En efecto, en “Las ruinas circulares”, la realidad presupone un carácter de ensoñación que ya es declarado en el prólogo de *Ficciones* en 1944, el cual asevera que “todo es irreal” (O. C., I, 429). El argumento general de este significativo cuento queda entonces ceñido a la fantasía, a la irrealidad del mundo y de los seres, sensación que se consigue a través de las contingencias de un mago cuya tarea principal consiste en la acción de soñar un hombre y sumergirlo en la realidad. Hasta que, finalmente, esa labor termina presentando visos de paradoja, ya que, cuando el sueño se disuelve mágicamente en lo real, soñador y soñado se introducen circularmente adentro de la ilusión que resulta ser la realidad.

No cabe duda de que con este oxímoron Borges está aplicando, una vez más, el concepto de *maya* indio, para el que apariencia y realidad trasladan su naturaleza a la relatividad. Partiendo de la cultura occidental y de la filosofía idealista, si se considera la cita que encabeza el cuento⁶⁵⁰ y la mención de Berkeley en la entrevista de 1982, tal como se logra en “Nueva refutación del tiempo” de 1944-1946, el concepto de ilusión propuesto en “Las ruinas circulares” busca atrapar las connotaciones del hinduismo y el budismo, filosofías que definiría hacia 1976 como una forma de “idealismo o negación de la realidad del

⁶⁴⁹ Wendy Doniger O’flaherty: *Mitos de otros pueblos... op. cit.* p. 65.

⁶⁵⁰ Borges, amigo de los ejemplos de la literatura occidental, que bien podría haber incluido aquí alguna referencia al teatro barroco español o a la obra de Shakespeare, en este caso, se centra en Lewis Carroll y su conocido *Through the Looking-Glass* (London, Plain Label Books, 1887, p. 72, <http://books.google.com.ar/books?id=zyOUoHvxmjcC> [10/02/2009]): “And if he left of dreaming about you...”. Con la cita se resalta la idea de una realidad onírica, una Alicia que sueña y que a su vez es soñada, argumento que en “Las ruinas circulares” constituye una trama central, desarrollada después con la inclusión de elementos, como por ejemplo el rito y el demiurgo, que separan radicalmente al mito borgeano de *Through the Looking-Glass*.

mundo externo”⁶⁵¹. En el primer caso, y con base en el Vedānta hindú, se sugiere que el universo es un combate de apariencias detrás de las cuales se alberga la unidad de una realidad última y trascendente, un sujeto absoluto y total que el autor ejemplificaría claramente en *Qué es el budismo*:

Para ilustrar la naturaleza ficticia del mundo, Sankara nos habla del error de quienes toman una cuerda por una serpiente, detrás de la imaginaria serpiente hay una cuerda real; detrás de todas las cuerdas y serpientes hay una realidad, que es Dios. Nuestra ignorancia nos hace suponer que la cuerda es una serpiente y el universo una realidad; Sankara afirma que el universo es obra de la Ignorancia y de la Ilusión y que ambas son aspectos de una misma esencia. No existe Maya y Dios, Maya es un atributo de Dios, como el calor y el resplandor son atributos del fuego”⁶⁵².

Con esta sentencia advertiría la estrategia de un sujeto desencadenante del aprendizaje de la realidad onírica del mago de “Las ruinas circulares”, ya que el protagonista soñador comprende “que él también era una apariencia, que otro estaba soñándolo” (O. C., I, 455), cediendo la acción de su naturaleza ilusoria a un “otro” indescifrado. Sin embargo, la afirmación también parece querer sugerir una cadena de soñadores ilusorios, una repetición incesante de sujetos que sueñan y descubren su naturaleza onírica. Desde este punto de vista, el sujeto del Vedānta se traslada a las evocaciones del budismo, donde justamente los sujetos y los objetos de la realidad no hacen más que redundar en una naturaleza ilusoria y relativa, pues “el Mahâyāna enseña la total irrealdad del universo”⁶⁵³, proclamando la difusa existencia de “un sueño sin soñador”⁶⁵⁴ detrás de los sujetos convencionales. Una idea que hacia 1984 el escritor argentino parece desentrañar con el siguiente comentario:

Esa frase de “la vida es sueño” es estrictamente real. Ahora, lo que cabe preguntar es si hay un soñador [...] Quizás el sueño sea algo impersonal, como la lluvia, o como la nieve o como el cambio de las estaciones. Es algo que sucede pero que no le sucede a nadie, es decir no habría Dios, pero habría ese largo sueño que se puede

⁶⁵¹ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo... op. cit.* p. 37.

⁶⁵² *Ibíd.* p. 44.

⁶⁵³ *Ibíd.* p. 89.

⁶⁵⁴ *Ibíd.* p. 85.

llamar “Dios”, si queremos. Macedonio Fernández aplicó esta teoría, y también Hume, y curiosamente, también el budismo⁶⁵⁵.

Por otra parte, en “Las ruinas circulares” se expone una idea de creación o procreación que se unifica a través de la acción de soñar, pues el sueño del protagonista es el que moldea la realidad de un nuevo ser, en el contexto de una naturaleza y de un mundo reducidos a una mera ilusión. El sueño es en este sentido un instrumento que encaja con audacia en la doble interpretación hinduista y budista acerca de la vida y de la muerte. Ejemplo de esta visión es nuevamente su trabajo de 1976 acerca del budismo, en el que retoma la idea del sueño como naturaleza de la creación: “nacer y morir es soñar que se nace y que se muere; los Buddhas que redimen el universo, son los Buddhas de un sueño”⁶⁵⁶. Imágenes que trabajaría en múltiples textos, aportando incontables anécdotas de la literatura oriental que contienen esta percepción onírica del mundo y de los seres humanos. Tal como puede observarse en “Nueva refutación del tiempo” donde se narra la fábula de Chuang Tzú (O. C., II, 146), o en las múltiples referencias del mentado *Qué es el budismo*, donde a menudo se recorren leyendas y mitos de Budas soñados, creados o recreados por el sueño:

Ming-Ti habría soñado con un luminoso hombre de oro en quien creyó reconocer al Buddha; envió emisarios a la India para traer monjes que predicaran su fe.

[...]

Las leyendas pictóricas parecen típicas del Buddha Maitreya; Hsuang Tsang refiere que en un templo necesitaban una imagen suya y que al cabo de muchos años un desconocido se comprometió a pintarla, a condición de que le trajeran una lámpara y una pala de tierra olorosa y cerraran la puerta. Pasaron varios días. Los sacerdotes entraron; el hombre había desaparecido y en el santuario estaba la imagen del Buddha. Uno de los sacerdotes soñó que el hombre era Maitreya⁶⁵⁷.

También, reconocida la importancia que ha tenido el mito de Brahmā y la Trimurti hindú en el pensamiento y la literatura de Borges, conviene recordar

⁶⁵⁵ Jorge Luis Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo I... op. cit.* p. 70.

⁶⁵⁶ Jorge Luis Borges: *Qué es... op. cit.* p. 115.

⁶⁵⁷ *Ibíd.* p. 119 y 103.

que en esa mitología el dios hindú Viṣṇu mantiene el universo mediante su sueño, mientras que Brahmā lo crea a través de su juego y Śiva lo destruye con su danza⁶⁵⁸. En este caso, el sueño de Viṣṇu hace posible la conservación del cosmos, evocando la idea de que el universo no es más que una ensoñación, un artificio ilusorio promovido por el sueño de un dios, “dentro del divino soñador crece una visión ideal de lo que debe ser el universo”⁶⁵⁹, pensamiento que recorre la bibliografía orientalista y que puede resumirse en este pasaje de la literatura puránica:

El dios supremo Narayana, habiendo concebido el pensamiento de crear este universo, consideró también que una vez creado, era necesario que fuese protegido [...] El Espíritu Supremo asumió entonces su naturaleza esencial de Vishnu, mientras meditaba en el propósito por el que había sido engendrado, se sumió en un profundo sueño, y como en su sueño imaginaba la producción de diversas cosas, un loto emanó de su ombligo. En el centro de ese loto apareció Brahma; Vishnu, contemplando lo que su cuerpo había producido, se quedó maravillado⁶⁶⁰.

Como se observa, el mito propone una divinidad protectora de cuyo sueño emana una creación maravillosa, pero puesto que la acción del demiurgo constituye una quimera, lo engendrado no deja de ser ilusorio, otorgando al universo de la creación la naturaleza de *maya*, en palabras del orientalismo, la realidad sólo es un “sueño o visión en la mente del dios dormido”⁶⁶¹. Esto implicaría que el sueño mantenga y proteja al mundo y a los seres, pero que a su vez les otorgue una naturaleza ficticia, presa de la alucinación que implica el acto de soñar. Bajo la inspiración de este mito, el fantasma figurado por el mago de “Las ruinas circulares” se crea y conserva a través del sueño, pero asimismo su vida recalca la proposición de un artificio, una esencia ilusoria que finalmente desencadena la comprensión de que, en efecto, *maya* es la naturaleza del sujeto que habita el mundo visible: “Temió que su hijo meditara en ese privilegio anormal y descubriera de algún modo su condición de mero simulacro” (O. C., I, 454).

⁶⁵⁸ Heinrich Zimmer: *Mitos y símbolos de la India...* op. cit. pp. 130-134 y 144-147.

⁶⁵⁹ *Ibíd.* p. 46.

⁶⁶⁰ Texto perteneciente al *Varaha Purāṇa* en W. J. Wilkins: *Mitología hindú...* op. cit. p. 100 y en L. C. V. Kennedy: *Researches into the Nature and Affinity of Ancient Hindu Mithology*, Londres, Longman, 1891, p. 246.

⁶⁶¹ Heinrich Zimmer: *Mitos y símbolos de la India...* op. cit. p. 47.



85. Representación popular el mito del sueño de Viṣṇu.

Esta idea del sueño fisiológico como creación, también pretende establecer un paralelismo entre lo acontecido en “Las ruinas circulares” y el concepto hinduista y budista de liberación. Al referirse a las Upaniṣad, Borges establece en *Qué es el budismo* que “los hombres en el sueño profundo son el universo. Según el Sankhyam, el estado del alma en el sueño profundo es el mismo que alcanzará después de la liberación”⁶⁶², de esta forma, establece indirectamente una igualdad con el desenlace del mago soñador, pues el sabio de las ruinas procrea a un hijo y levemente lo introduce en la existencia, la misma

⁶⁶² Jorge Luis Borges: *Qué es...* op. cit. p. 89.

que, ante su inmunidad en el fuego, le advierte de su propia naturaleza onírica y del viaje recorrido a través de su profundo sueño. Pero este último axioma parece acercarse aún más a las lindes del budismo, lo que puede constatarse en el cuento a través de una trama más o menos encubierta de reiteraciones de otros significativos ensayos orientalistas de Borges: “La personalidad y el Buddha” de 1950 y “Formas de una leyenda” de 1952, además del citado *Qué es el budismo* de 1976. En estos textos, se puede apreciar una concordancia explícita entre el aprendizaje del mago de “Las ruinas circulares” y el Nirvāṇa budista. Tal como se observa al comentar acerca de la filosofía de Nāgārjuna en “La personalidad y el Buddha”:

Nadie se extingue en el Nirvana porque la extinción de inconmensurables, innumerables seres en el Nirvana es como la extinción de una fantasmagoría creada por artes mágicas⁶⁶³.

La nota, se ha visto, definió misteriosamente los entresijos de su cuaderno de notas acerca de budismo en 1950, y vuelve a retomarse casi literalmente en 1952, donde se observa ya una postura algo más pulida que la anterior, y más cercana a una clara conexión con “Las ruinas circulares”, al explicarse: “la extinción de innumerables seres en el Nirvana es como la desaparición de una fantasmagoría que un hechicero en una encrucijada crea por artes mágicas” (O. C., II, 121). Posteriormente, en 1976, la noción budista ya aparece intelectualizada y expone con holgura su sentido, ya que se establece, al hablar del Nirvāṇa, que el neófito reconoce su naturaleza onírica “como quien sueña y sabe que sueña y deja fluir el sueño”, hasta que “el universo” cesa “para el redimido desde el momento en que éste comprende su naturaleza ilusoria”⁶⁶⁴, dicho de otro modo, “el hombre que sabe que no es ha alcanzado el Nirvana; el vasto universo astronómico no es menos irreal que ese hombre”⁶⁶⁵.

Con estas apreciaciones, se entiende que el mago soñador no muera dilacerado por las llamas, pues se trata de un ser ilusorio, o lo que es lo mismo, en “Las ruinas circulares” nadie muere reducido a cenizas porque el incendio final

⁶⁶³ *Ibíd.*: “La personalidad y el Buddha” en *Borges en Sur... op. cit.* pp. 38 y 40.

⁶⁶⁴ *Ibíd.*: *Qué es... op. cit.* pp. 86 y 87.

⁶⁶⁵ *Ibíd.* p. 100.

no es más que la coronación de una fantasmagoría creada por las artes del sueño e inmersa en un universo tan onírico como ella. Nadie nace —el hijo soñado— y nadie muere —el mago sumergido en el fuego—, ya que estos protagonistas no son más que afinidades ilusorias de un sueño profundo. La conclusión de la experiencia es evidente: el mago que alcanza la comprensión o conciencia de su naturaleza ficticia desbarata los ciclos de la realidad, constatando su liberación personal junto a la insustancialidad del universo.

Nada más ilustrativo de esta lectura que la propia explicación que ofrece el orientalismo a las cuestiones de la liberación, al establecer acerca del nirvāṇa budista:

Nibbāna significa literalmente extinción, apagar, siendo este mismo el término que se aplica para hablar de la extinción de un fuego. Los fuegos de los que el nibbāna es extinción se describen en el “sermón del fuego”. [...] Cuando muere una persona que ha destruido los fuegos de la existencia no puede renacer, y por tanto ha trascendido los fuegos restantes del nacimiento, el envejecimiento y la muerte, y ha alcanzado el nibbāna final⁶⁶⁶.

Las fuentes utilizadas por la mente borgeana con el fin de literaturizar esta filosofía, parecen extraerse de obras indias concretas, lo que se puede rastrear en *Qué es el budismo*, allí las citas se demoran lúdicamente en textos del Mahābhārata y la Bhagavad Gīta, donde “nadie mata y nadie es matado” porque “la batalla es ilusoria”⁶⁶⁷, en los tratados budistas del *Ápice de la sabiduría*, donde “todo es mera vacuidad”⁶⁶⁸, en las ideas generales del “Sermón del fuego” del Buda, donde “lo visible está en llamas”⁶⁶⁹, o en su personal y lírica idea de *satori* y *koan* japoneses, cuyo éxtasis define como “un incendio a punto de consumirnos”⁶⁷⁰. Sin embargo, estas fuentes parecen reclamar soportes bibliográficos aún más profundos y ocultos, que aparentan desangrar la consistencia occidental de “Las ruinas circulares” en un complejo juego de paralelismos e inspiraciones orientales. En este caso, servirá un análisis

⁶⁶⁶ Peter Harvey: *El Budismo...* op. cit. p. 86 y Jorge Luis Borges: *Qué es...* op. cit. p. 82.

⁶⁶⁷ Jorge Luis Borges: *Qué es...* op. cit. pp. 48 y 47.

⁶⁶⁸ *Ibíd.* p. 101.

⁶⁶⁹ *Ibíd.* p. 82.

⁶⁷⁰ *Ibíd.* p. 140-141.

específico del *Rāmāyaṇa* y sus implicaciones en el cuento borgeano de diciembre de 1940.

Hacia 1952 en *Otras Inquisiciones*, Borges declaraba su admiración acerca de esta obra hindú, y demostraba una lectura profunda del texto, interesándose por las travesuras de sugerencia del mismo, la relatividad y carácter maravilloso aportado a sus personajes, y la coherencia interna de los distintos niveles de interpretación de la obra, artificios que comparaba con las audacias literarias del *Quijote*:

Un artificio análogo al de Cervantes, y aún más asombroso, figura en el Ramayana, poema de Valmiki, que narra las proezas de Rama y su guerra con los demonios. En el libro final; los hijos de Rama, que no saben quién es su padre, buscan amparo en una selva, donde una asceta les enseña a leer. Ese maestro es, extrañamente, Valmiki; el libro en el que estudian, el Ramayana. Rama ordena un sacrificio de caballos; a esa fiesta acude Valmiki con sus alumnos. Éstos acompañados por un laúd, cantan el Ramayana. Rama oye su propia historia, reconoce a sus hijos y luego recompensa al poeta (O. C., II, 46).

Como puede apreciarse, los elementos compartidos entre “Las ruinas circulares” y la historia rememorada por Borges son laterales pero significativos, siendo un ingrediente fundamental de ambos textos la comprensión o adquisición de la naturaleza y ser de los protagonistas, que descubren el impulso esencial de sus vidas. Por otra parte, esta sugerencia de un aprendizaje maravilloso o sobrenatural, unido a un ambiente y a unos personajes descritos en la breve referencia a la obra hindú, no son más que un indicio de un acoplamiento mayor, que Borges, sin duda, alcanzó a vislumbrar en “Las ruinas circulares” gracias a la lectura del libro final anexo al *Rāmāyaṇa*, conocido como *Yogavasishta-Maha-Ramayana*⁶⁷¹, “compuesto en Cachemira entre los siglos X y XII de nuestra

⁶⁷¹ Se transcribe el título tal como ha sido publicado (Valmiki: *Yogavasishta-Maha-Ramayana*, 2 Vols., Bombay, W. L. S. Pansikar, 1918) y anotado por Wendy Doniger O'flaherty; *Mitos de otros...* op. cit. p. 250. Por otra parte, la presencia *Rāmāyaṇa* vuelve a hacerse consciente, como se ha señalado, en los últimos años de la vida de Borges, donde declara su intención de releer “los dos volúmenes del Ramayana”, en alemán, esperando que alguien pueda asistirlo en esta lectura, debido a su ceguera (Jorge Luis Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo I...* op. cit. p. 135).

era”⁶⁷² y del que se puede extraer, tomando el estupendo resumen de la orientalista Wendy Doniger O’flaherty, el siguiente mito:

Cierto día, un cazador vagaba por los bosques hasta que llegó a la casa de un sabio, que se convirtió en su maestro. El sabio le contó esta historia:

Hace mucho tiempo me convertí en un sabio asceta que vivía solo en una ermita. Estudiaba magia. Entré en el cuerpo de un hombre y vi todos sus órganos; entré en su cabeza y entonces vi un universo, con un sol, un océano y montañas, y también dioses, demonios y seres humanos. Aquel universo era su sueño y yo vi su sueño. Dentro de su cabeza, vi su ciudad y vi a su esposa, a sus sirvientes y a su hijo.

Cuando cayó la oscuridad, se acostó y se durmió, y yo también me dormí. Entonces su mundo fue sumergido por el diluvio del juicio final; también yo fui arrastrado en el diluvio, y aunque me las arreglé para agarrarme a una roca, una gran ola me golpeó y me arrastró de nuevo entre las aguas. Cuando vi aquel mundo destruido el día del juicio, lloré. También vi en mi propio sueño todo un universo, pues había recogido sus memorias kármicas junto con su sueño. Quedé envuelto en ese mundo y olvidé mi vida anterior; pensaba: “Éste mi padre, mi madre, mi aldea, mi casa, mi familia”.

Una vez más vi el día del juicio final. Sin embargo, esta vez, aunque me estaba quemando con las llamas no sufría, pues comprendí: “Esto es un sueño. Luego olvidaré mis experiencias”. Pasó el tiempo. Un sabio llegó a mi casa, y durmió y comió, y cuando estábamos hablando después de la cena, dijo: “¿No sabes que todo esto es un sueño? Yo soy un hombre en tu sueño, y tú eres un hombre en el sueño de algún otro”.

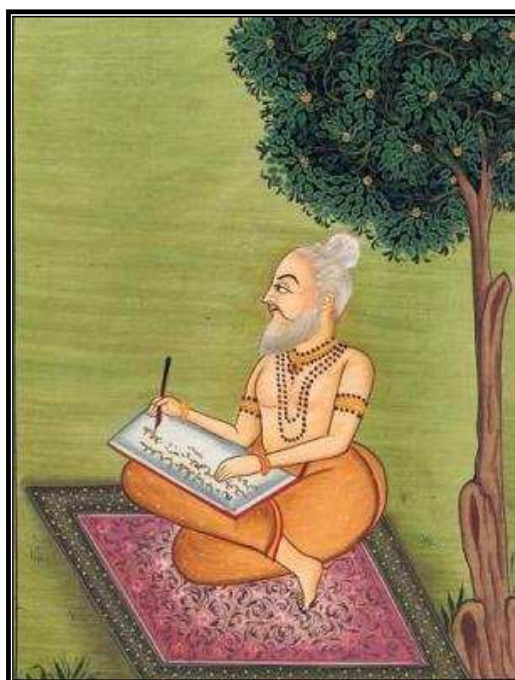
Entonces desperté, y recordé mi propia naturaleza; recordé que era un asceta. Y le dije: “Iré a mi cuerpo” (que era el de un asceta), pues quería ver mi propio cuerpo así como el cuerpo que me había propuesto explorar. Pero él sonrió y me dijo: “¿Dónde piensas que están esos dos cuerpos tuyos?”. No pude encontrar ningún cuerpo, ni podía salir de la cabeza de la persona en la que había entrado, así que le pregunté: “Bien, ¿dónde están los dos cuerpos?”.

El sabio respondió: “Mientras estabas en el cuerpo de otro hombre surgió un gran fuego que destruyó tu cuerpo así como el cuerpo del otro. Ahora eres un padre de familia, no un asceta”. Cuando el sabio dijo esto, me quedé asombrado. Aquella noche se recostó en silencio en su lecho, y yo ya no le dejé irse; permaneció conmigo hasta que murió.

El cazador dijo: “Si esto es así, entonces tú y yo y todos nosotros somos personas en el sueño de otro”. El sabio siguió aleccionando al cazador y le dijo lo que sucedería en su futuro. Pero el cazador le

⁶⁷² W. D. O’flaherty: *Mitos de otros... op. cit.* p. 31.

dejó y pasó a nuevos renacimientos. Finalmente, el cazador se convirtió en asceta y encontró la liberación⁶⁷³.



86. Ilustración popular de Vālmīki redactando el *Rāmāyaṇa*.

⁶⁷³ *Ibíd.* pp. 32 y 33.



87. Ilustración popular de Vālmīki enseñando el *Rāmāyaṇa* a los hijos de Rāmā.

Independientemente de que Borges haya interpretado directamente este relato mitológico, lo haya encontrado en lecturas secundarias, o lo haya intuido de una visión renovada en otros mitos, este fragmento ejemplifica con creces el concepto indio de la naturaleza ilusoria del mundo y de los seres humanos, a través de la teoría del karma y la transmigración, lo que se ha aplicado casi literalmente en “Las ruinas circulares” empleando las figuraciones del sueño y del día del juicio final de la obra hindú. Como acepta el orientalismo, los sueños adentro de los sueños generan en el *Yogavasishtha-Maha-Ramayana* una trama complejísima⁶⁷⁴, que se aprecia en significativos momentos del mito: “Sin embargo, esta vez, aunque me estaba quemando con las llamas no sufría, pues comprendí: “Esto es un sueño”⁶⁷⁵, sensación abismal que se repite y enlaza con otras afirmaciones similares: “Yo soy un hombre en tu sueño, y tú eres un hombre en el sueño de algún otro [...] Si esto es así, entonces tú y yo y todos nosotros somos personas en el sueño de otro”⁶⁷⁶. Y con esta elaboración se

⁶⁷⁴ *Ibíd.* pp. 33 y 34.

⁶⁷⁵ *Ibíd.* p. 32.

⁶⁷⁶ *Ibíd.* pp. 32 y 33.

pretende recrear conscientemente una estrategia de narración: presentar la irrelevancia del intento de determinar el nivel de realidad de la existencia, pues la ilusión es la naturaleza de todos los seres y ese conocimiento debe ser extraído de la experiencia del propio aprendizaje⁶⁷⁷, un concepto que Borges advertiría unos años después en *Qué es el budismo* al comentar con soltura “el error de quienes pretenden saber qué es el universo”⁶⁷⁸, refiriéndose a la desestimación que el budismo esparce sobre los argumentos intelectualizados.

La misma noción, y con detalles casi derivados de una transcripción, se expone en “Las ruinas circulares”, donde el mago soñador infunde “olvido total de sus años de aprendizaje” a su hijo creado (O. C., I, 454), así como él mismo no posee memoria de “su propio nombre o cualquier rasgo de su vida anterior” (O. C., I, 451), dejando entrever que sólo la experiencia vital descubrirá el conocimiento definitivo, “comprendió que él también era una apariencia, que otro estaba soñándolo” (O. C., I, 455), como va ocurriendo progresivamente con los personajes (cazador, sabio, asceta) de la historia del *Yogavasishta-Maha-Ramayana*.

Este rasgo de la pérdida de memoria, se ha visto, es común entre las concepciones de las metafísicas indostánicas, para las cuales siempre hay una vida anterior, un *karma*, que los seres olvidan con el objetivo de superar su naturaleza ilusoria a través de una experiencia personal y única que escapa a cualquier tipo de aprehensión, narración o explicación, externa y convencional. El aprendizaje en la India no implica el conocimiento de lo nuevo, pues se entiende que el creyente sabe lo esencial de manera inmemorial, como los *Vedas*, pero no recuerda esa sabiduría. Por eso, su vida actual es una continuación de una vida pasada que ha olvidado, pero cuyos efectos lo sitúan en una realidad concreta. Esta teoría encierra, como se observa, las claves de la idea de reencarnación y pone el acento en el proceso del aprendizaje y no tanto en lo que se aprende. En ambos casos, tanto en el fragmento del *Yogavasishta-Maha-Ramayana* como en “Las ruinas circulares”, el aprendizaje es proporcionado por la conciencia que

⁶⁷⁷ *Ibíd.* pp. 33 y 34.

⁶⁷⁸ Jorge Luis Borges: *Qué es...* *op. cit.* p. 62.

aporta el descubrimiento de la esencia onírica de los personajes: “No ser un hombre, ser la proyección del sueño de otro hombre” (O. C., I, 454), lo que va desencadenando la liberación a la que finalmente parece que asisten los protagonistas de ambos textos, la cual queda al descubierto y de alguna manera clausurada de explicaciones, ya que no se narra qué ocurre después de que los personajes asientan su conocimiento final.

Por otra parte, se advierte igualmente un paralelismo en la noción de aprendizaje que se intenta comunicar entre el sabio y el cazador de la epopeya, y el mago y su hijo soñado en “Las ruinas circulares”. Como se ha explicado, la India desarrolló una relación habitual entre maestro y alumno, que tiene su origen en la literatura de las Upaniṣad⁶⁷⁹ y que dio lugar también a las derivaciones de las enseñanzas de las “doctrinas secretas” del budismo del Norte⁶⁸⁰. Por otra parte, es habitual que en las familias de sacerdotes hindúes sea el padre el encargado de iniciar a su hijo en el aprendizaje de la magia, lo que terminó por constituir la conocida casta brahmánica hindú⁶⁸¹. Este sacerdote es el facultado para encender los fuegos del sacrificio, de recitar los himnos o fórmulas mágicas, de hacer las libaciones de las ofrendas, y de purificarse mediante un baño en el acto ritual.

Esta tradición se emparenta con las cuatro etapas de la vida hindú, según las cuales, hay una correspondencia con los cuatro valores (riqueza, amor, deber, y liberación) y con las cuatro castas sociales de la tradición india, una teoría que Borges habría dibujado a través de sus dos personajes, el mago y el fantasma soñado. La primera etapa, constituye el aprendizaje del *brahmacaryam*, novicio védico que con ayuda del brahmán estudia los *Vedas*, el rito del fuego y la magia, estando al servicio del maestro que desarrolla prácticas ascetas⁶⁸². Esta teoría es aprovechada en “Las ruinas circulares” en tanto que el mago soñador se presenta como un maestro que dicta “lecciones de anatomía, de cosmografía y

⁶⁷⁹El maestro es un moldeador de la conciencia del aprendiz, por ello sus lecciones son imprescindibles para que el estudiante adquiera su posibilidad de ser sabio y encuentre así la liberación (Ana Agua y Francisco Rubio: *Once Upaniṣad... op. cit.* p.9).

⁶⁸⁰ Se trata de la “Escuela de transmisión oral” (Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 172-175).

⁶⁸¹ Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* p. 74.

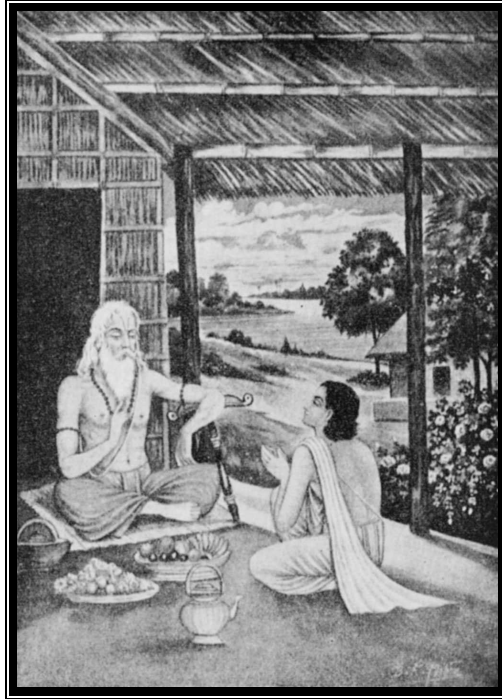
⁶⁸² Heinrich Zimmer: *Philosophies... op. cit.* p.155.

de magia” a “nubes de alumnos taciturnos” (O., C., I, 452), así como terminará por inculcar el conocimiento de “los arcanos del Universo y del culto del fuego” (O., C., I, 452) al alumno licenciado, su hijo impuesto a la realidad.

La segunda etapa de la vida hindú se da con la madurez, ya existe agilidad en el ritual y se lleva a cabo la procreación de un hijo⁶⁸³. En “Las ruinas circulares” el “hombre taciturno” le da vida a su hijo cuando ha pasado un tiempo —“un mes” (O. C., I, 452), “dos años” (O. C., I, 453)—, que le han ido aportando madurez a su ritual, hasta convertirse en un experto en magia, lo que se denota al utilizar más insistentemente el apelativo de “mago” (O. C., I, 453) en lugar de “hombre” o “forastero” (O. C., I, 451). La tercera etapa, se constituye en un retiro voluntario al bosque para llevar una vida de meditación y virtud, allí el sabio vive de limosnas y se concentra en la vida contemplativa y la magia⁶⁸⁴, tal como ocurre en el texto borgeano, donde ambos personajes, padre e hijo, realizan su retiro al bosque para desarrollar su ritual. La etapa final y cuarta del sistema hindú establece la idea de un renunciante que no tiene otro objetivo que caminar hacia la muerte en paz y, mediante el éxtasis, alcanzar la liberación. Estas definiciones encuentran espacio en las “Las ruinas circulares”, ya que, tras “años y lustros”(O. C., I, 454) de práctica de su magia, el anciano taciturno persiste “en una suerte de éxtasis” (O. C., I, 454) que termina por “coronar su vejez” haciéndolo caminar “contra los jirones de fuego” (O. C., I, 455) hasta el advenimiento de su comprensión definitiva.

⁶⁸³ *Ibíd.* p. 156.

⁶⁸⁴ *Ibíd.* pp. 156 y 157.



88. Ilustración popular de sabio hindú instruyendo a un joven aprendiz en el bosque.

Por otra parte, la inmersión de un hombre en el cuerpo de otro, mito bastante habitual en las literaturas indostánicas, relacionado con los símbolos de *maya*, enmascaramiento o disfraz, parece invocar una experiencia correlativa en el cuento borgeano. Esta figuración india, además, es aportada a través de las múltiples técnicas de meditación y magia de las distintas escuelas del hinduismo y el budismo, sobre todo, en las tradiciones tántricas, en algunas anécdotas atribuidas a Buda, y en reconocidos maestros de ambas tradiciones⁶⁸⁵. Como el sabio del *Yogavasishta-Maha-Ramayana*, el mago de “Las ruinas circulares” recorre y crea con el sueño el cuerpo de otro, desde un “corazón” que late, las inmediaciones del “esqueleto”, “los párpados”, “el pelo”, hasta alcanzar el proyecto requerido, el cual determina que su hijo “estaba listo para nacer” (O: C., I, 453-54). Experiencia que el autor de *Ficciones* quiere comparar con las primeras manifestaciones del cristianismo gnóstico [“En las cosmogonías gnósticas, los demiurgos amasan un rojo Adán que no logra ponerse en pie” (O.

⁶⁸⁵ Para un estudio de la faceta mágica de Buda y otros maestros, y las técnicas mágicas de meditación ver Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 48-50 y 172-175.

C., I, 453)] y que finalmente se va deslizando hacia una visión plenamente india, asistida por el rito que se describe con la realización de la procreación soñada.

Pues al igual que el maestro del *Yogavasishta-Maha-Ramayana*, que “había recogido sus memorias kármicas junto con su sueño”⁶⁸⁶ al referirse al hombre en el que se inserta, el mago soñador de “Las ruinas circulares” recrea el cuerpo del hijo soñado incluyendo el mundo de su sabiduría y de todas sus percepciones, otorgándole el universo que implica su existencia (un nuevo recinto circular y nuevas acciones de magia), y hasta satisfacer una irrealidad tan palpable como la suya propia. Esto es, que el mago de “Las ruinas circulares” advierte que “aquel universo era su sueño y yo vi su sueño”⁶⁸⁷, tal como se relata en la epopeya hindú, lo que define el entendimiento final de su propia naturaleza.

En definitiva, en los dos textos, se está ante la mentada interpretación de la antigua concepción india de reencarnación, que Borges describiría, al amparo de Isaac de Luria, en los albores de los años cincuenta y en 1976: “el alma de un antepasado o maestro se infunde en el alma de un desdichado, para confortarlo o instruirlo”⁶⁸⁸, lo que presupone la recreación de “cada hombre” como “una ilusión, vertiginosamente producida por una serie de hombres momentáneos y solos”⁶⁸⁹. Sugerencias sorprendentes que se corroboran, como se ha señalado, en el borrador de *Qué es el budismo*, donde Borges anota directamente que esta teoría influyó en la creación de *Ficciones*, y en concreto, en “Las ruinas circulares”.

La adquisición de la sabiduría o naturaleza ilusoria, es atravesada en “Las ruinas circulares” por el advenimiento del fuego, una especie de juicio final que viene a culminar la vida del protagonista. Aquí, del mismo modo que en el mito del *Yogavasishta-Maha-Ramayana*, el mago advierte su invulnerabilidad ante las llamas, descubriendo que su experiencia del juicio final no es más que otro sueño. De manera que cuando en la obra india se dice “aunque me estaba

⁶⁸⁶ Wendy Doniger O’flaherty: *Mitos de otros... op. cit.* p. 32.

⁶⁸⁷ *Ibíd.* p. 32.

⁶⁸⁸ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo... op. cit.* p. 64.

⁶⁸⁹ *Ibíd.* p. 72.

quemando con las llamas no sufría”⁶⁹⁰, en “Las ruinas circulares” Borges concluye: “Caminó contra los jirones de fuego. Éstos no mordieron su carne, éstos lo acariciaron y lo inundaron sin calor y sin combustión” (O. C., I, 455). En ese marco, se sobreentiende lo que en el *Yogavasishta-Maha-Ramayana* se propone de manera explícita, esto es, que ha habido otros días del juicio final y que éste es una mera repetición, cuya diferencia con las experiencias anteriores reside en que el protagonista ha adquirido una conciencia plena que esta vez lo libera de morir entre llamas, alcanzando así su salvación.

Esta impresión de eterno retorno o repetición abismal se sugiere en el cuento de Borges a través de varios guiños que encaminan la resolución de la trama. El recinto es un espacio que ya ha albergado “incendios antiguos” (O. C., I, 451), la leyenda sobreviene en un “templo circular (y en otros iguales)” (O. C., I, 453) y todo parece trasuntar un tiempo que ya “había acontecido” (O. C., I, 454), procurando, a través de la oblicuidad, la percepción de que se está ante un hecho renovado, vinculado con la adquisición de la enseñanza que en otra ocasión ya tuvo su matiz de fracaso —el hijo creado se involucra con la realidad después de varios intentos—, hasta que el día del juicio final atribuye al mago la posibilidad inaudita de su salvación, tal como va ocurriendo escalonadamente con los distintos personajes del mito del fragmento del *Yogavasishta-Maha-Ramayana*.

Con esta lectura se sobreentiende una herencia de la concepción del tiempo cíclico (*kalpa* y *eon*), cosmogonía y cosmología en el hinduismo y el budismo. El ritmo de la creación está marcado por la recurrencia hasta culminar en la paradoja, pues como no podía ser de otra manera, principio y fin de la creación terminan coincidiendo: es la representación del ciclo cósmico de Brahmā. En el *Yogavasishta-Maha-Ramayana* esta tradición se muestra al incidirse en los largos procesos de aprendizaje que a veces requieren de una nueva muerte y un nuevo nacimiento si no se alcanza la sabiduría necesaria, esto es, “los nuevos renacimientos”⁶⁹¹ del sabio hasta que éste adquiere su liberación. Estos tiempos incontables (“hace mucho”⁶⁹²) se contrastan con puntos

⁶⁹⁰ W. D. O’flaherty: *Mitos de otros... op. cit.* p. 32.

⁶⁹¹ *Ibíd.* p. 33.

⁶⁹² *Ibíd.* p. 32.

temporales indefinidos que van describiendo los acontecimientos más importantes del mito (“cierto día”, “cuando cayó la noche”⁶⁹³) generando una sensación de tiempo oblicuo que se desbarata en las experiencias del juicio final.

El autor argentino ha recobrado sagazmente esta tradición provocando un movimiento recurrente y circular en el tiempo y en la estructura de su cuento de 1940, un gesto que inspiraría también, a su modo, la voluntad cíclica y periódica del universo descrito en otros textos de *Ficciones*, como “La biblioteca de Babel” [“ilimitada y periódica” (O. C., I,471)], “La lotería de Babilonia” [“infinito juego de azares” (O. C., I, 460)] o “El jardín de los senderos que se bifurcan” [con su libro “infinito”, “cíclico y circular” (O. C., I, 477)]. Al igual que la mitología india se sirve de la instalación de inestables e inabarcables medidas de tiempo que señalan la reconciliación de los vastos periodos temporales con el momento crucial de la captación de la verdad, la salvación y la percepción de la eternidad en el instante. Esta fórmula sería plenamente analizada en “Nueva refutación del tiempo” de 1944-1946 que incluía, como se ha visto, el cuento “Sentirse en muerte” de 1928 como paradigma de la experiencia de la coincidencia de todos los instantes temporales en la ejecución de la eternidad de un presente inconmensurable. También en “Formas de una leyenda” se concluía, al amparo de las concepciones indias, que los vastos resúmenes temporales del budismo no son más que énfasis de la vacuidad que envuelve toda realidad convencional, remarcando así la separación entre el tiempo ilusorio y la trascendencia de lo temporal en la experiencia de la liberación (O. C., II, 121). Este ritmo polarizado fue incluido en “Las ruinas circulares” a través de una delimitación específica que parece inducir al lector a buscar secretos significados en las marcas temporales del cuento, sin embargo, conforme se analizan los tiempos propuestos se deduce que en realidad se está ejercitando un desconcierto temporal típico de las mitologías indias, con el afán de señalar la banalidad del tiempo convencional frente al tiempo sagrado de la adquisición del perfeccionamiento, inspiración que llevaría a su indagación más directa en otro cuento de *Ficciones*, “El milagro secreto”, en el que el instante concedido a un hombre antes de morir, contiene la

⁶⁹³ *Ibíd.*

parálisis temporal en la que logra la eternidad de la creación de una obra literaria (O. C., I, 512).

En ese marco, en “Las ruinas circulares” se desarrolla una cadena de tiempos que pasan constantemente de lo puntual a lo general, marcas que se emplean de manera específica al connotar los hechos sucedidos durante la noche o el día, tomando sus ciclos como huellas temporales que evidencian el ritual, y que después conforman un tiempo abismal e inabarcable en la resolución final. De la “unánime noche”, “medianoche” (O. C., I, 451), “un día”, “una tarde”, “una noche”, “la aurora” “trecho del día” (O. C., I, 452, 453, 454), se salta a “nueve o diez noches” (O. C., I, 452), “catorce noches”, “antes de un año”, “dos años” (O. C., I, 453), “años y lustros”, “mil y una noches secretas”, “hace muchos siglos”(O. C., I, 454). Términos que se interponen en el texto con el afán de remarcar un “instante” concéntrico, portador de la verdad, y desencadenante de la resolución del cuento, el fin de toda consecución temporal (O. C., I, 455), quedando ubicada la historia en las lindes del acto ritual, de manera que el protagonista de “Las ruinas circulares” ha asegurado “la continuidad del cosmos”⁶⁹⁴ mediante la realización de sus ritos de sueño.

Esta elaboración filosófica, como se ha señalado, genera una concepción del tiempo circular que incluye la idea de un mundo ilusorio programado en el eterno retorno de los seres que no alcanzan su liberación. En el cuento este ritmo procura una estructural espiral que yergue un conjunto de tiempos preso de continuos movimientos inesperados, que confunden y a su vez desvelan la distribución de la trama, y, cabe pensar también, que muestran la intención de ésta. A grandes rasgos, la espiral se forja en tres fragmentos de los cuales, el primero de ellos, es el agrupador de las otras órbitas conectadas entre sí. Como puede apreciarse, ese primer círculo lo conforma la presentación del rito, propone la llegada al templo y el objetivo del mago [desde “Nadie lo vio desembarcar” hasta “la única tarea de dormir y soñar” (O. C., I, 451)]. Como espiral incluye a los otros círculos, sirve de marco general al cuento y es el germen del que surgen los temas de las restantes órbitas. El segundo círculo del

⁶⁹⁴ Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* p. 52.

texto alberga el fracaso del primer rito, la voluntad de crear través del sueño, es la primera recreación practicada en la trama [desde “Al principio los sueños” hasta “le quemaban los viejos ojos” (O. C., I, 452)] y sirve de afianzamiento que muestra la complejidad del propósito del rito. El tercer círculo, incluye el victorioso acto de soñar y la imposición del sueño a la realidad, es el ritual en el que el mago contacta con la divinidad y se produce el despertar del fantasma soñado [desde “comprendió que el empeño” hasta “sus años de aprendizaje” (O. C., I, 452-454)]. Finalmente, el primer círculo se vuelve a retomar al final de la trama [desde “Su victoria y su paz” hasta “otro estaba soñándolo” (O. C., I, 454-455)], presentando el aprendizaje, liberación y despertar de la conciencia del mago. Con éste, la órbita inicial llega a su fin y coincide con el principio de la historia en una sugerencia que la trama no resuelve, sino que más bien, afirma la impenetrabilidad de las claves de lo irreal, lo que está detrás de lo soñado. Este afianzamiento de una estructura espiral inconclusa genera un relato abierto, fórmula india de las mitologías, dejando recaer su importancia en el itinerario que lleva hasta la verdad y en la experiencia de la misma.

Por otra parte, también se advierte un paralelismo entre el estilo literario del *Yogavasishta-Maha-Ramayana* y “Las ruinas circulares”, una afinidad demarcada por el talante estético del lenguaje que emplea el autor de *Artificios*. Esta característica fue declarada lateralmente en una de sus entrevistas de 1984 al confesar acerca de su cuento: “Se entiende que eso sucede en un vago Oriente remoto, conviene que el estilo sea así, vagamente magnífico. Y pomposo, ¿por qué no decirlo?”⁶⁹⁵. La hipérbole, en efecto, la magnificencia de los adjetivos, y el porte legendario de los sustantivos y los verbos, completan ese grado entre épico y parabólico que pretende el cuento, como si se estuviera narrando una leyenda. Se propone un recargado uso de adjetivos raros o rebuscados en consonancia con una casi total ausencia de sustantivos sin calificar: “unánime noche”, “hombre taciturno”, “flanco violento”, “selva palúdica”, “árboles incesantes”, “muralla dilapidada” (O. C., I, 451), “integridad minuciosa”,

⁶⁹⁵ Jorge Luis Borges y Antonio Carrizo: *Borges el memorioso. Conversaciones de Jorge Luis Borges con Antonio Carrizo*, Buenos Aires, FCE, 1982, pp. 222-23.

“naturaleza dialéctica”, “altura estelar”, “pábulo suficiente”, “inteligencia creciente”, “muchacho cetrino, díscolo”, “desierto viscoso”, “intolerable lucidez” (O. C., I, 452), “criaturas vehementes”, “necesidad pedagógica”, “inextricable selva”, “incendio concéntrico” (O. C., I, 453), numerosos ejemplos que parecen contribuir a una expresión rica en metáforas, sostenida por un excelente manejo de la sugerencia, que en este caso está contenido en una intriga no declarada por el narrador, resuelta con audacia en los valores incitantes de los epítetos y en las sentencias finales del cuento.

Como en las literaturas indias, más precisamente en las epopeyas, en “Las ruinas circulares” el número de imágenes se exagera determinando una gran riqueza léxica sobre la simpleza gramatical, logrando mediante el símil y la comparación una poderosa mezcla de imágenes inesperadas que colaboran con el típico uso indio de la oblicuidad, lo que se trasparenta, por ejemplo, en el *Rāmāyaṇa*, con el abarrotado ensamble de epítetos para designar a una divinidad o a un héroe, lo que Borges desarrolló con conciencia al referirse al protagonista de su cuento: “hombre taciturno”, “hombre gris”, “el forastero” (O. C., I, 451), “el hombre”, “el maestro” (O. C., I, 452), “el soñador”, “el mago” (O. C., I, 453), contribuyendo a la pomposidad y al aspecto cambiante e ilusorio del protagonista.

En “las ruinas circulares” los verbos generalmente son simples y se usan para señalar la grandilocuencia de una narración resuelta con giros sorprendentes y la aplicación de acciones que suelen desbordar sus significados habituales, una actitud literaria que recuerda, otra vez, a no pocos pasajes de las epopeyas indias⁶⁹⁶ y a algunas narraciones de las biografías de Buda⁶⁹⁷: “sumiéndose en el fango sagrado” (O. C., I, 451), “dilaceraban las carnes”, “la selva palúdica ha profanado” (O. C., I, 451), “la intolerable lucidez del insomnio se

⁶⁹⁶ J. A. B. van Buitenen: *Mahābhārata*, 3 Vols. Chicago, University of Chicago Press, 1973-1978, Wendy Doniger O’flaherty: “Crítica a la traducción y crítica del Mahābhārata B. van Buitenen” en *Religious Studies Review* (enero de 1978) 4, 1, pp. 19-28, *Rāmāyaṇa*, Editions Gallimard, collection NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1999, Ralph T. H. Griffith: *Rāmāyaṇa* London, Trübner & Co, 1895.

⁶⁹⁷ E. B. Cowel, F. Max Müller, J. Takakusu (Trad.): *Buddhist Mahāyāna Texts*, Oxford, 1894. <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe49/index.htm> [12/08/2008], E. H. Johnston: *The Buddhacarita or Acts of the Buddha*, Calcuta, Motilal Barnasidas, 1998, F. E. Reynolds y D. Capps (Ed.): *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*, La Haya, Mouton, 1976, pp. 37-71.

abatió contra él” (O. C., I, 452), “lágrimas de ira le quemaban los viejos ojos” (O. C., I, 452), “más arduo que tejer una cuerda de arena o que amonedar el viento sin cara”(O. C., I, 452). Un lenguaje, que al igual que en los himnos védicos y en las grandes epopeyas indias, puede ser definido como barroco, en tanto que evoca constantes “imágenes sensoriales” que buscan impresionar al lector “con palabras y frases majestuosas”⁶⁹⁸.

Uno de los mecanismos más importantes que se utiliza en este enfoque estilístico de inspiración india, consiste en otorgar al narrador de la historia acontecida en “Las ruinas circulares” un valor de mero comentarista. El uso de la tercera persona insufla en este caso una tendencia a la impersonalidad propia de algunos relatos legendarios de la India, que en numerosas literaturas, se muestra con un mito narrado por un tercero que cuenta la experiencia de la adquisición de una visión de la verdad de otro, a la que generalmente se llega a través de un símbolo divino, artificio que aparece, por ejemplo, en el *Mahābhārata*⁶⁹⁹. Otro uso de la tercera persona está sostenido en la tradición hindú por medio de la literatura de los comentarios, como la desarrollada por los sacerdotes brahmanes, intérpretes de los himnos védicos, textos que están escritos en primera persona y que presentan cierto tono de salmo, que al ser traducidos a las comunidades, se presentan como comentarios en tercera persona. Del mismo modo, el narrador de “Las ruinas circulares” quiere indicar ese proceso de la mitología hindú por medio del cual una hazaña inmemorial es transmitida de generación en generación a través de comentaristas inspirados. La noticia de esta concepción y la referencia a una narración fundacional y mítica, la atestigua el relator borgeano al incluir la presencia de otros cronistas y sus respectivos comentarios: “al cabo de un tiempo que ciertos narradores de su historia prefieren computar en años y otros en lustros” (O. C., I, 454).

La sensación de impersonalidad es llevada a sus consecuencias más insinuantes a través de los personajes de “Las ruinas circulares”, de los que

⁶⁹⁸ J. Gonda: *Vedic Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1975, p. 213.

⁶⁹⁹ J. A. B. van Buitenen: *Mahābhārata*, 3 Vols. Chicago, University of Chicago Press, 1973-1978, Wendy Doniger O’flaherty: “Crítica a la traducción y crítica del Mahābhārata B. van Buitenen” en *Religious Studies Review* (enero de 1978) 4, 1, pp. 19-28.

apenas se inducen sus rasgos idiosincrásicos y de los que no se especifican sus nombres. Dicho de otro modo, en lo que se refiere a la experiencia del binomio conformado por el mago y el hijo soñado, el tono de la narración prefiere a seres cambiantes y sumergidos en el anonimato, acompañados por un cúmulo de otros personajes cada vez más disueltos en la indeterminación: leñadores, lugareños, alumnos y remeros, que coinciden con el uso acentuado de los sujetos indefinidos con que se inicia la narración: “nadie lo vio desembarcar”, “nadie vio la canoa”, “nadie ignoraba” (O. C., I, 451), frente a un uso también cambiante, pero algo más preciso, en la caracterización del dios del Fuego, que va conformando cada vez más su papel vital en la narración y que aporta a lo sobrenatural un valor de conocimiento que no poseen los seres humanos, repitiendo el perfil del panteón védico en la mitología hindú.

Como en las tradiciones indostánicas, lo importante de esta fórmula literaria que presenta sujetos sin personalidad, es reafirmar una correspondencia del narrador y de los personajes con un “yo” difuso, que viene a constatar la idea de idiosincrasia en la India, definida a grandes rasgos por la supresión del ego. Ya que, en numerosas tradiciones del pensamiento indio los transmisores del mito recalcan la idea de que la naturaleza humana es ilusoria y de que por tanto todos los seres son uno sólo. Lo que en el ambiente de “Las ruinas circulares” compone la coincidencia de todos los personajes en su ser ficticio, pues en definitiva ni la identidad del mago ni la del hijo soñado, ni siquiera la del autor, son significativas, sin ellas concluye el devenir del ritual y el aprendizaje de la verdad de su naturaleza ilusoria, tal como se aprecia en el antiguo *Yogavasishta-Maha-Ramayana*.

Entre estas consideraciones, y se podría decir, que en un intento de desestabilizarlas, Borges aposenta una responsabilidad nueva en el lector, la de imaginar conclusiones, la inventiva de un cruce definitivo para su trama, una estrategia en la que la supresión del sujeto se pone en evidencia. En efecto, es el lector el encargado de proponer un suceso a la narración, una intención que el entrenado argentino indagaba conscientemente para su cuento, y cuyas señas esparció en otro relato de *Ficciones*. Como declara en “Examen de la obra de

Herbert Quain”, de un tímido y apócrifo relato –“The rose of yesterday”— que promete un argumento “voluntariamente frustrado por el autor”, proviene “Las ruinas circulares”, cuyo final ha de ser compuesto por un lector, que “distráido por la vanidad”, creará inventarlo (O. C., I, 464). En otras palabras, la figura del lector ha de sumergirse en la del autor para concluir el cuento, pero en ese estado corre el riesgo de afianzar su idiosincrasia, a menos que, lo sugiere el propio relato, su naturaleza sea la de los lectores del mito indio, aquellos que se disuelven en el autor y en los personajes, y cuya lectura ejercita un gesto ilusorio, onírico, porque “todo es mera vacuidad, mero nombre, y también el libro que lo declara y el hombre que lo lee” (O. C., I, 121).



89. Representación popular de Rāmā, héroe y protagonista del *Rāmāyaṇa*.

III. 2. 1. El rito védico e hindú en “Las ruinas circulares”

En 1976 Borges comentaba en su libro acerca de budismo que la idea de transmigración genera “una cosmología de infinitas aniquilaciones y creaciones periódicas”⁷⁰⁰. En efecto, los conceptos indios de *karma* y reencarnación suponen un complejo devenir cosmogónico que, como se ha visto, provee de un universo de mundos, dioses y seres, interconectados por sus acciones. Esta relación cosmológica está sustentada por el rito y el culto, recreación simbólica que el autor de *Ficciones* tuvo en cuenta a la hora de elaborar “Las ruinas circulares”. Pues el mago protagonista de esta narración fantástica de 1940 ejecuta un rito, propone una serie de acciones de magia, implica el culto a un demiurgo, y abarca el impulso primitivo de congregar un acto de creación y regeneración, que utiliza elementos e insignias de las tradiciones cosmológicas indostánicas.

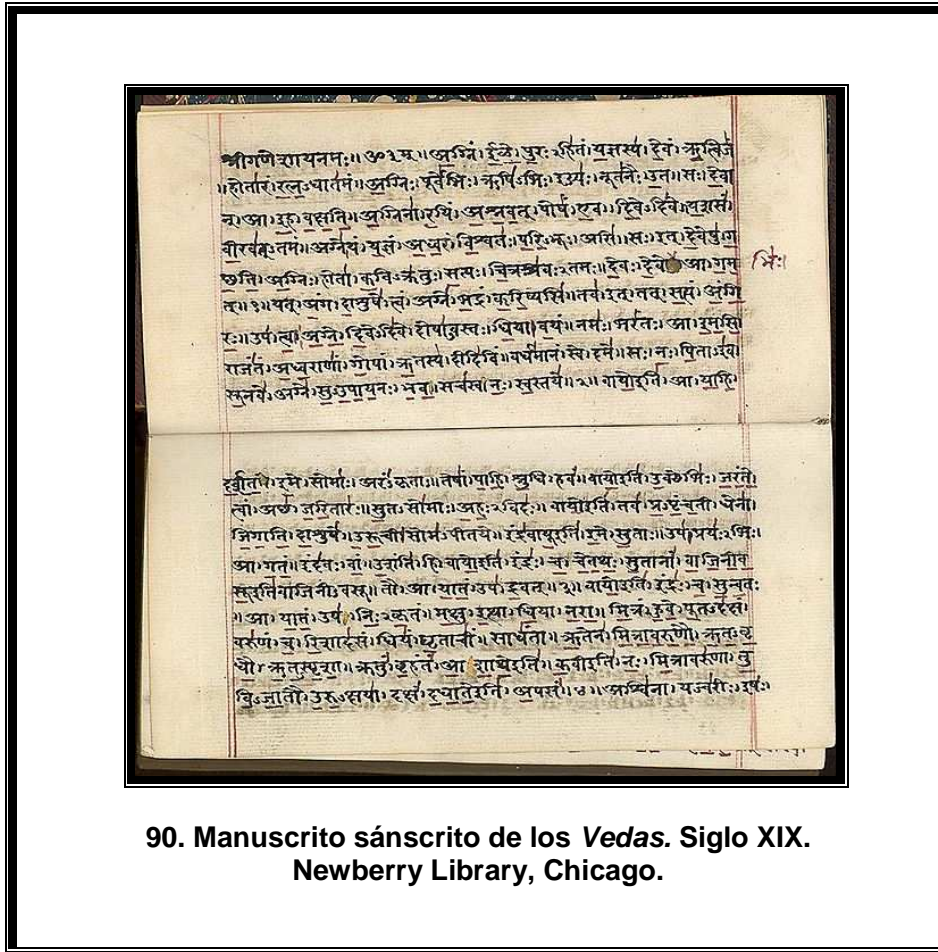
Un preciso escenario ritual, regeneración de la creación y adquisición de un conocimiento sobrenatural, es declarado por el propio autor en el cuento, donde se especifica al pasar que el fantasma soñado “ejecutaba idénticos ritos” (O. C., I, 454), utilizando conscientemente el vocablo “rito”, que define el argumento central de esta historia, y que no cabe duda, inspirará otras de *Ficciones*, como “La secta del Fénix”, cuento algo posterior, de 1952, en el que la trama se vuelca sobre la descripción de una cultura secreta, cuya única práctica explícita es el rito (O. C., I, 522). Por otra parte, la relación entre el ritual presentado y las culturas indostánicas se impone a través de una localización más o menos nítida del lugar en el que se desarrolla el acto litúrgico, aportando datos simbólicos y sugerentes. Con esa intención se expresa que el protagonista “viene del sur”, de una de “las infinitas aldeas que están aguas arriba, en el flanco

⁷⁰⁰Jorge Luis Borges: *Qué es... op. cit.* p. 65.

violento de la montaña, donde el idioma zend no está contaminado de griego” (O. C., I, 451). Así se enmarca la trama en un pasado antiquísimo de las culturas indostánicas, ya que, el idioma zend es el avéstico antiguo, lengua del gran libro de zoroastrismo —el *Zend Avesta*— y la indicación de que éste no está contaminado de griego atañe a una compenetración habitual de las zonas, Valle del Indo y Grecia, las que, como se ha visto, mantuvieron una fuerte relación comercial desde el primer milenio a. d. C.. De manera que se confirma la sugerencia de las manifestaciones culturales del Valle del Indo en un tiempo ancestral en el que las tradiciones indoiránicas eran una sola, confluencia que había quedado algo deducida gracias a la existencia onírica de Tlön⁷⁰¹. Esta demarcación se precisa aún más al expresarse que el “hombre taciturno” es un viajero que se instala en el Norte de la cuenca del río, insinuando encubiertamente un movimiento migratorio hacia la cavidad gangética, con la que efectivamente esta cultura compartió su tradición inmemorial. En ese marco, se presupone un uso de rituales y divinidades procuradas por las migraciones arias hacia la India, aportando a este país los primeros indicios de su cultura védica⁷⁰². Por lo tanto, el rito parece querer ubicarse en los cultos y ontologías compartidos por las religiones antiguas de los zoroastristas y de la India de los *Vedas*, punto de apoyo originario de los derroteros culturales del hinduismo y del budismo que sostienen la trama filosófica del cuento.

⁷⁰¹ Se trata de la cultura del Valle del Indo, que se puede revisar en Jonathan Mark Kenoyer: *Ancient Cities of Indus Valley*, New York, Oxford University Press, 1998, Possehl & L Gregory: *The Indus Civilization: A contemporary perspective*, California, Altamira Press, 2002, y Tara Chand: *Historia del pueblo...* op. cit. pp. 27-47.

⁷⁰² Es la zona del Noreste de la India la más rica en movimientos religiosos y asentamientos humanos, flanqueada por el Himalaya, en esta región surgen los textos védicos, que transforman la zona en lugar de conocido peregrinaje por localizarse el mito del Monte Meru (Monte Kailasa), centro del mundo desde el que se ordena la creación, y que se toma como arquetipo del ritual indio (Gavin Flood: *El hinduismo...* op. cit. pp. 131, 168 y 170).



90. Manuscrito sánscrito de los Vedas. Siglo XIX.
Newberry Library, Chicago.

El rito hindú, como en todas las culturas ancestrales, conlleva una ceremonia. En los mitos védicos algunos elementos acompañan esta celebración y se convierten en auténticos instrumentos indispensables: el recinto, la palabra o plegaria, la acción y el sacrificio, la ofrenda y la libación. Las literaturas indias a menudo presentan relatos específicos de lugares consagrados al acto del rito, donde se describen sus altares como auténticos arquetipos celestes, contruidos de acuerdo a una cosmología y elegidos a través de notables estudios de astronomía y geometría. Ubicados al aire libre, los territorios del rito se localizan en un lugar elevado, orientado hacia alguno de los puntos cardinales, generalmente el Este o el Sur, cerca de un río, considerado sagrado, cuyo suelo está cubierto de hierba, donde se colocarán las ofrendas en un terreno llano y se tendrán en cuenta, entre otros, los ciclos lunares o solares imprescindibles para

preparar el hallazgo del ritual. Circulares, cuadrados, o incluso triangulares, dependiendo de la secta y de su momento histórico, los altares del rito indio definen su forma de acuerdo al culto y al sacrificio que intenten desarrollar, pero es imprescindible que su ángulo coincida exactamente con el espacio de lo sagrado⁷⁰³, el punto de contacto entre cielo y tierra, el denominado Monte Meru por el hinduismo, montaña piramidal⁷⁰⁴, ombligo del universo a partir del cual se ordenan los mundos celestes y terrestres, los cielos y los infiernos.

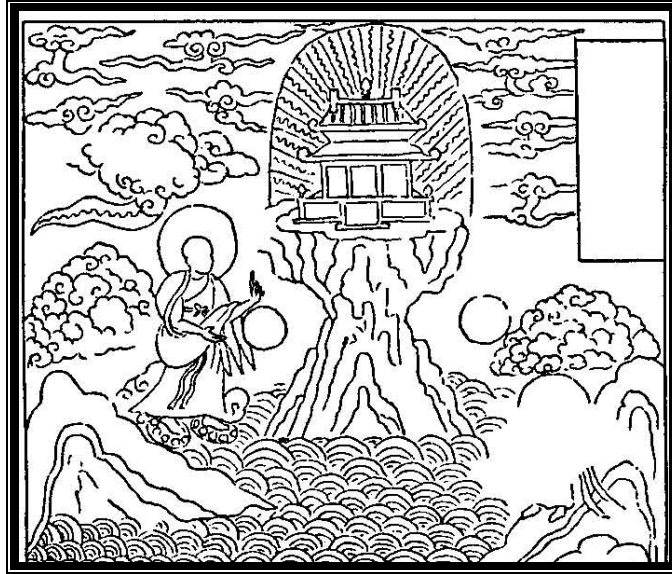
Es aceptado por la crítica orientalista que estas labores de celebración implican el paso de lo profano a lo sagrado, de lo ilusorio a la realidad, del hombre a la divinidad, de la ignorancia al conocimiento, y de la muerte a la vida, evocándose la sobreabundancia de la creación contenida en un centro sagrado que implica la captación de la verdad⁷⁰⁵. Dicho de otro modo, en el acto ritual se asiste a una regeneración del ciclo vital y a la imitación microcósmica de la creación⁷⁰⁶, por ello, tras el rito, el lugar y los utensilios debían ser abandonados, quemados o destruidos como símbolo de la situación excepcional que se daba durante la puesta en contacto entre los dos mundos, por lo que es común que los lugares del rito aparenten tras éste espacios devastados, que volverán a prepararse para otras prácticas del culto en un nuevo gesto de regeneración.

⁷⁰³ Louis Renou: *Hinduismo... op. cit.* p. 79.

⁷⁰⁴ *Ibíd.* pp. 84-88, Gavin Flood: *El Hinduismo... op. cit.* pp. 55-59.

⁷⁰⁵ Mircea Eliade: *El mito del eterno retorno... op. cit.* p. 30, *Aspectos del mito... op. cit.* pp. 20-21, *Mito y realidad... op. cit.*

⁷⁰⁶ Anne-Marie Snoul: "El hinduismo" en *Las religiones en la India... op. cit.* pp. 42-71 y Ananda K. Coomaraswamy: *Hinduismo y budismo... op. cit.* pp. 49-59.



91. "Mount Meru", A. Gruenwedel, *Altbuddhistische Kultstaetten in Chinesisch Turkestan*, D. Reimer, Berlín, 1912. Representación de un ritual en el monte Meru. Presencia de un río, vegetación, sol, luna, y altar.

Una reconstrucción similar tiene lugar en "Las ruinas circulares", donde se aprecia desde el principio de la narración un impulso por insuflar una sensación de despojo, devastación y abandono en el "recinto circular" que encuentra el viajero protagonista en la "unánime noche" de su llegada, ese "redondel" que se define como "un templo que devoraron los incendios antiguos", "que tuvo alguna vez el color del fuego y ahora el de la ceniza" (O. C., I, 451), designación que otorga al espacio del rito una memoria anterior de celebraciones que ahora se presentan acalladas. La reconstrucción del lugar consagrado a la ceremonia continúa afianzando su perfil indostánico al reunirse otros elementos habituales de la práctica ritual: el agua, las plantas, la palabra, la libación, el demiurgo. En el caso de la representación del agua, se define la constante presencia de un río y del elemento en el ritual, utilizándose sus dos símbolos indios habituales de purificación y regeneración⁷⁰⁷. La idea de purificación del

⁷⁰⁷ El río, origen de la vida y centro mitológico en los relatos hindúes, fertiliza la India y en su seno desarrolla las grandes culturas humanitarias de esa región del planeta. Siempre femeninos, los ríos evocan el origen del fuego y de la tierra, representan la purificación, la regeneración, el nacimiento y la sabiduría. Resulta imposible hacer referencia a todos los mitos en los que el río aparece como centro indiscutible de la trama cosmológica hindú, baste decir ahora que las aguas

elemento agua es constante a lo largo del cuento de Borges, sirve como vehículo para la renovación y ayuda en la consecución del objetivo del ritual, de ahí que el mago protagonista “besó el fango” (O. C, I, 451) al llegar al lugar del rito, induciendo en la mente del lector una sensación de advenimiento de un ámbito sagrado, así como “se purificó en las aguas del río” (O., C., I, 453) antes de llevar a cabo la proeza más importante de su sueño.

Por otra parte, se otorga al río, citado a lo largo de toda la narración, un doble carácter mortal y vital, pues “el hombre taciturno” viene navegando por “el fango sagrado”, (O. C., I, 451), esto es, aparece de las aguas para dar impulso al rito de la creación. Y por otro lado, también del río emergen los “dos remeros” que otorgan la consecución del aprendizaje del acto ritual definitivo, donde el mago “comprendió que la muerte venía a coronar su vejez” (O. C., I, 455), desencadenante de la conclusión del cuento. En ambos casos, el río y el agua no aportan una sensación tintada por el fatalismo o la vitalidad absolutos, sino que a la manera india incluyen una doble faz revitalizadora y letal reconciliada por medio de un proceso constante de recreación, pretensión explicitada cuando el mago arguye utilizar el agua del río como un refugio ante la muerte que viene a “coronar su vejez”: “pensó en refugiarse en las aguas” (O. C, I, 455), hasta que el avance hacia una aparente destrucción se presenta como una experiencia de inmortalidad.

Esta reconciliación de extremos tiene una amplia tradición en las culturas indias, y en el caso del agua y del fuego, generación, purificación, destrucción y recreación, son las constantes que explican en cada uno de los elementos su alternada función, ya que la vida y la muerte se conciben como parte de un proceso de cambio y de reposición. Por este motivo, todos los elementos que se utilizan en las ceremonias védicas, así como sus cualidades divinizadas, incluyen o albergan conexiones con otros elementos y otros dioses. De manera que, por ejemplo, en algunos himnos de los *Vedas*, el fuego se oculte

(Apah) y los ríos (Nadi) son un instrumento de purificación, de ahí su coincidencia con el fuego, en cuya hondura se ha dado el nacimiento de una gran nómina de dioses de la mitología en cuestión, resaltando así su carácter sagrado (W. J. Wilkins, *Mitología hindú... op. cit.* p. 337 y Wendy Doniger O'flaherty: *Mitos hindúes... op. cit.* p. 87).

en las plantas y nazca de las aguas con el rostro del sol, lo que invita a una paradoja que intenta explicar la unión íntima de todos los elementos de la naturaleza utilizados en el rito⁷⁰⁸. Esta apreciación también se propone en el desenlace del cuento, donde la revelación del fuego se obtiene a través numerosos signos astrológicos y naturales que enmarcan los indicios de un incendio final regenerativo. De ese modo, se utilizan los símbolos de una “larga sequía”⁷⁰⁹, un “pájaro de la nube”⁷¹⁰, “el color rosado del cielo”, “humaredas”, “la fuga de las bestias”⁷¹¹ (O. C., I, 454) como identificadores del acontecimiento incendiario con que culminará la historia, sugiriendo continuidad en el ritual de la recreación.

En este marco, la presencia del agua y del fuego en “Las ruinas circulares” viene a rematarse con la presentación de una selva, de un bosque y de plantas, siguiendo la descripción de instrumentos de la naturaleza presentes en algunos rituales védicos, así como toda una tradición de cultos indios desarrollados en los bosques. Las plantas y las hojas son elementos rememorados con frecuencia en las mitologías indias, unas veces constituyen una mullida cama construida en los altares para recibir a los dioses, generalmente al dios del Fuego, y otras, son el instrumento a partir del cual los dedos del sacerdote crean el fuego del sacrificio. Todo lo que lleva a Borges a imaginar una “selva palúdica” de “árboles incesantes” y un lecho de “hojas desconocidas” que sirven al rito del sueño del mago protagonista (O. C., I, 451).

Por otra parte, como se ha visto, en la tradición brahmánica y upanisádica se habla de una retirada hacia los bosques de los hombres de familia. Con este éxodo, pretenden renunciar a su vida convencional para abarcar el camino de espiritualidad que ha de rematar su vejez, inclinación que llegó a constituir una especie de orden de renunciantes, viajeros mendicantes que

⁷⁰⁸ Wendy Doniger O’flaherty: *Mitos hindúes... op. cit.* pp. 87-92.

⁷⁰⁹ Son múltiples los mitos hindúes en los que tras una larga sequía se realiza la hazaña del nacimiento y la liberación (Wendy Doniger O’flaherty: *Mitos hindúes... op. cit.* pp. 55-82).

⁷¹⁰ A menudo se identifica el fuego con un pájaro que conectará mediante el humo la ofrenda de los dioses (A. Macdonell: *Vedic Mythology*, Strassburg, J. Trubner, 1897, p. 89, W. J. Wilkins: *Mitología hindú... op. cit.* pp. 24-30).

⁷¹¹ Este es un atributo o indicio de la tempestad, los vientos monzónicos, vistos en la India como divinidades (Wendy Doniger O’flaherty: *Mitos hindúes... op. cit.* pp. 101-108).

terminaron por desenvolver los movimientos *samanas* que darían lugar a las primeras comunidades budistas. Se trata de un retiro voluntario para llevar una vida de meditación y virtud, lo que provoca una relación social bastante particular en las comunidades. Ya que, los sabios renunciantes viven de las limosnas que les son entregadas por la sociedad, a cambio de que se concentren en la vida contemplativa y en la magia. Esta tradición fue alcanzada por la mente borgeana a través de una interesante trama de detalles: las limosnas otorgadas por “los hombres de la región”, “leñadores” que “solicitaban su amparo o temían su magia” y que le suministran “higos y un cántaro”, “arroz y frutos” para que el mago siga concentrado en su tarea consagrada al rito de “dormir y soñar” (O. C., I, 451).

El elemento de libación está muy presente en la literatura védica, el Soma⁷¹² es la bebida ritual por excelencia y también constituye una divinidad. Su utilización es definitiva en la ejecución del rito, hace las veces de sacrificio y vigoriza las acciones de magia, avivando la fuerza sobrenatural de los sacerdotes. Este elemento parece sugerirse en “Las ruinas circulares” a través de “la cicuta” que oficia de estimulante para el desesperado mago que intenta soñar fallidamente con su hijo (O. C., I, 452). En este caso, la bebida no parece atraer el sueño, pero sirve para delatar la presencia de la libación como un componente habitual de la magia del protagonista.

Las acciones rituales borgeanas siguen su curso litúrgico aunando otros instrumentos propios de las ceremonias védicas, donde el conocimiento de la astronomía, la consideración del estado de los astros y el poder de la palabra como medio invocador, resuelven la consecución final de la celebración del rito. Ya que, los procesos de la luna y el sol son indispensables en los rituales de tradición india, sus cualidades aparecen divinizadas y a menudo se relacionan con los otros elementos del rito, enmarcando sus tiempos y procesos, como

⁷¹² Jugo de plantas sin identificar, aparentemente de las montañas del Norte, que se utilizaba en la India para provocar sensación de embriaguez, vigor y magia en el ritual. Se relaciona con el semen de un toro, líquido viril que fecunda la tierra, generalmente vista como una vaca. (Wendy D. O’flaherty: *The Rig Veda... op. cit.* p. 119-138, Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* p.45, Fernando Tola y Carmen Dragonetti: *Yoga y mística... op. cit.* p.15, W. J. Wilkins: *Mitología hindú... op. cit.* 62-66).

ocurre por ejemplo en el caso de la salida del sol y la preparación del fuego de la mañana⁷¹³. Con esta inspiración, el mago borgeano adora “a los dioses planetarios” y “espera que el círculo de la luna” sea “perfecto” acompañando su tarea de soñar con la de la invocación y con la naturaleza de la noche (O. C., I, 453), lo que sirve de contraste al resplandor suministrado por el fuego posterior.

Por otra parte, la palabra posee en los rituales indios un carácter central, de hecho existen himnos védicos dedicados a la palabra como divinidad⁷¹⁴, así como se aporta un destacado interés a las fórmulas verbales de encantación en el *Atharva Veda*⁷¹⁵, todo lo que, como se ha visto, derivó después en la conocida teoría acerca de la sílaba *Om* y de los *mantras*⁷¹⁶. El sacerdote védico debe demostrar su poder de formulación otorgando orden a la ceremonia y estableciendo vínculos con los dioses mediante la recitación, bajo la que se convierte en un auténtico poeta del ritual que en el *RigVeda* se compara con la morada final de la palabra⁷¹⁷. Esta importancia había calado hondamente la curiosidad del escritor argentino, tal como se demuestra en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” donde la palabra era definida intencionadamente como un medio paradójico de evocación y de creación. Ahora, en “Las ruinas circulares” se retoma ese poder a través de la presencia de ciertas “palabras de exhortación” (O. C., I, 452), de “las sílabas lícitas de un nombre poderoso” (O. C., I, 453) y de la “imploración” del “desconocido socorro” del demiurgo, acciones que comunican al mago con la divinidad y que le proveen del proceso de creación de su hijo (O. C., I, 453).

Esta experiencia se explica gracias a la compleja relación establecida entre los seres humanos y las divinidades indias, pues los dioses de los himnos hindúes son parte de la existencia de un ciclo que alimenta y regenera el orden del Universo. Esta creencia hace particularmente atractiva la relación entre dioses

⁷¹³ Louis Renou: *El hinduismo...* op. cit. p. 20.

⁷¹⁴ Wendy Doniger O'flaherty: *The Rig Veda...* op. cit. p. 61-64.

⁷¹⁵ *Ibíd.* p. 283-297.

⁷¹⁶ Jean Varenne: *El tantrismo o la sexualidad...* op. cit. pp. 167-175, John Blofeld: *Mantras sagrados, palabras...* op. cit. pp. 131-135, Swami Nikhilananda: *Karika y comentarios...* op. cit. pp.143-145, Raimon Pannikar: *La experiencia filosófica...* op. cit. pp. 68-85, Swami Ritajananda: “Le mantra” en *Vedanta* (1971), 21, pp. 36-51.

⁷¹⁷ Wendy Doniger O'flaherty: *The Rig Veda...* op. cit. p. 79.

y seres humanos, entre los que se asienta un pacto o compromiso donde cada parte ofrece a la otra lo que necesita. Visión que comprende en los dioses una imagen de grandeza que supera ciertas limitaciones de los hombres, sin que estos sean culpables ni deudores ante el panteón de la divinidad. Sociedad y deidad han de cumplir con su valor en el ciclo de acuerdo a la naturaleza de cada parte, así el orden del Universo se alimenta, pues los dos mundos han entrado en contacto. La articulación del ciclo vital y la relación de seres humanos y dioses se realiza justamente mediante el rito, donde el sacrificio y el culto constituyen los elementos más importantes de tal actividad: oraciones, magia y ofrendas, a las que los dioses acuden para alimentarse, otorgando a cambio favores sobrenaturales.

En ese marco, todo acto ritual está sostenido por una divinidad, un arquetipo, una repetición de la acción de los dioses. Ese sentido profundo del culto indio se representa en “Las ruinas circulares” dando paso al acto de recreación por medio del dios del Fuego. Al igual que en las literaturas védicas, éste posee una triple presencia, pues el fuego es el elemento material por excelencia del rito, es el sacerdote del ritual y a su vez es un dios, Agni⁷¹⁸, cuya fuerza y matices ha desembocado en profundas derivaciones de las mitologías y filosofías indias posteriores. La divinidad del Fuego es la más importante en el ritual hindú, puesto que encarna las habilidades del sacerdote que ejerce el rito y que conoce la fórmula mágica del culto, así como las de sacrificador de la ofrenda, ya que mediante el humo del sacrificio se convierte en vehículo del alimento de los dioses⁷¹⁹. En este culto hindú cobra especial relevancia el acto de encender los tres fuegos, metáfora de las etapas del ciclo de la vida: un primer fuego coincide con el sol, fuego del padre y del hogar que se enciende con el nacimiento del día; un segundo fuego, es símbolo del mantenimiento del candor de la vida y generalmente se relaciona con la procreación de los hijos, y el último,

⁷¹⁸ Sobre el mito y culto a Agni cabe señalar los trabajos de Jean Herbert: *Agni- Puissance-Conscience de la volonté divine*, Lyon, Derain, 1949, A. Macdonell: *Vedic Mythology*, Strassburg, J. Trubner, 1897, pp. 88- 101, Wendy Doniger O’flaherty: *Mitos hindúes...* op. cit. pp. 87-92, J.W. Wilkins: *Mitología...* op. cit. pp. 24-30, Heinrich Zimmer. *Mitos y símbolos...* op. cit. pp. 123-168 y Luis Renou: *El hinduismo...* op. cit. pp. 20- 21.

⁷¹⁹ Jean Herbert: *Agni- Puissance-Conscience...* op. cit. p. 11, A. Macdonell: *Vedic...* op. cit. pp. 89-90, Luis Renou: *El hinduismo...* op. cit. p. 20.

representa la regeneración del ciclo vital⁷²⁰. De igual manera, en “Las ruinas circulares” se destacará la presencia del fuego en tres ocasiones: en forma de cenizas y como “alto sol” que despierta al mago al principio de la narración (O. C., I, 451), vivaz tras la imploración de este protagonista para animar al fantasma y provocar la creación de su hijo (O. C., I, 453), y en abrasadoras llamas al iniciar la destrucción del templo y desencadenar un final cíclico y regenerativo (O. C., I, 454-455).



92. Representación moderna de la iconográfica de Agni, el dios del fuego.

También este fuego recordará a un Agni reconocible en no pocos pasajes de los *Vedas* como padre, hijo y divinidad. Él es la llama que guía a los dioses y a los seres humanos hacia la luz de la sabiduría, la verdad revelada y el conocimiento de la fórmula mágica del sacrificio, así que es una especie de padre de las criaturas. Como procreación, encarnará la figura de hijo de la divinidad, emanando de las aguas, del sol, de las plantas, del rayo, y del candor de los seres humanos⁷²¹. De esta manera, el fuego, padre e hijo a la vez, surge de sí

⁷²⁰ Luis Renou: *El hinduismo...* op. cit. p.19.

⁷²¹ W. J. Wilkins: *Mitología hindú...* op. cit. pp. 24-30.

mismo y media como sacerdote, diversificándose en infinitos fuegos, que cumplen con la voluntad de un instinto polarizado entre la abstracción y la concreción, la creación y la criatura. Esta correspondencia se reproduce en los tres grandes protagonistas del cuento borgeano: mago-padre, hijo-creación, dios-fuego, trilogía que halla su verdad en la confluencia del ritual del fuego, en las llamas purificadoras y sagradas, lo que viene a ordenar el eje de la analogía.



93. Dibujo moderno de Agni como creador del fuego del ritual.

En ese contexto, el mago parece guiado por una necesidad confusa de soñar un hombre, en la que entran en juego más las habilidades de un maestro con su “nube de alumnos taciturnos” (O. C., I, 452) que las de un progenitor. Pero conforme avanza la trama, la voluntad de soñar se transfigura recreando concienzudamente las funciones de un padre, siendo la preocupación por su hijo lo que le permitirá hacer un movimiento ritual definitivo hacia la verdad: “a todo padre le interesan los hijos que ha procreado (que ha permitido) en una mera confusión o felicidad; es natural que el mago temiera por el porvenir de aquel hijo” (O. C., I, 454).

Por otra parte, la coincidencia de padre e hijo, se va sugiriendo lentamente, ambos carecen de memoria de su vida anterior y ambos practican la magia, lo que termina por instalarse con fuerza en el desenlace del cuento, al descubrirse que los dos personajes son artificios consagrados a la tarea del culto

al fuego. Dicho de otro modo, padre e hijo se convierten en seres soñados por otro, irrealidad en la que el dios del Fuego parece ser el único conocedor de la verdad: “de todas las criaturas que componen el orbe, el Fuego era la única que sabía que su hijo era un fantasma” (O. C., I, 454), asumiendo adentro de sí a los otros dos personajes en una suerte de fusión cíclica e integradora, lo que pretende aludir una correspondencia entre las tres personificaciones del fuego y la necesidad indescifrable del ciclo de la creación.

La figura del dios del Fuego continua su presentación en “Las ruinas circulares” a través de la concreción del altar en el “recinto circular” del rito, el cual pretende compartir desde un principio características y detalles que recuerdan al panteón de las divinidades védicas, “ese redondel” que “devoraron los incendios antiguos” y “cuyo dios no recibe honor de los hombres” (O. C., I, 451). Con el apoyo de esta descripción, se presenta un pedestal “que corona un tigre o caballo de piedra” (O. C., I, 451), una especie de “efigie” “que tal vez era un tigre y tal vez un potro” (O. C., I, 453), que al tomar una forma vívida “no era un atroz bastardo de tigre o potro, sino a la vez esas dos criaturas vehementes, y también un toro, una rosa, una tempestad” (O. C., I, 453). De esa forma, la presentación inicial del altar y la trasfiguración posterior del demiurgo consiguen desenvolver con audacia la teoría india de *maya* aplicada en este caso a la capacidad de mutación de las divinidades.

El dios del Fuego, como todos los dioses del panteón hindú, posee la capacidad de “dispersarse, disfrazarse, o mutar”⁷²², por ello es común que Agni aparezca en la mitología india como una divinidad antropomorfa y como un símbolo cambiante⁷²³. Índice de confluencias de este mito en “Las ruinas circulares” es la programación de un “múltiple dios” (O. C., I, 453) que satisface una iconografía polifónica y multiforme. Se asiste así a un inteligente juego de metamorfosis que insufla al cuento una sensación de lo sobrenatural y maravilloso encadenando una serie de símbolos plenamente indios.

⁷²² Radhakrishnan: *Indian philosophy... op. cit.* p. 565.

⁷²³ *Ibíd.*.

En el mito hindú la presencia del “tigre” es reiterada, y de manera general evoca una imagen de gloria y soberanía. Es usual que en algunos ritos el gobernante de un pueblo se coloque una piel de tigre para declararse vencedor y rey ante sus súbditos. Por otra parte, el “tigre” de algunas iconografías es vestimenta y montura de los dioses, donde además de su carácter soberano, provee de cierta noción cosmogónica, al estar relacionado directamente con el fuego y con la noción cíclica del universo. El “caballo” es un animal de suma importancia en los ritos funerarios y en los sacrificios que pretenden simbolizar lo celeste. El carro de Agni, en su iconografía solar, va tirado por siete caballos que simbolizan la belleza, la agilidad, la fertilidad y la fuerza, al tiempo que pueden desencadenar el poder mortal que sobreviene con la noche⁷²⁴, lo que sugiere que, como Agni, posea la doble valencia de creación y destrucción.



94. Iconografía solar de Agni.

⁷²⁴ Louis Renou: *El hinduismo...* op. cit. p. 21.

El “toro” es el animal viril por excelencia en la mitología hindú, encarnizando la antigua concepción de la pareja sagrada de la vaca y el toro, éste, metáfora del cielo y de la lluvia, engendra con su semen en la vaca y fertiliza la tierra⁷²⁵. En realidad se trata del engarce de los dos elementos fundamentales del cosmos: cielo (toro) y tierra (vaca) como piezas imprescindibles de la creación⁷²⁶. La “rosa”, que pudiera parecer un símbolo plenamente occidental, es señalada por Borges en algunos textos como representación de la belleza de la creación con un matiz ocultista y oriental⁷²⁷, es así, una imagen de la madre divina, centro místico y copa de la vida que evoca el surgimiento de la tierra a partir de las aguas, cuya simbología se une de esta forma a la de la flor de loto⁷²⁸. También la idea de la flor como maternidad, puede extraerse de algunos textos míticos hindúes que identifican el templo del rito con el cuerpo de una mujer, diosa de la tierra, que indica que en el acto ritual asistimos a un nacimiento, a una regeneración del ciclo vital y a un remedo de la creación. Tal vez, esta idea de maternidad de la rosa está contenida indirectamente en el rito de “Las ruinas circulares”, donde la divinidad y el mago completan el acto de creación de un hijo en el templo circular, quedando la figuración de la madre en la representación majestuosa del recinto como altar con forma de “rosa”. La “tempestad”, en la mitología hindú, aparece en numerosas ocasiones relacionada a Agni, su divinidad es Rudra, el padre de los vientos monzónicos, y su poder, benéfico y malévolos, aún a un tiempo la posibilidad de curar y la de enfermar⁷²⁹. Las aguas y el rayo son las encarnaciones más comunes de esta divinidad roja que simboliza a la vez el aullido de la cólera divina y la plenitud pacífica de la liberación.

⁷²⁵ Devdutt Pattanaik: *Mitología hindú... op. cit.* p. 27, 29, 85, 86.

⁷²⁶ *Ibid.* p. 29. Este emblema reaparecerá en otro cuento del compendio de *Ficciones*, “La lotería de Babilonia” de 1941, en el que el narrador se describe a sí mismo envuelto en la fantasía de un rito singular que recuerda a éste de “Las ruinas circulares”: “he yugulado ante una piedra negra, toros sagrados” (O. C., I 456), acción que al proponerse en un sótano, se comunica también con la experiencia narrada en “El Aleph” de 1945.

⁷²⁷ Ya en *Fervor de Buenos Aires* (O. C., I, 25) de 1923 Borges relaciona la preciada flor con la alquimia y el mundo persa. Posteriormente, en “La rosa de Paracelso” (O. C., III, 387-390) de 1977, la vinculación de la “rosa” con el ocultismo y el orientalismo es evidente.

⁷²⁸ Jean Chevalier: *Diccionario de los símbolos... op. cit.* p. 892.

⁷²⁹ Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 170, W. J. Wilkins: *Mitología... op. cit.* pp. 60-61, Wendy Doniger O’flaherty: *Mitos hindúes... op. cit.* pp. 101-102.

Una secuencia similar de símbolos se reproduce en “Diálogos del asceta y el rey” de 1953 donde Borges presenta una efigie inspirada por el *Milinda Pahña* que se transfigura en “un caballo, una cabeza de toro, un delfín, un jabalí, una rama de palmera o una rueda”⁷³⁰, reproducida en las caras de las monedas del reinado de Menandro, el protagonista del diálogo con el budista Nagasena, lo que quiere imponer a la idea de figura una aglomeración simbólica que juega con la misma idea de transfiguración e irrealidad que se aplica en “Las ruinas circulares”. Con estos símbolos la efigie borgeana sugiere un carácter plenamente védico que después es arrastrado hacia una connotación zoroastrista al comparar “el pedestal” con una “serie de pirámides que persisten aguas abajo” (O. C., I, 453), rememorando una imagen ya utilizada en “El acercamiento a Almotásim” y en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” como símbolo de las “torres” de los rituales de la cultura parsi, la cual se mezclaba con la estructura piramidal o cónica del Monte Meru hinduista.

Lo que parece destacarse con esta mutación de la divinidad es, una vez más, la doble vertiente hindú atribuida al fuego: la creación y la destrucción, proceso acoplado con los símbolos vistos como polaridades de una reconciliación paradójica. Pues a un tiempo el dios del Fuego acudirá en favor del mago, dará vida al hijo soñado y terminará envolviendo al protagonista tras el cumplimiento de la recreación del ciclo, mostrando a éste su materia de simulacro. Esta doble naturaleza ofrece una encarnación precisa en la figura de Śiva, uno de los tres grandes dioses de la Trimurti hindú que revelará su importancia en el *Mahābhārata* y por extenso en los *Purāṇa*, ya como devoción, al representarse como la divinidad que completa el ciclo de la existencia abriendo un gran círculo de fuego que destruye y crea el Universo⁷³¹. Varias son las imágenes iconográficas de este dios de la mitología hindú, algunas de ellas recuperadas por Borges en su efigie de “Las ruinas circulares”, ya que, a Śiva se le muestra en algunos pasajes, “cubierto de cenizas, dotado de un tercer ojo con que calcinó al deseo, con la greña recogida en un moño, una luna creciente en el cabello, el río

⁷³⁰ Jorge Luis Borges: *Textos recobrados. 1931... op. cit.* p. 303.

⁷³¹ Ananda K. Coomaraswamy: *La danza de Siva*, Madrid, Siruela, 1996, pp. 77-107.

Ganges saliendo de sus bucles [...], sentado en una piel de tigre portando un tridente”⁷³², pues “se hizo surgir del fuego sacrificial a un feroz tigre [...] pero él el arrancó al piel y se envolvió en ella como si fuese un vestido de seda”⁷³³; en otros textos, aparece “como cabeza de familia [...] a su lado de pie se figura el toro sagrado”, de ahí que “en algunas monedas griegas del norte de la India en el período en el que los partos gobernaron esa zona (200 a. C.) se encontraron monedas con representaciones del toro” como “símbolo de Śiva”⁷³⁴. También ensambla su imagen a la de Rudra, dirigiendo a los dioses de las tormentas (tempestad) que van a caballo haciendo un ruido ensordecedor⁷³⁵. Pero entre todas ellas, quizás la más sorprendente y conocida sea el Śiva Naṭarāja⁷³⁶, que “con su baile sobrecogedor expresa una energía sin límites que crea, mantiene y destruye el cosmos. [...] Baila pisando el enano de la ignorancia dentro de un círculo de fuego”⁷³⁷.

⁷³² Gavin Flood: *El hinduismo...* op. cit. pp. 170-173.

⁷³³ Ananda K. Coomaraswamy: *La danza de Siva...* op. cit. p. 82.

⁷³⁴ Gavin Flood: *El hinduismo...* op. cit. pp. 170-173.

⁷³⁵ *Ibíd.* pp. 170, W. J. Wilkins: *Mitología...* op. cit. pp. 60-61, Wendy Doniger O’flaherty: *Mitos hindúes...* op. cit. pp. 101-102.

⁷³⁶ Será en el Sur de la India, y en el siglo X d. C. cuando la dinastía Chola, que había conquistado en el siglo IX los territorios ocupados por los Pallava, y que estableció su capital en Tanjore, que se crea el Śiva Naṭarāja. El origen de la dinastía Chola se remonta al período brahmánico, apareciendo ya mencionada en el *Mahābhārata*. Su esplendor se produce entre los siglos IX y XII, y más concretamente, durante el reinado de Rajaraja II, cuando la ciudad de Tanjore se convirtió en un importante centro de irradiación cultural: la danza, la música y las artes plásticas vieron un desarrollo notable. Muy importante fue el trabajo del bronce a la cera perdida, material del Śiva Naṭarāja, que alcanzó una gran fama que se exportó a toda la India y al Sudeste Asiático, donde dejó una huella inconfundible en la tradición artística posterior. A partir de ese momento la construcción de diversos templos monumentales y esculturas dedicadas al dios Śiva adquiere profusa importancia y representa hoy un interesante compendio de la mitología cosmológica india (Ananda K. Coomaraswamy: *La danza de Siva...* op. cit. p. 82).

⁷³⁷ Gavin Flood: *El hinduismo...* op. cit. pp. 170-173.



**95. Escultura en bronce de Śiva Naṭarāja. Dinastía Chola (S. XI).
Metropolitan Museum of Art. Nueva York.**

Borges se había interesado notablemente por este dios de la mitología hindú, tal como se puede observar, por ejemplo, en sus declaraciones de 1984, donde especifica:

Por eso el dios Shiva —aquí hay una imagen cerca que usted podrá ver—, un dios danzante con seis brazos, bueno es un dios de la muerte y la generación; ya que se supone que ambas cosas son idénticas, que cuando usted muere, otro hombre es engendrado, y si usted engendra, usted engendra para la muerte, ¿no?; de modo que el dios de la generación es también el dios de la muerte⁷³⁸.

El mito del Śiva Naṭarāja, en efecto, presupone una reconciliación de los opuestos, la fuerza masculina y la femenina, la destrucción y la creación, la vida y la muerte⁷³⁹. Pues el dios danzante es mitad hombre y mitad mujer, aunando con

⁷³⁸ Jorge Luis Borges y Osvaldo Ferrari: *En diálogo I... op. cit.* p. 70.

⁷³⁹ En la danza de Śiva, lo femenino inicia con su energía el nacimiento y la vida avanza contenida en un gran círculo de fuego, símbolo de la destrucción y regeneración. Para sujetar esta totalidad del ciclo cósmico, la figura se valdrá de elementos que hacen avanzar el movimiento rítmico de su danza: cuatro extremidades superiores, símbolo de la unión de dos seres, de los cuatro puntos cardinales, y de la cuatripartita división del hinduismo (cuatro valores, cuatro etapas de la vida, cuatro castas), el gesto de protección (común en la iconografía de Brahma) ante la temeridad del que observa la culminación del ciclo, y la mano que señala con levedad, casi como en un gesto de

su baile la doble polaridad que da origen al nacimiento de los seres⁷⁴⁰, un símbolo que sin duda Borges quiso aprovechar al insuflar carácter de “toro” y “rosa” a su efigie de piedra. Esta paradoja se reconcilia a través de una danza alegre y vivaz que no incorpora a la muerte como un hecho fatal, sino como un artificio del discurrir de los ciclos de la existencia, pues muerte y vida terrenal son aspectos ilusorios de la realidad última, así como lo son lo femenino y lo masculino.

La danza fija, por tanto, el instante ritual en el que se asiste a una comprensión del carácter ilusorio de toda polaridad, encarnando el principio originario de *maya*, que pone en marcha un nuevo ciclo de existencias y que aporta la posibilidad de la liberación de esa cadena de ilusiones a través del aprendizaje de la verdad. En otras palabras, la idea de salvación propuesta por este mito depende en última instancia de la adquisición del conocimiento de la verdad: el desprendimiento de lo ilusorio del mundo fenoménico y de la *maya* de la dualidad, la superación de los contrarios.

Pero esta salvación implica una renuncia, y será el fuego el que la interponga y la comunique con la posibilidad de vaciarse de la polaridad, algo que el orientalista Coomaraswamy relaciona con la diosa hindú Kāli, danzarina en los crematorios⁷⁴¹. Según esta percepción, lo que existe se despliega en un ondulante orden cósmico que implica creación, preservación, destrucción y salvación. Metáfora que Borges habría aprovechado para reconstruir un oxímoron reconciliado en el incendio final: el mago soñador, al asumir el advenimiento de

baile, al enano que ha derrotado con la punta del dedo meñique de su pie, metáfora de su poder sobre lo demoníaco, sobre lo ilusorio-*maya*. El pie derecho se planta fuerte, sosteniendo el peso de la danza que aplasta al demonio sobre la flor de loto, metáfora de la copa de la vida. El siguiente movimiento lo dibuja la mano que contiene la llama de fuego-Agni (sabiduría, conocimiento, purificación), y el rostro, masculino y femenino, unión de la dualidad de toda vida. Brillante en su alegría, Śiva posee una bella cabellera trenzada, de la que cuelga el Ganges, mientras dulces hojas de casia decoran los mechones sueltos en el ondular del baile, sin duda una de las imágenes más dulces de la figura y metáfora clara de la liberación. El círculo culminaría en el tambor de la última mano, motor de la danza que da nuevo movimiento al ciclo, el cual se completa con el pie izquierdo de Śiva alzando el último gesto hacia la encendida corona circular, el cordón sagrado que se eleva contra el fuego y la luna creciente sobre su cabeza que conecta con la llama. La rueda de fuego logra el impulso totalizador de la danza: creación y destrucción amarran así la significación de la escultura (Ananda Coomaraswamy: *La danza... op. cit.* pp. 77-98).

⁷⁴⁰ Wendy Doniger O'flaherty: *Śiva, the Erotic Ascetic*, Nueva York, Oxford University Press, 1981.

⁷⁴¹ Ananda Coomaraswamy: *La danza de Siva... op. cit.* p. 90.

su muerte (“caminó contra los jirones de fuego”), descubre su inmortalidad (“estos no mordieron su carne”), la cual se reconcilia con el aprendizaje paradójico de su carácter de apariencia (O. C., I, 455).

Sin embargo, lo que en el Śiva Naṭarāja se presenta mediante la alegría de la danza, en el cuento borgeano, tal vez por influencia de Schopenhauer⁷⁴², se detiene en la idea de abdicación, induciéndose un tono terrorífico y desconcertante al desenlace. Y de esta forma, se demuestra que el apelativo de circularidad atribuido a las “ruinas” no es más que una constatación de la reconciliación de la polaridad “vida-muerte” en un tono de cierta dejación. De manera que el ruinoso templo no es circular sólo por su complejión, sino por su actividad de renovación de los seres, por su carácter de ritual y por su destino resignado al incendio eterno.

El advenimiento del fuego que rodea a Śiva implica así una acción cultural y sagrada que se desarrolla cíclicamente, una repetición consciente que reproduce un acto primordial. El suceso ontológico se repite cada vez que se realiza el rito y se advierte la revelación, índice de la circularidad del período, asegurando así el fluir de los seres, los dioses y los astros en el mundo. Pero curiosamente a la interpelación acerca de la realidad última que hay detrás de la danza, el mito propone un cambio en el orden y la naturaleza de la pregunta, dibujando el paradigma de la reproducción del ritual como un acto que ensambla directamente con lo originario, en pos de experimentar una realidad verdadera cuya naturaleza es lo sagrado e indescifrable.

Bajo esta inspiración, resulta revelador de “Las ruinas circulares” la sagaz presentación literaria de una filosofía y de una metafísica que pretenden discernir los ciclos de la creación, movimiento renovado que destruye y regenera a las criaturas, revelando sus esencias irreales y la impenetrabilidad de su universo. Dicho de otro modo, una significación oculta parece deducirse de todo lo creado en el cosmos de las ruinas borgeanas, de ese “otro” indescifrable que

⁷⁴² Se puede ver un breve apunte acerca de la interpretación que Schopenhauer dio a este mito en R. D. Gadbusch: *Treasures of Indian Art: Germany's Tribute to India's Culture Heritage*, Michigan, University of Michigan, 1998, p. 8.

sueña al mago protagonista reafirmando su naturaleza ilusoria. En conclusión, se recogen los tres aspectos de la mitología de Śiva: el movimiento del cosmos, la liberación de la trampa de la ilusión y el centro de la creación como un orden inescrutable. Una percepción que Borges pretendió reconocer en 1953 al notar que “este mundo, infinito en el tiempo y en el espacio, es un *fuego doliente*”⁷⁴³, una eternidad onírica y abismal que recompone una y otra vez las llamas indescifrables de un universo reducido a “ruinas circulares”.



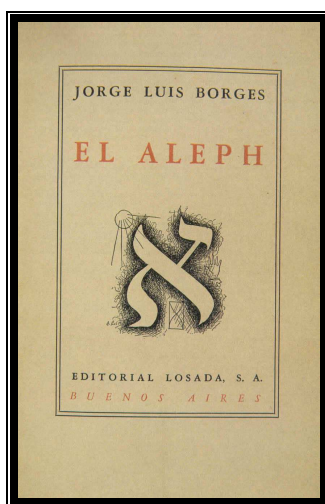
96. Imagen popular de Śiva sobre una piel de tigre.

⁷⁴³ Jorge Luis Borges: “La personalidad y el Buddha” en *Borges en Sur... op. cit.* pp. 38 y 40.

**IV. LA EXPRESIÓN MADURA DE LAS CULTURAS INDIAS EN
LA PRODUCCIÓN LITERARIA DE *EL ALEPH*, *EL LIBRO
DE ARENA* Y *LA MEMORIA DE SHAKESPEARE***

IV. 1. *El Aleph*. Del principio de identidad hindú a la transmigración budista en “El inmortal” y “Los teólogos”

De la desbordante actitud creativa de *Ficciones*, Borges rescata en su libro *El Aleph* de 1949 ese método de escritura que lograba encajar la filosofía y la mitología en el seno de la literatura. Sin embargo, en estos textos la experiencia ha calmado el arrojo y el descubrimiento ha dado lugar al asentamiento maduro de un estilo que incorpora las mismas pretensiones del libro anterior, pero en un tono algo más depurado, menos atropellado y más seguro. En efecto, cada cuento del compendio del libro de 1949 roza la versatilidad y la plasticidad de ejercicios anteriores que logran ahora un equilibrio perfeccionado. Esa sensación de dominio se construye con temas de los relatos de *Ficciones*; no será sorprendente, por tanto, que el Borges que anticipa la década del cincuenta retome nociones filosóficas o simbólicas de sus investigaciones orientalistas, pero que expresadas sin abarrotamiento, ofrecen textos contruidos bajo la serenidad de un pausado aliento.



96. Primera edición de *El Aleph*, Buenos Aires, Losada, 1949.

En ese marco, las especulaciones orientales, centelleantes en los cuentos de *Ficciones* e involucradas allí con potentes cargas de sentido que sumían al relato en una especie de fiebre metafísica, no sucumben ahora a su poder sobrecogedor, pero sí muestran un asombro que es exhibido en un talante más sereno, un “poco a poco” que aprovecha la oportunidad fantástica de la filosofía de un modo más despejado, generando un estilo más contenido. Si en el prólogo del libro de 1944, el autor argumentaba ligeramente que algunas de sus historias eran “fantásticas”, ahora, en el epílogo de la obra de 1949 contempla, confiando en los resultados de su procedimiento, que casi todas “las piezas” de su compendio se corresponden con “el género fantástico” (O. C., I, 629). Como si se estuviera ante un puzzle para armar, el escritor porteño no duda en proponer, al lector de *El Aleph*, “piezas” que organizan y potencian las afinidades de la realidad y la fantasía. Y no extraña, por tanto, que cuando se trata de invocar la irrealidad, el orientalismo responda a las pretensiones: “la India” vertiginosa calza los fragmentos de la “inverosimilitud” y los vuelve una alucinación “más tolerable” (O. C., I, 630), aunque, ya se ha señalado, esa ilusión no sea, ni más ni menos, que la de un mundo plenamente insertado en la enigmática realidad borgeana. En ese marco, varias “piezas” articulan sus aspiraciones y vinculaciones orientales, de las cuales –lo sugiere el autor en su epílogo— “El inmortal” (O. C., I, 533-544)⁷⁴⁴ es la “más trabajada” (O. C., I, 629) y “Los teólogos” (O. C., I, 550-556)⁷⁴⁵ la que más se vincula a un “sueño, más bien melancólico sobre la identidad personal” (O. C., I, 629), matices con los que sugiere la teoría que transitará conscientemente las dos narraciones⁷⁴⁶, y con los que se demostrará un afianzamiento de lo indostánico en la literatura borgeana.

⁷⁴⁴ Jorge Luis Borges: “Los inmortales” en *Los Anales de Buenos Aires* (feb 1947), año 2, núm. 12, pp. 29-39. El cuento pasa a titularse “El inmortal” al formar parte de *El Aleph* en 1949.

⁷⁴⁵ *Ibíd.*: “Los teólogos” en *Los Anales de Buenos Aires* (abr 1947), año 2, núm. 14, pp. 50-56.

⁷⁴⁶ En cuanto a los antecedentes críticos de estos cuentos, cabe señalar el algo desconocido análisis de Luis Andrés Murillo: “El inmortal” en *L’Herne* (1964) pp. 293-308 o el de Carmen Escudero Martínez: “El tiempo vital de Borges. (Apuntes de una lectura de ‘El inmortal’)” en *Anales de filología hispánica* (1988) Vol. 4, pp.183-191, que destacan la dificultad del abordaje crítico de “El inmortal”, una sentencia continuada por la crítica posterior. Por otra parte, conviene apuntar otros breves, pero ilustrativos estudios, que inauguran temáticas básicamente occidentales para estas narraciones. Tal es el caso de Michael Evans: “Intertextual labyrinth: ‘El

Como se ha visto, la tradición india ha elaborado su principio de identidad a través de varias escuelas filosóficas, pero sin duda es el pensamiento del Vedānta el primero en condensar con mayor relevancia la idea de una identificación que sumerge a los conceptos de ser humano, divinidad y realidad en una suerte de uniformidad totalizadora. Este principio pretende una compensación de la multiplicidad en la unidad, sosteniendo una identidad trascendente entre lo absoluto y el alma, el uno y el universo⁷⁴⁷. Se trata de una noción que nutre a toda una cosmología, trama de correspondencias a través de las que no resulta difícil explicar la teoría temporal y espacial típica de la metafísica india, con su original especulación acerca de la transmigración.

Desde 1932, con el libro *Discusión*, Borges había indagado este hallazgo del pensamiento indio. En el ensayo “Notas sobre Walt Whitman” exponía que “las posibilidades retóricas” del “principio de identidad parecen

Inmortal’ by Borges” en *Forum for Modern Language Studies* (1984) 20, 3, pp. 275-281, quien investiga la trama occidental laberíntica con la que Borges reconstruye un mito en la ciudad de los inmortales, que afecta a la estructura y mensaje del relato en el que la experiencia humana se manifiesta como un arduo pasaje sin salida.

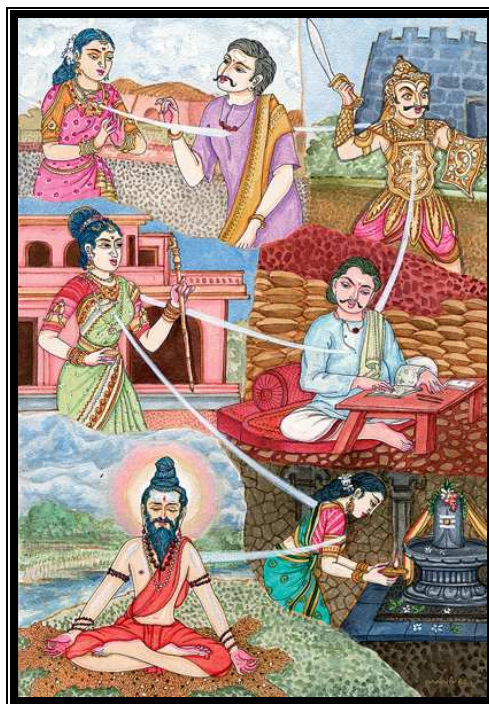
Cabe destacar, que los enlaces con la cultura judaica han sido revelados, entre otros, por David Lagmanovich: “El judío errante en la literatura latinoamericana” en *Fronteras literarias en la literatura latinoamericana*, Buenos Aires, Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Buenos Aires, 1996, pp. 252-265.

Por otra parte, Elena García Martín: “The dangers of abstraction in Borges’s ‘The Inmortal’” en *Variaciones Borges* (2005) 20, pp. 87-100, propone la idea de cierta transfiguración de la expresión y la realidad humanas al darse el paso del discurso oral al escrito. Una reflexión similar y muy ilustrativa que recogía Vicente Cervera Salinas: “Las horas y los siglos de Borges” en *Variaciones Borges online* (2001) <http://www.borges.pitt.edu/bsol/cerver.php>, proponiendo en este relato “el cuento de los cuentos” de Borges, una narración irónica y aguda en la que se desmitifica el concepto de inmortalidad, diluyendo la capacidad racional, lingüística y memorística de los seres humanos. Recientemente, J. M. Martínez Sánchez: “‘El inmortal’ de Jorge Luis Borges: la reconstrucción de la literatura” en *Barcarola* (2006) 68-69, 413-421 propone una edificación metafórica de la literatura occidental, una perspectiva que agudiza Carlos Mario Mejía: “‘El inmortal’: una lectura de la flecha cretense y otras pérdidas” en *Variaciones Borges* (2009) 28, pp. 123-145, desarrollando su comentario en los límites de la cultura griega.

En cuanto a la bibliografía crítica acerca de “Los teólogos”, por su agudeza crítica destaca el análisis de Edna Eizenberg: *Biblical, Kabbalistic and Judaic Elements in Borges*, Maryland, Potomac, 1984, una organizada investigación de los cuentos de *El Aleph* en los que identifica algunos elementos gnósticos y hebreos en “El inmortal” y “los teólogos”. También, por su profundidad y rigurosidad cabe señalar las sugestivas anotaciones acerca de ambos cuentos de Arturo Echavarría: *Lengua y literatura... op. cit.* pp. 162-171, que aprecia, en “Los teólogos” una aproximación a los “confines de la identidad personal”, una teoría que continúa Gene H. Bell Villade: *Borges and his fiction. A guide of his mind and art*, University of California Press, 1981, pp. 158-166 y Estela Cédola: *Borges o la coincidencia de los opuestos*, Buenos Aires, EUDEBA, 1993, pp. 133-151 y 159-191, que elabora una lectura claramente edificada bajo la inspiración de la teoría de la “coincidentia oppositorum” de Nicolás de Cusa.

⁷⁴⁷ Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 248-249.

infinitas” y que precisamente es el autor norteamericano un ejemplo occidental de esa voluntad de “identificarse, en una suerte de ternura feroz, con todos los hombres”(O. C, I, 251). Tres años después, en el “Acercamiento a Almotásim” sugería “la identidad del buscado y el buscador” (O. C., I, 418) practicando una correspondencia audaz entre los principales personajes de la trama. También elaboraría una adaptación literaria de este principio en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de 1940, a través de la identificación lúdica de los objetos y los sujetos de Tlön, con los que se explicaba “la identidad de las nueve monedas de cobre” y que “todos los hombres” son en realidad “el mismo hombre” (O. C., I, 437 y 438). El artificio siguió su voluntad de multiplicarse con la llegada de “El inmortal” y “Los teólogos” en 1947, cuentos en los que el axioma indio del principio de identidad se propone nuevamente en un terreno eminentemente literario, adquiriendo un lugar central que sirve como instrumento para repensar la antigua pendencia filosófica acerca de la naturaleza de los seres humanos y del universo.



97. Representación pictórica de la idea de transmigración india. Himalayan Academy Publications, Kapaa, Kauai, Hawaii.

Además esta noción se completará con algunas concepciones derivadas de la filosofía budista acerca del vacío de los sujetos, una teoría que desplegaría con solidez a partir de sus ensayos de los años cincuenta y principalmente en *Qué es el budismo* de 1976. En estas disertaciones explicaría, con el apoyo de la filosofía Vedānta, que “si se destruyera el género humano y se salvara un solo individuo, el universo se salvaría con él”⁷⁴⁸, indicando así la identidad de todos los seres y del universo en la unidad. Por otra parte, abordaría, bajo la inspiración del budismo Mahāyāna, la creencia de que tras la equivalencia de todos los entes no hay nada ni nadie, “*en ninguna parte soy algo para alguien, ni alguien es algo para mí*”⁷⁴⁹, pues los sujetos y el propio universo que los contiene son en última instancia pura vacuidad.

En “El inmortal”, que indudablemente consolidó su título final con la intención de proclamar este principio de correspondencia⁷⁵⁰, la identidad constituye el eje temático de la narración, sustentada por personajes y épocas históricas que se reconcilian a través de la reproducción de un paralelismo existencial, lo que en última instancia ofrece una exposición más o menos disimulada de la teoría del sujeto de la transmigración y de la concepción filosófica india acerca de la literatura.

Nacida del propósito de extraer un artificio lúdico de esta filosofía, la identificación de personajes empieza y termina en el propio autor de “El inmortal”, el que se convierte en un protagonista armado de la estrategia de presentar su narración como una transcripción de un manuscrito redactado en inglés y hallado azarosamente en un libro. A través de esta tipificación del autor como un ente secundario, se logra relegar el oficio de escritor al de un mero transmisor, tal como había ensayado en algunos cuentos de *Ficciones*, e involucrar y mezclar en la historia apócrifa a seres reales o literarios, igualmente borrosos e indeterminados, que confunden la impresión del lector hasta desbordar los límites de la realidad y de la ficción, o más concretamente, hasta demostrar que esas

⁷⁴⁸ Jorge Luis Borges: *Qué es... op. cit.* p. 45.

⁷⁴⁹ *Ibíd.* p. 72.

⁷⁵⁰ El título definitivo expresa con nitidez el principio de identidad de todos los seres humanos en uno solo. Por este motivo, se elige “El inmortal” en lugar de “Los inmortales”, ya que el plural inicial habría diversificado el concepto de unidad que intenta sostener el texto.

demarcaciones son insustanciales, en tanto que la identidad de los seres humanos es en esencia única, indivisible y vacía.

Con tal intención, el primer personaje propuesto, el propio autor del cuento, Jorge Luis Borges, se exhibe como un comentarista de una historia apócrifa que defiende como verdadera: “Infiere de estas intrusiones, o hurtos, que todo el documento es apócrifo. A mi entender la conclusión es inadmisibles” (O. C., I, 544), alejándose así de su autoría para instalarse en la ubicuidad de un personaje de ficción. Pero el traductor y comentarista borgeano se termina disolviendo en la figura ambigua de un anticuario, Joseph Cartaphilus⁷⁵¹, supuesto narrador de la hazaña, que a su vez se confunde con Marco Flaminio Rufo⁷⁵², cuya travesía termina por confluir en uno de “los Inmortales”, Argos, que recibe su nombre del narrador ficticio y que ha sido inspirado en el perro del itinerante Ulises de la *Ilíada*, al que finalmente se hace coincidir con su creador, el propio Homero, como paradigma del nacimiento de la literatura occidental. Con este juego de identificaciones entre personajes y autores, se genera una trama abismal y periódica de seres imprecisos derivados de otros que determinan el carácter de cierta irrealidad de todos los individuos presentados, en tanto que se exteriorizan como entes que transmigran a través del tiempo confundiendo los sujetos de sus hazañas, y por tanto, imponiendo la futilidad de los mismos.

⁷⁵¹ El nombre elegido podría derivar de la leyenda del “judío errante” a quien se ha atribuido entre otros muchos, un nombre similar. Según esta alegoría el judío errante, también apodado “el inmortal”, habría insultado a Jesús cuando iba camino de la Crucifixión y por ello habría sido condenado a vagar por el mundo hasta el segundo advenimiento del Mesías, apareciendo como un peregrino en distintos momentos históricos y a lo largo de toda la geografía terrestre (George K. Anderson: *The legend of The Wandering Jew*, Brown University Press, 1965). Algunos detalles de esa peregrinación podrían coincidir con el personaje que intenta reproducir Borges.

⁷⁵² El autor argentino intenta hacer referencia a un supuesto tribuno romano que sitúa en la época de Cayo Aurelio Valerio Diocleciano (s. III –II a. d. C.), y al mencionar a Flavio como procónsul de Getulia, probablemente se refiere a Flavio Valerio Constantino, conocido como Constantino el Grande, educado en la corte de Diocleciano que dominó Tracia, Egipto y buena parte de las Provincias de Asia. A través de la inspiración de estos personajes históricos, Borges pretende simbolizar la historia de relaciones comerciales y hazañas bélicas romanas en África como presentación o marco del inicio de la historia (E. Montilla: “Consideraciones sobre la romanización de África” en *Homenaje a García y Bellido* (1976), IV, 118, Madrid, Universidad Complutense y Gsell: *Historie ancienne de l’Afrique du nord*, Vol. 1, París, Hachette, 1920-1929).



98. Caligrafía zen del “Vacío” budista.

Como giro constante hacia esta desestabilización del ser de los narradores y protagonistas del cuento, los que finalmente invocan una naturaleza basada en la vacuidad, se está haciendo uso de la teoría de la transmigración budista, por medio de la que se infiere una sensación de circularidad encadenada. En efecto, esta teoría considera, en palabras de Borges, que “cada reencarnación es la consecuencia de una reencarnación anterior”⁷⁵³, y que todo ente “ha recorrido un infinito número de vidas”,⁷⁵⁴ por lo que no se impone ni un sujeto ni un alma que mueran o viva, sino una negación categórica de la “existencia de un yo”⁷⁵⁵ más allá de las apariencias. Se puede afirmar que, en un plano trascendente, lo real del sujeto transmigrado se define por medio de “un conglomerado de fenómenos o factores”⁷⁵⁶, la personalidad y el *karma*, los efectos de las obras, que reproduce una cadena de vidas ilimitada y periódica.

La decantación borgeana por esta proclamación de la esencia de los seres en el vacío, se amplía a través de los dos conceptos filosóficos que ejecutan el principio de identidad: la inmortalidad y la muerte. Con un uso inmediato del primero se afirma que “nadie es alguien, un solo hombre inmortal es todos los hombres. Como Cornelio Agripa, soy dios, soy héroe, soy filósofo, soy demonio y soy mundo, lo cual es una fatigosa manera de decir que no soy”

⁷⁵³ Jorge Luis Borges: *Qué es...* op. cit. p. 68.

⁷⁵⁴ *Ibíd.*

⁷⁵⁵ *Ibíd.* p. 72.

⁷⁵⁶ Peter Harvey: *El budismo...* op. cit. p. 73.

(O. C., I, 541), y por medio de la noción de mortalidad, se llega en un tono atávico a la misma conclusión: “Yo he sido Homero; en breve seré Nadie, como Ulises; en breve seré todos: estaré muerto” (O. C., I, 543)⁷⁵⁷.

Estos conceptos resuelven su polaridad refugiándose en la explicación aportada por la “Ley de compensación”, una teoría que encuentra sus raíces en la filosofía del *Corpus Hermeticum* atribuida a Hermes Trimegisto⁷⁵⁸, y que localiza en la India de la tradición védica sus significativas reflexiones acerca de la unidad, las que sobreentienden una conciliación metafísica de opuestos aparentemente enfrentados, cuya existencia sólo se desenvuelve en el contexto de las apariencias. Ya en el budismo, fue Nāgārjuna el encargado de aportar una conclusión a esta teoría, al considerar el vacío como la auténtica naturaleza de los opuestos, explicando que en el mundo convencional todo presenta un contrario que balancea de manera efectiva la ilusión de la realidad. Pero apartada la mente de la lógica y la visión de lo discursivo, se descubre una oportunidad de trascender los extremos, en el aprendizaje de su vacuidad, lo que aporta una idea nueva de liberación o Nirvāṇa, conceptos a los que también se les infunde una esencia vacía.

⁷⁵⁷ Estas mismas ideas reaparecerán en un texto publicado en *El hacedor* en 1960, “Everthing and nothing”, en la que estos axiomas provienen de la divinidad: “Yo soñé el mundo como tú soñaste tu obra, mi Shakespeare, y entre las formas de mi sueño estabas tú, que como yo eres muchos y nadie” (O. C., I, 182).

⁷⁵⁸ Se trata de una sabiduría antigua situada entre Grecia y Egipto cuyo artífice, Hermes Trimegisto, no ha podido demostrarse históricamente. A él se le atribuye el esparcimiento de la alquimia oriental en las escuelas occidentales. Su teoría más importante se aúna en el *Corpus Hermeticum* y en el *Kybalion*, entre las que destaca la idea de que “lo que está abajo es como lo que está arriba” y la que más sustancialmente expresa Borges en este cuento, el “principio de polaridad”, según el cual “todas las paradojas pueden reconciliarse, todo tiene dos polos, todo su par de opuestos” (*Kybalion*, Málaga, Sirio, 1995, pp. 22 y 26, *Corpus Hermeticum*, *Archivo hermético* 7, Barcelona, Continente, 1998, p. 350).



99. Mosaico medieval de la Catedral de Siena con escena de Hermes Trimegistro.

Esta teoría es aprovechada por Borges a la hora de enfrentar el binomio inmortalidad y muerte, ya que, al río de la Inmortalidad se le propone un “contrapeso”, una “compensación” (O. C., I, 540, 541) con la inclusión del elemento del río de la Mortalidad: “*Existe un río cuyas aguas dan la inmortalidad; en alguna otra región habrá otro río cuyas aguas la borren*” (O. C., I, 541). De esta manera, se busca generar una inquietud previsible, la idea desconcertante de que ambos ríos coincidan en un devenir desestabilizado por la correspondencia de todos los seres humanos y por la eternidad de las obras literarias, superando así las polaridades irónicamente propuestas mediante un ejercicio de compensaciones vacías.

Como puede apreciarse, se está trazando un repliegue literario del principio de identidad y de la teoría de la reencarnación india, como punto conciliador de los extremos filosóficos del proceso de la vida y de la muerte, la inmortalidad y la mortalidad, paradoja que se resuelve a través de la adquisición de la conciencia de la naturaleza propia: “ser inmortal es baladí, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte; lo divino, lo terrible, lo incomprensible, es saberse inmortal” (O. C., I, 540), con lo que se afirma que esa ejecución del sujeto consciente se ajusta a un saberse ilusorio y vacío.

La astucia filosófica de lo ficticio como esencia de lo real, que ya había sido desmenuzada con soltura en “Las ruinas circulares”, aquí continúa su afianzamiento a través de pequeñas señales que parecen conducir al desenlace de la irrealidad inmediata:

Fácilmente aceptamos la realidad, acaso porque intuimos que nada es real (O. C., I, 539) [...] La muerte y su alusión hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos se conmueven por su condición de fantasmas [...] No hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño (O. C., I, 541).

Una doctrina similar sería compendiada acertadamente después en *Qué es el budismo*, en el que se manifiesta con seguridad la irrealidad de los sujetos al disolverse, mediante los procesos de la reencarnación, en el vacío y en la nada:

El Mahabharata [...] dice: “Nunca no fui, nunca no fuiste, nunca no fueron estos príncipes, nunca llegará el día en que no seremos... Quien piensa que éste mata y que aquél es matado, no tiene discernimiento; nadie mata y nadie es matado, el que habita los cuerpos, deja los cuerpos ya gastados y pasa a cuerpos nuevos. Las espadas no lo destrozan, el fuego no lo quema, las aguas no lo mojan, los vientos no lo secan⁷⁵⁹.”

Teorías que no sorprenden por su hilado con la tradición clásica occidental, puesto que el concepto de transmigración fue apuntalado en no pocas expresiones metafísicas grecolatinas, pero llaman la atención cuando expresan una concordancia apreciable, insinuante de una influencia, en el trabajo orientalista borgeano de 1976:

⁷⁵⁹ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo...* op. cit. pp. 47 y 48.

Platón, en el décimo libro de la *República*, narra la visión de un soldado herido que recorre los cielos y el Tártaro; allí ve el alma de Orfeo, que elige renacer en un cisne; la de Agamenón, que prefiere un águila, y la de Ulises, que alguna vez se llamó Nadie y ahora quiere ser un hombre modesto y oscuro⁷⁶⁰.

No cabe duda de que “El inmortal” traduce estas sentencias generando un encuentro consciente entre las antiguas filosofías occidentales y orientales, aunque pareciera que finalmente son las metafísicas del Indostán los argumentos elegidos para nutrir la trama del cuento, a través de la visión de la doctrina de los ciclos implícita en el pensamiento indio.

Hacia 1976 Borges declararía que la vasta serie temporal definida por las cosmologías hinduistas y budistas no tiene “ni principio ni fin”⁷⁶¹ y que incluye la rueda de transmigraciones, ciclo de creaciones periódicas cuyo objetivo es la superación del *karma* de los sujetos ilusorios a través de la entrada en el Nirvâṇa⁷⁶². Esta teoría implica cierta conciencia de inmortalidad, en tanto que la cadena de acciones no desaparece sin transmutar en un efecto posterior que reencarna en los nuevos sujetos, los que paradójicamente, como se ha visto, no son ni mortales ni inmortales, pues su naturaleza es la mera ilusión. En “El inmortal” se enfrentan las religiones occidentales y las orientales a través de esta paradoja, ya que, aunque en teoría “israelitas, cristianos y musulmanes profesan la inmortalidad”, finalmente “la premian o la castigan”, frente una gran masa de filosofías indostánicas en cuya “rueda, que no tiene ni principio ni fin, cada vida es efecto de la anterior y engendra la siguiente, pero ninguna determina el conjunto” (O. C., I, 540), tendencia que el autor presenta como una visión “más razonable” que la idea judeocristiana de un tiempo lineal e irreversible.

⁷⁶⁰ *Ibíd.* pp. 62 y 63.

⁷⁶¹ *Ibíd.* p. 69.

⁷⁶² *Ibíd.* pp. 61-76.



100. Tapiz tibetano. Rueda de renacimientos. Siglo XIX.

Como síntesis de una conferencia dictada en la Universidad de Belgrano hacia 1978, y parte después del libro *Borges, oral* publicado en 1980, esta percepción metafísica volvería a la mente borgeana en un texto titulado “La inmortalidad”. En este aclarador ensayo se moldea, casi como un argumento precursor, el cuento “El inmortal”, cuyas ideas aparecen apoyadas directamente en la teoría de la transmigración india frente a las religiones monoteístas de Occidente:

Existe otra solución, la de la transmigración de las almas, ciertamente poética y más interesante que la otra, la de seguir siendo quienes somos y seguir recordando lo que fuimos; lo cual es un tema pobre, digo yo (O. C., IV, 173).

En ese contexto, la intención especulativa de Borges parece desestimar, como en “El inmortal”, los hechos puntales e irrepitibles profesados por el cristianismo, el islamismo y el judaísmo, religiones para las que lo notable

recae en lo que un sujeto preciso ejecutó en el pasado y lo que aconteció una vez de un modo insoslayable. Por contraste, la actitud defendida, la filosofía que se elige para los Inmortales, concuerda con la idea de un “yo” olvidadizo de sí mismo y de su vida anterior: “quizás las circunstancias de mi evasión fueron tan ingratas que, en algún día no menos olvidado también, he jurado olvidarlas” (O. C., I, 538). De manera que cada acto constituye “un eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo” (O. C., I, 541) y que cada ser humano ha olvidado, premisa orientalista con la que se destierran las suposiciones occidentales, ya que en la ciudad de los Inmortales “nada puede ocurrir una sola vez” (O. C., I, 542). La sentencia vuelve a entroncar directamente con “La inmortalidad” de 1978, donde la perspicacia borgeana afina la idea de este cuento al exponer: “si nuestra vida individual, como creen el hinduismo y el budismo, depende de nuestra vida anterior, esa vida anterior a su vez depende de otra anterior, y así seguimos hasta el infinito hacia el pasado” (O. C., IV, 176), estableciendo un claro paralelismo entre la filosofía propuesta en la ciudad de los Inmortales y las religiones indostánicas, tal como había ensayado en otros textos de *Ficciones*, sirvan de ejemplo, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” y “Las ruinas circulares” de 1940.

Por otra parte, con justa lógica, esta sugerencia de un eterno retorno conlleva en “El inmortal”, al igual que en esos otros textos borgeanos, una afirmación de la futilidad de lo temporal frente la coincidencia de un tiempo infinito en la percepción mística del instante. Es por ello, que con la propuesta de hermanar el momento de la muerte con la inmortalidad, se sigue introduciendo el principio indio de identidad, y con éste, una síntesis desbaratadora de la serie lineal indagada por el concepto de tiempo en la cultura occidental. Mecanismo al que se antepone la organización de una temporalidad marcada por instantes breves, descansados en percepciones instantáneas que dependen del sujeto trascendido y de su fugaz travesura de creatividad:

Pensé que Argos y yo participábamos de universos distintos; pensé que nuestras percepciones eran iguales, pero que Argos las combinaba de otra manera y construía con ellas otros objetos, pensé que acaso no había objetos para él, sino un vertiginoso y continuo juego de impresiones brevísimas (O. C., I, 539).

Estas meditaciones de tinte filosófico idealista coincidirán con las propuestas en algunos ensayos, tanto en “Nueva refutación del tiempo” de 1944-1946 como en “La inmortalidad” de 1978. En el primer caso, se genera una postura temporal que rompe la linealidad a través de la negación del tiempo, en el marco de la coincidencia de dos momentos a través de una percepción instantánea del ser humano, lo que refleja con claridad el fragmento “Sentirse en muerte” de 1928. Y en segundo lugar, la misma figuración tomaría mayor claridad, una vez más en “La inmortalidad”, conferencia en la que opinaría:

Los budistas creen que hemos vivido un número infinito de vidas, [...] un número sin principio ni fin, algo así como un número transfinito de las matemáticas modernas de Cantor. Estamos ahora en un centro –todos los momentos son centros— de ese tiempo infinito (O. C., IV, 176).

Siendo este centro místico, también con cierta inspiración adquirida del pensamiento de Pascal, un punto forjado sin tiempo, infinito, en el que coinciden todos los tiempos. Tal como sucede en la ciudad de los Inmortales, donde el narrador del manuscrito llega a concebir “un mundo sin memoria, sin tiempo” (O. C., I, 539), que en el plano de la relación con los otros personajes promueve la coincidencia oblicua de la figura del emblemático Homero de la epopeya griega con la estela de protagonistas posteriores que rescriben su existencia y confunden los convencionalismos de sus tiempos con el instante infinito en el que se leen sus obras literarias.



101. Maṅdala tibetano hecho de arena para simbolizar la circularidad y transitoriedad del tiempo.

A través de esa teoría acerca de lo temporal, se entrevera una especulación lingüística que había sido exhibida en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de 1940, y que otorga a la urbe de la Inmortalidad nuevas afinidades con las culturas indias. Como en el primer cuento de *Ficciones*, ahora en “El inmortal” se plantean los avatares de una lengua sin sustantivos, plena de epítetos y con verbos impersonales, que remiten indefectiblemente a la cultura indostánica y a

sus conceptos de ser humano, de tiempo y de universo: “un lenguaje que ignorara los sustantivos, un lenguaje de verbos impersonales o indeclinables epítetos”(O. C., I, 539), lo que expresa indirectamente la destrucción del sujeto temporal en pos de presentar una realidad mágica que lo trasciende.

También este pensamiento será exhibido a través de un juego lateral de sugerencia que no deja de ser coherente con el literario mecanismo borgeano, dúctil en relacionar distintas facetas de las expresiones lingüísticas que emplea la filosofía. El lector avezado podrá apreciar que en “El inmortal”, por medio del suceso impersonal de “la lluvia”, se asiste a una reconciliación entre la muerte de “los días y los años” y el instante atemporal de “una mañana”, “algo parecido a la felicidad”, en el que la vida se advierte a través del hecho de que “llovió, con lentitud poderosa” (O. C., I, 539). Se está afinando así un símbolo al que el autor volvería en otros ensayos a la hora de explicar la disolución del sujeto temporal en el marco de la doctrina budista y con una exposición acerca de la lingüística, tal es el caso del ensayo titulado “El budismo” incluido en *Siete noches* de 1980:

Una de las desilusiones capitales es la del yo. El budismo concuerda así con Hume, con Schopenhauer y con Macedonio Fernández. No hay un sujeto, lo que hay es una serie de estados mentales. Si digo “yo pienso”, estoy incurriendo en un error [...] Habría que decir [...] “se piensa” como se dice “llueve”. Al decir *llueve*, no pensamos que la lluvia ejerce una acción; no, está *sucediendo* algo (O. C., III, 251).

Y esta argumentación que implica una disolución del tiempo y del sujeto, se compara, a través de la interpretación de Arthur Schopenhauer, con el símbolo del espejo, el que ya se había inducido a través del mito de Brahmā en otros textos, y que se proyectará principalmente en el ejercicio del ensayo de años posteriores. Como puede observarse, en “El inmortal” esta futilidad del tiempo y de los seres se compagina con un “no hay cosa que no esté como perdida entre infatigables espejos” (O. C., I, 542), sensación reflectante que explicaría la identidad de todos los momentos y de todos los personajes que intervienen en la narración [“en un plazo infinito le ocurren a todo hombre todas las cosas” (O. C., I, 540)]. En efecto, este símbolo había constituido una enérgica aseveración en “El acercamiento a Almotásim” de 1935 y volvería a hacerse presente en “Nueva refutación del tiempo” de 1944-1946, donde se explica la

unidad a través de lo “ilusoriamente multiplicado en muchos espejos” (O. C., I, 141), tal como en “El inmortal” se aporta un encuentro ilusorio entre los distintos tiempos o individuos de la historia de la literatura.

Con la inspiración de estas conjeturas, si algo parece sugerirse en este cuento de 1947 es la circularidad, el abarrotamiento y la correspondencia de los narradores y los personajes con el fin de recrear la importancia anónima de las obras, lo que viene a constatar la teoría del transmisor de los mitos de la India, donde el hacedor de los textos es prácticamente desconocido, ya que su cometido es señalar la realidad que está más allá de las apariencias, la verdad del mito frente a la irrealidad del sujeto y del documento escrito. Esto es, pretende una distinción entre el relato del mito y el texto, según la cual el primero es infinito y está al servicio de quienes quieran recuperarlo, interpretarlo y transmitirlo hasta la eternidad, mientras que el texto escrito se define por la irrealidad, así como el mundo en el que se inscribe y el ser humano que lo transmite.

Esta vertiente aparece desarrollada, como se ha visto, en las grandes epopeyas indias mediante la intromisión del narrador en la historia, lo que induce a pensar que el relato cuenta una experiencia vivida, que aporta trascendencia al mito, cuyo saber atemporal presenta distintas manifestaciones escritas a lo largo de un tiempo infinito. Esto explicaría que Borges atribuya el manuscrito a Joseph Cartaphilus, cuya historia circunstancial sugiere la centralidad de la experiencia de la inmortalidad, pasando por distintas épocas históricas que renuevan y difunden el relato inicial, identificando, por ejemplo, a Simbad con Ulises en su juego de artificios escritos e inmersos en la totalidad de la gran obra inmemorial que incluye a toda gran literatura de viajes. Cabría pensar que Borges daría continuidad al juego de correspondencias apuntándose a sí mismo como el experimentador literario del argumento filosófico del cuento, al ser el verdadero transmisor no declarado de las ideas indias del manuscrito, y proponiéndose como un personaje más de la reseña de la historia, que además, ofrece y refuta las posibles fuentes propuestas al documento apócrifo en la “Posdata de 1950” (O. C., I, 544). Estrategia que había introducido por primera vez en “El acercamiento a Almotásim”, donde se había definido como crítico de una novela

apócrifa, aplicando, también en una especie de posdata, las probables fuentes de la obra (O. C., I, 417-418).

Detrás de este mecanismo que aparenta la confusión estilística de numerosos textos indios, se halla la típica reflexión acerca de la personalidad, en cuya tradición los transmisores del mito recalcan la idea de que la naturaleza humana es ilusoria y de que por tanto todos los seres son uno sólo, confluencia en la que el relato mitológico sólo es válido si es experimentado, punto de unión entre transmisor y receptor del mito. O lo que es lo mismo, en palabras del autor de "El inmortal": "lo son, dichos por Homero; es raro que este copie, en el siglo trece, las aventuras de Simbad, de otro Ulises, y descubra, a la vuelta de muchos siglos, en un reino boreal y un idioma bárbaro, las formas de su *Ilíada*" (O. C., I, 543), argumentación que quiere insuflar en su cuento la manifestación metafísica de que en definitiva la identidad del autor se corresponde con la de otros autores y con la de los lectores, y que por tanto, sus personalidades carecen de importancia, ya que sin ellas fluye el devenir de la historia y la inmortalidad de las obras.

Estas ideas eran ya reconocidas por el pensamiento borgeano y provenían de un prestigio otorgado a las obras clásicas, incluyendo en esta sección a las mitológicas. Como así puede verse en su ensayo "La postulación de la realidad" de 1931 en el que ya parece adivinar estos preceptos al declarar acerca de algunos relatos canónicos que "el hallazgo de la personalidad no era ni presentido" (O. C., I, 219). Posteriormente, el supuesto será argumentado bajo una clara inspiración orientalista en el texto "Formas de una leyenda" de 1952, donde se describe directamente la naturaleza ilusoria del narrador al proclamarse a un mero sí mismo transmisor ficticio de una revelación inmemorial, que elige, como en "El inmortal", transitar directamente la idea oriental de la transmigración, dando explicaciones propias y originales, a una teoría ya previamente sabida, y a su vez, facilitada por un autor enigmático cuyo cometido es expresar la naturaleza irreal del ser humano.

De esta manera, el narrador y el relato escrito se unen en un juego de irrealidades, tal como expresaría el literato argentino al hablar de budismo: "todo

es mera vacuidad, mero nombre, y también el libro que lo declara y el hombre que lo lee” (O. C., II, 121). Correspondencia que pudo entrecruzarse en “Las ruinas circulares” y que finalmente es aún más directa en el ensayo “La inmortalidad” de 1978, donde se expresa, casi como una conclusión de “El inmortal”:

Cada vez que repetimos un verso de Dante o de Shakespeare, somos, de algún modo, aquel instante en que Shakespeare o Dante crearon ese verso. En fin, la inmortalidad está en la memoria de los otros y en la obra que dejamos (O. C., IV, 178).

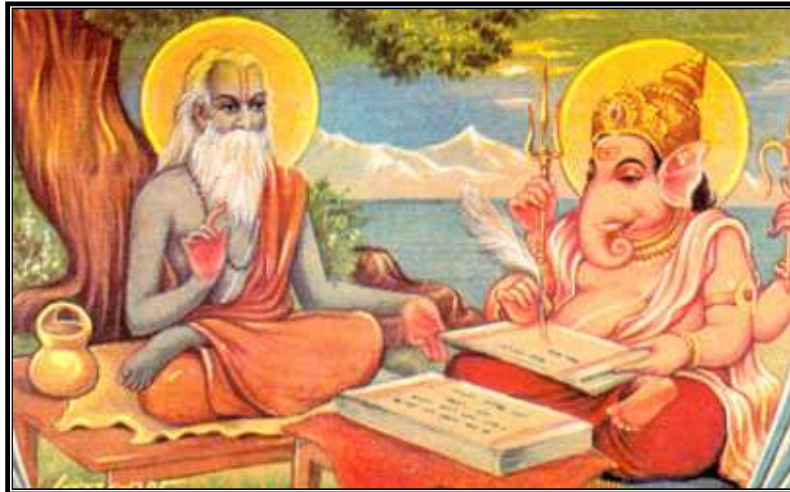
Por otra parte, con ello se persigue una segunda idea que incumbe al estilo literario del mito indio, el que, como se ha visto, “suele buscar las hipérbolas y esplendores y no los rasgos circunstanciales; si estos se encuentran en la leyenda, podemos conjeturar que son verdaderos”⁷⁶³, idea que parece campear en “El inmortal”, donde se explica:

Creo percibir algo falso. Ello es obra, tal vez, del abuso de rasgos circunstanciales, procedimiento que aprendí en los poetas y que todo lo contamina de falsedad, ya que esos rasgos pueden abundar en los hechos, pero no en su memoria... Creo, sin embargo, haber descubierto una razón más íntima. La escribiré; no me importa que me juzguen fantástico (O. C., I, 542).

En efecto, se está aportando una visión del relato como una expresión fantástica e irreal, tal como correspondía a las literaturas de Tlön, lo que conlleva una interpretación de la antigua idea hindú que considera al mito como un hecho sólo circunstancialmente alegórico. Esta atractiva noción sería analizada por Borges en “Formas de una leyenda”, donde se expresa que lo legendario recrea la realidad “de una manera que sólo accidentalmente es falsa” (O. C., II, 118), hasta que asevera que efectivamente el mito escrito y lo real coinciden en tanto que ambos ilustran el material fantasmagórico que caracteriza a todo lo mundano: “para desatar el problema, [...] basta recordar que todas las religiones del Indostán y en particular el budismo, enseñan que el mundo es ilusorio” (O. C., II, 120). Bajo esta perspectiva, se entiende que el valor fundamental que se pretende aportar a la narración de “El inmortal” contribuye a borrar la autenticidad del manuscrito encontrado, la especularidad de los personajes y el ritmo abismal del tiempo visto en su totalidad, proponiendo una visión filosófica

⁷⁶³ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo... op. cit.* p. 29.

que aúna esta enumeración ilusoria bajo una certeza única: la naturaleza ficticia y cambiante de la realidad frente a la eternidad del conocimiento trascendente y de las obras.



102. Representación popular del mito que relata cómo el sabio Vyāsa dicta el *Mahābhārata*.

Una destreza similar a ésta dibujada en “El inmortal” se despliega con inteligencia en “Los teólogos”, donde nuevamente el principio de identidad y la transmigración india ordenan la narración borgeana. En este caso, el argumento elegido es una discusión teológica que aparenta una curiosidad notable por las herejías cristianas en territorios orientales. Se trata, en efecto, de un tema que el autor argentino había presentado en sus artículos de los años treinta, concretamente en “Preste Juan de las Indias”⁷⁶⁴, donde analizaba las leyendas derivadas de las herejías nestorianas en Asia. No cabe duda de que ese ensayo de 1934 sirvió como inspiración general en la elaboración del embate teológico que se pretende en “Los teólogos”, como se comprueba al leerse:

Al llegar a la India los portugueses que doblaron el cabo de Buena Esperanza en 1500 tuvieron un asombro mayúsculo: encontraron perfectamente instaladas muchas colonias de cristianos, los que a su

⁷⁶⁴ Jorge Luis Borges: “El Preste Juan de las Indias” en *Obras, reseñas y traducciones inéditas. Diario Crítica. 1933-1934*. Buenos Aires, Atlántida, 1999, pp. 74-78, publicado originalmente en *Crítica* (11 de agosto de 1934) Núm. 53.

vez quedaron estupefactos de ver arribar y enfrentarse a ellos extranjeros de su misma creencia religiosa [...] ¿Pero eran católicos o herejes? ¿Y qué camino increíble habían hecho alguna vez?

Parece que por el siglo V vivían en Persia, y no estamos muy lejos de la India, cristianos poseedores de verdaderas iglesias, que celebraron concilios y que eligieron un patriarca [...] Se llamaban cristianos orientales⁷⁶⁵.

Con estas palabras, Borges instala en su ensayo orientalista la historia de los nestorianos, que obtuvieron influencias de las culturas orientales de los países en los que se asentaron y que a su vez influenciaron algunas corrientes religiosas asiáticas, como es el caso, por ejemplo, del lamaísmo tibetano⁷⁶⁶. Con la presencia de este ensayo de juventud en su mente, se asiste a otra destreza borgeana en su cuento de 1947, donde se calibra el duelo intelectual de dos herejías católicas influenciadas por las culturas indostánicas, cuyo origen se sitúa, de manera concientemente borrosa, en una zona indeterminada y abierta que se extiende desde “las orillas del Danubio” hasta “las Montañas” (O. C., I, 550) o en algún hipotético punto situado en “Egipto o Asia”, que se desarrollaría después en “las provincias orientales” y que edificaría “santuarios en Macedonia, en Cartago y en Tréveris” (O. C., I, 552), lugares en los que demostró su fuerza legendaria el nestorianismo.

⁷⁶⁵ *Ibíd.* p. 74.

⁷⁶⁶ Esta opinión se puede ver en Rhys Davids: “The Questions of King Milinda” en *Sacred Books of the East*, Vols. 35 y 36, Oxford University Press, 1890-1894. La versión electrónica está disponible en <http://www.sacred-texts.com/sbe/> [23/03/2009].



103. Pintura mural de las cuevas de Bezeklic (China). Templo Nestoriano (683–770 d. C.). Museo de Arte Indio de Berlín- Dahlem.

De esta manera imprecisa, el autor de “Los teólogos” se resguarda de explicar la profusa realidad teológica que subyace en su ficción de 1947, recreando, sin embargo, a través de una composición definida por la oblicuidad, caracteres y afinidades indostánicas que no son difíciles de rastrear. En ese marco, la primera herejía presentada infiere algunos símbolos indios y la revelación de un tiempo retornado y cíclico. Para este fin, se define un primer grupo religioso apodado por los teólogos cristianos como “monótonos” o “anulares”, designaciones con las que se infunde cierto desprecio y una sensación de regularidad y uniformidad. Con esta caracterización se consigue, a través de la ironía, una efectiva sensación de recurrencia que caricaturiza a la teoría de la transmigración hinduista y budista, así como logra la figuración de sujetos de poca fuerza, postergados, retraídos y vacíos.

Como había logrado en “El inmortal”, el autor se sirve de la explicación directa de la teoría de la reencarnación, sustentada por la filosofía india y, en menor medida, por el pensamiento griego, introduciendo esta vez un estratégico uso del símbolo y del emblema indostánico. En un tono enérgico expresa que “la Rueda y la Serpiente habían desplazado a la Cruz” (O. C., I, 550), insinuando que el cristianismo se habría desencajado de su ortodoxia para sumergirse en los

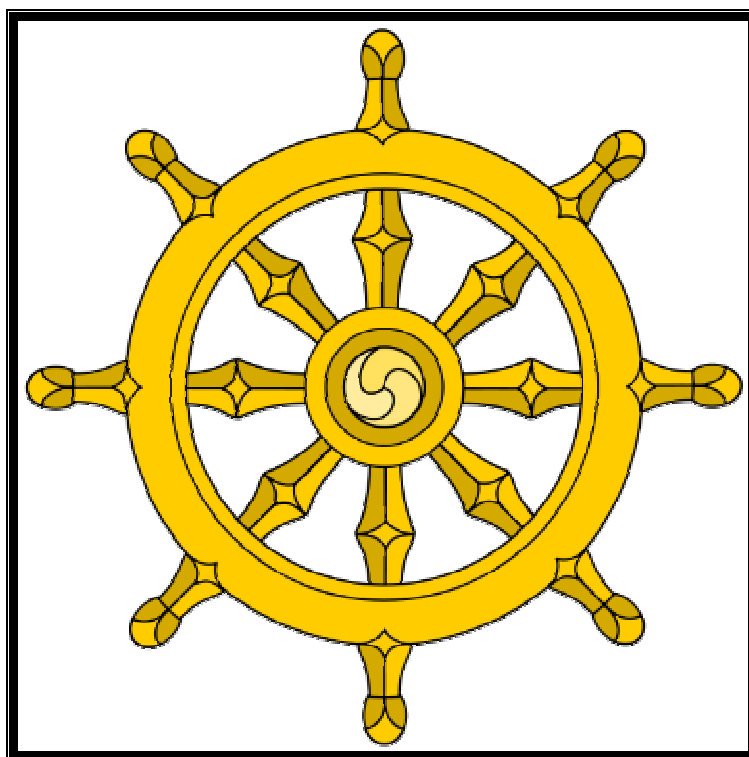
símbolos indios de la rueda y la serpiente⁷⁶⁷, los que remiten espontáneamente a las escuelas del tantrismo indio, un pensamiento que recorrería después con curiosidad en *Qué es el budismo*⁷⁶⁸ de 1976.



104. Representación moderna de kuṇḍalinī.

⁷⁶⁷ La presencia de la rueda en la cultura indostánica ha sido constante y central a lo largo del tiempo. Símbolo del proceso cíclico de la creación y destrucción del cosmos, su figuración promueve la idea circular del tiempo, la reencarnación y el karma de los individuos. También constituye un símbolo preciso de la puesta en marcha de la ley que el Buddha predicó, teniendo en este caso los ocho radios del Óctuple Sendero. En el budismo tibetano se habla de “la rueda de la existencia” como símbolo de la mutación reiterada de los estados del ser. También constituye un emblema central en algunas sectas indias que mezclaron sus supuestos con la religión cristiana, siendo sin duda, los gitanos, la más amplia manifestación de ese ejemplo. Pero será en el tantrismo hindú y budista donde la rueda enlace su simbología a la de una serpiente. Para esta escuela de la India la rueda representa un centro sutil atravesado por la kuṇḍalinī, la energía espiritual representada por una serpiente enroscada que aporta conocimiento trascendente y visión mística, llamado así “poder de la serpiente”, ésta recorre el cuerpo del neófito a través de su columna vertebral, encendiendo los siete centros de energía del cuerpo hasta que se alcanza la liberación. También, cabe recordar que son varias serpientes titánicas las que resguardan la sabiduría descubierta y liberada por el filósofo Nāgārjuna en el siglo II de nuestra era, siendo también aquí, como en el caso anterior, un símbolo de conocimiento (A. Avalon: *The Serpent Power: The Secret of Tantric and Sakti Yoga*, Londres, Dover Publications, 1974).

⁷⁶⁸ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo...* op. cit. pp. 127-131.



105. Símbolo budista de la Rueda de la Ley.

Bajo la inspiración de estas dos insignias, se explica de manera siempre difuminada y algo despectiva —se trata, como se ha dicho, de expresar los avatares de una herejía—, la circularidad del tiempo y la teoría de la reencarnación. Con base en estas dos nociones, se comenta que los “monótonos” juzgan “que la historia es un círculo y que nada es que no haya sido y que no será” (O. C., I, 550), lo que, al amparo de la cultura griega, al igual que se sugería en “El inmortal”, intenta transmitir la idea general de un eterno retorno: “Platón enseñó en Atenas que, al cabo de los siglos, todas las cosas recuperarán su estado anterior, y él, en Atenas, ante el mismo auditorio, de nuevo enseñará esa doctrina” (O. C., I, 550). Esta postura puede aclararse a través de su ensayo “La inmortalidad”, con el que se establece un triple paralelismo cuyos otros dos vértices recaen en “El inmortal” y “Los teólogos” de 1947. Ya que, como pensamiento difundido en la cultura griega, acerca de la transmigración,

recordará en 1978: “Vendría a ser en primer término la conjetura de la transmigración. Esa conjetura está en Pitágoras y en Platón. Platón veía la transmigración como una posibilidad” (O. C., IV, 176).

Pero lo que en el marco del ensayo de “La inmortalidad” se convierte en una defensa clara de la hipótesis de la reencarnación india, en un contexto eminentemente literario, la afirmación se resuelve irónicamente, pues en “Los teólogos”, parece perseguirse el rastro de la cultura occidental al imprimir a dicha cita el giro intelectual con que concluye: “el autor sólo declaró esa doctrina para mejor confutarla” (O. C., I, 550). En todo sentido, esta afirmación constituye el puntapié con el que el texto borgeano inicia, en efecto, una cadena de refutaciones occidentales de la doctrina de la circularidad oriental.

En la confrontación de esta herejía inspirada por las culturas indostánicas, dos de los protagonistas del cuento inician la presentación de su historia personal. Por una parte, Juan de Panonia, será el encargado de refutar a los “monótonos” con mayor destreza, algo que el segundo personaje, Aureliano de Aquilea, no parece soportar. En esa audaz refutación caben pensamientos que Borges parece haber barajado a la hora de definir su postura personal acerca de la transmigración, ya que, con la base de sus investigaciones acerca del nestorianismo, condenado por herejía al proclamar la división de “la naturaleza divina de la humana”⁷⁶⁹, termina por mostrar ahora, en 1947, como haría después en “La inmortalidad” de 1978, todas aquellas cuestiones manejadas por el cristianismo a la hora de defender el tiempo lineal y la teoría de los opuestos irreconciliables, tales como cielo e infierno, premio y castigo, con el objetivo de centralizar sus preceptos religiosos a lo de la historia:

En el dilatado universo no hay dos caras iguales [...] tampoco hay dos almas [...] El acto de un solo hombre (afirmó) pesa más que los nueve cielos concéntricos y trasoñar que puede perderse y volver es una aparatosa frivolidad. El tiempo no rehace lo que perdemos; la eternidad lo guarda para la gloria y también para el fuego (O. C., I, 551).

⁷⁶⁹ Jorge Luis Borges: “El Preste Juan de las Indias” en *Obras, reseñas y traducciones inéditas. Diario Crítica... op. cit.* p. 74.

Sin embargo, resulta evidente, que con esta refutación, el autor no hace más que afirmar la doctrina que se pretende confrontar, lo que se logra a través de la presentación de la segunda herejía y de la paradoja resuelta por medio de los personajes del cuento.

En esta ocasión, el mecanismo para presentar al nuevo grupo de herejes es el mismo que en el caso de los “monótonos”: el uso del símbolo y la aplicación de la doctrina de los ciclos y la transmigración india como soporte filosófico. La designación elegida para los nuevos heterodoxos es la de “histriones”, concepto que se aclara a través de los epítetos “especulares, abismales, cainitas” (O. C., 552). Con estas calificaciones, al igual que en el caso anterior, de manera despectiva, se trasunta la idea metafísica de sujetos disfrazados, reflectantes, perdidos, vueltos contra sí mismos, traicioneros de los suyos, en el mismo sentido de recurrencia temporal, de reencarnación, y de identidad entre los seres. Estos aspectos ahora se caracterizan con mayor contundencia, mezclando algunos contenidos de la doctrina anterior, pues los histriones aparecen “quizás contaminados por los monótonos” (O. C., I, 553), hasta completar la personalización que se pretende con una firme inspiración sustraída del tantrismo, del budismo tibetano y del lamaísmo, así como de las doctrinas herméticas.

El uso del símbolo para la recreación de la secta de los “histriones” recuerda a los elementos utilizados en otros cuentos borgeanos influenciados por la cultura parsi. Era el caso de “El acercamiento a Almotásim” y de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, textos en los que el “espejo”, el “obelisco” y “las monedas de cobre” se utilizaban como metáforas al servicio de la expresión de la filosofía indostánica, principalmente parsi, cultura indo persa que incluye, como se ha visto, la construcción de espejos de piedra y de torres funerarias con el objetivo de difundir su visión especular del mundo y la connotación de ascenso místico aportada al ritual funerario. En estos cuentos de 1935 y 1940 respectivamente, se hacía uso de los emblemas del “espejo”, de la “torre” o el “obelisco”, y “de las monedas de cobre” para dar paso a una definición del universo a través del

concepto de irrealidad, en la que la verdadera naturaleza quedaba sujeta a una visión aportada por una experiencia que trascendía lo visible.

Esto es, se trata también de la teoría de *maya*, expuesta a través de la interpretación schopenhaureana del mito de Brahmā, portadora de un mundo de las formas con una duración cambiante y limitada, reflejada por el juego cósmico de Brahmā, que puede desestabilizarse a través de una experiencia de corte sobrenatural y liberador que incluye al rito, al sacrificio y al conocimiento como elementos portadores de la identidad con la totalidad. De manera que, en “Los teólogos”, el “espejo” y el “óbolo” parecen permanecer íntimamente relacionados por la mente borgeana como arquetipos de las cosmologías indias.

Por otra parte, en la escuela tántrica de la Mano Izquierda se difundió la doctrina que pretendía la consecución de la liberación a través de algunos ejercicios de lo más “repugnantes”, asintiendo, “como los gnósticos de Alejandría”, que “para librarse de un pecado, es preciso haberlo cometido”⁷⁷⁰. Bajo esta especulación de inspiración orientalista, el autor argentino dibuja en los “histriones” a una tribu de seres precursores de las actividades más infames, en una enumeración caótica que recuerda a algunas prácticas, a veces legendarias, atribuidas a ciertas comunidades de la India, como es el caso de los *Thugs*, por ejemplo, secta arábigo hindú que había definido como “estranguladores hereditarios” (O. C. IV, 367) en su reseña “*The confessions of a Thug* de Meadows Taylor” de 1938.

Esta insistencia en contrastar una vida de oprobios con una fuerte tendencia religiosa propia de numerosas sectas orientales, ha sido analizada por la crítica orientalista como un elemento habitual en el sistema social y ético de la India, rasgo de fortalecimiento de la vieja idea hindú del *dharma*, esto es, el seguimiento de un “deber”, “ley”, “derecho”, “ética”, “verdad” o “religión” que en realidad depende de cada casta o grupo social al que se pertenece y de la etapa de la vida que se transita⁷⁷¹, en cuyo caso la moralidad está muy lejos de poder

⁷⁷⁰ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo...* *op. cit.* p. 131.

⁷⁷¹ Las etapas, como se ha visto, generalmente en las castas altas, se dividen en las literaturas mitológicas védicas en: estudiante, cabeza de familia, ermitaño y renunciante. Estas fases vitales

acercarse a los parámetros occidentales, más bien se mide por el compromiso con el ritual que a cada casta le corresponde, y con una idea unitaria de salvación aportada por el conocimiento⁷⁷². Elementos que Borges sugiere al comentar en “Los teólogos” de 1947: “de la mortificación y el rigor pasaban, muchas veces, al crimen; ciertas comunidades toleraban el robo; otras, el homicidio; otras, la sodomía, el incesto y la bestialidad” (O. C., I, 553). Inmediatamente después, esta calificación derivada de las tradiciones indias, se vierte en una especulación filosófica acerca del ser humano, la divinidad y el tiempo, que contribuye a recrear el principio de identidad que intenta defender globalmente el texto.

En ese marco, y apoyado, como lograba “El inmortal”, en el *Corpus Hermeticum*, se declara el talante especular de la herejía de los “histriones”. Para este propósito, se apuntan las similitudes de las máximas herméticas y los estudios de la Cábala, afirmando la teoría de que “lo que hay abajo es igual a lo que hay arriba, y lo que hay arriba igual a lo que hay abajo”, de manera que “todo hombre es dos hombres, y el verdadero es que el que está en el cielo” (O. C., I, 553). Con esta afirmación se proclaman, además de los aforismos herméticos, los preceptos budistas que consideran una visión que desdobra al Buda en una figura celeste y otra terrestre como reflejo de la anterior. Por otra parte, en el caso del tantrismo, se sostiene que cada ser es una extensión cósmica de los órganos de un gran Buda trascendente y total que se proyecta en la tierra, tal como parece sugerirse a través de los “histriones”, para los que “cada hombre es un órgano que proyecta la divinidad para sentir el mundo” (O. C., I, 553). Una imagen que parece completarse con la lectura panorámica de *Qué es el budismo* de 1976, donde se añade que “la suma de los elementos constituye el cuerpo cósmico del Buddha, del cual el universo, e incluso, cada uno de nosotros, no es otra cosa que un reflejo”⁷⁷³.

tienen un fuerte contenido teológico que apunta a la búsqueda de una reflexión social y al mantenimiento de la idea de liberación (Gavin Flood: *El... op. cit.* pp. 77, 78). Borges había aplicado este conocimiento en la elaboración de “Las ruinas circulares”, donde, como se ha señalado, se pueden rastrear detalles de esta concepción de la vida.

⁷⁷² Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 24-29 y 67-91, Ana Agud: *Pensamiento y cultura... op. cit.* p. 16.

⁷⁷³ Jorge Luis Borges: *Qué es... op. cit.* p. 129.

Con esta interpretación en su mente, y refrescando sus lecturas de Arthur Schopenhauer, se alcanza, en el cuento de 1947, la inmediatez arquetípica del espejo para definir la irrealidad: “todo lo que vemos es falso” (O. C., I, 553) porque no es más que un reflejo descentrado en la multiplicidad. Y como no podía ser de otra manera, ese espejismo vuelve a la práctica literaria de la repetición de los ciclos y del principio de identidad. Una vez más, con el tino de alcanzar esa conclusión, el autor sugerirá una paradoja que sitúa a los “histriones” a medio camino entre la negación y la constatación de la doctrina de los ciclos: en algunas sectas se excluye la teoría de “las repeticiones”, mientras que otras afirman que todos los seres “deberán transmigrar por muchos cuerpos antes de obtener su liberación” (O. C., I, 553). Pero la paradoja no es en vano, este desliz que ha permitido la contradicción implica el desenlace de la historia haciendo coincidir la ortodoxia con la herejía: “cuando quiso escribir la tesis atroz de que no hay dos instantes iguales, su pluma se detuvo” (O. C., I, 554), pues Aureliano recuerda, tal vez reconoce, la confluencia del pensamiento de la transmigración en las tesis de su cristiano competidor. El oxímoron del ortodoxo provoca el desenlace: Juan de Panonia, para disfrute de Aureliano de Aquilea, será condenado por hereje.

Por otra parte, al introducir este giro literario, la trama de “Los teólogos” resuelve dos argumentos en uno, esto es, que la presentación de las dos herejías orientales sirve a la afirmación del principio de identidad indio como cuestión general que envuelve toda la narración. Pues la conclusión del cuento conlleva una realización de las apostasías combatidas por los dos teólogos, ya que, se sugiere la correspondencia de todos los personajes de la trama en un eterno retorno de historia repetidas cíclicamente. El dispositivo de esta recurrencia avanza con arrojo al atravesar el paralelismo que se infunde a las muertes de los personajes del cuento, haciendo coincidir, también circularmente, principio y fin de la trama. Los libros quemados, Euforbo, Juan de Panonia y Aureliano de Aquilea, se disuelven en la coincidencia del fuego como si sus figuras constituyeran una sola, vistas como una constatación del principio de identidad y de la transmigración.

Para demostrar esta hipótesis basta no desechar el lúcido inicio que Borges desenvuelve en la narración: “entraron a caballo los hunos en la biblioteca monástica y rompieron los libros incomprensibles y los vituperaron y los quemaron” (O. C., I, 552), sólo la inhóspita huella de la transmigración platónica sobrevive al incendio, así la correspondencia cíclica, como en “El inmortal”, ha quedado alojada en la trama. Posteriormente, la atmósfera del cuento se puebla de nuevas llamaradas, la figura de Euforbo exalta las repeticiones: “*Esto ha ocurrido y volverá a ocurrir [...] Encendéis un laberinto de fuego [...] Esto lo dije muchas veces*” (O. C., I, 552). Y no sería la primera ni la última vez que Borges utilizaría este héroe mitológico, pues el personaje homérico se había invocado en el relato de “La lotería de Babilonia” (O. C., I, 456) y regresaría a sus meditaciones acerca de budismo hacia 1976 y en el marco de exposición de la teoría de reencarnación:

Entre los griegos, la doctrina se vincula a Pitágoras. Éste, según Diógenes Laercio, dijo haber recibido de Hermes el don de recordar sus vidas pasadas; después de ser Euforbo fue Hermótimo y reconoció en un templo el escudo que aquel usó en la guerra de Troya⁷⁷⁴.

Finalmente, la doctrina de la transmigración, como proponía “El inmortal”, alcanza a los dos protagonistas: muerto Juan de Panonia, sentenciado “en la hoguera” (O. C., I, 555), Aureliano de Aquilea, como atrapado por un destino irreversible, compone los avatares de la herejía que buscaba combatir y muere “como había muerto Juan” (O. C., I, 555), en un cíclico fuego, sorprendido por el “rayo” que “incendió los árboles” (O. C., I, 555). El eterno retorno defendido por las herejías ha sido demostrado: “En el Paraíso, Aureliano [...] y Juan de Panonia formaban una sola persona” (O. C., I, 556), los símbolos orientales con sus cosmologías ataviadas por el espejismo del principio de identidad concluyen así la inquietante historia.

⁷⁷⁴ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo... op. cit.* p. 62.

IV. 2. Doctrina de salvación y visión de la totalidad en “La escritura del dios” y “El Aleph”

Como fin último de las doctrinas del hinduismo y el budismo, la idea de salvación, liberación o despertar, suscita la realización del creyente y la culminación de toda vida. En efecto, para estas filosofías, el ser humano se libera de la rueda de transmigraciones y de su *karma* a través de una experiencia de realización que implica el lidiar con la irrealidad del mundo y de la propia subjetividad, superando ambos reveses gracias a la adquisición de un conocimiento trascendente⁷⁷⁵. El valor central que este precepto ha significado en la historia de las culturas indias fue señalado por Borges en 1976, al comentar en *Qué es el budismo* que las doctrinas indias son en esencia una “disciplina de salvación”⁷⁷⁶: “Así como el océano tiene un solo sabor, el sabor de la sal, esta doctrina tiene un solo sabor, el sabor de la salvación”⁷⁷⁷, explicaba utilizando concientemente sus bibliografías acerca de la historia de Buda para referirse con audacia a la valía axial de este supuesto indio.

Desde mediados de la década del cuarenta, cuando maduraba las doctrinas indias en sus conferencias y ensayos orientalistas, surge su necesidad de recrear este importante precepto a través de inteligentes expresiones literarias. Con ese ímpetu, y bajo una mirada encubierta de las doctrinas indias, aparece “El Aleph”⁷⁷⁸ (O. C., I, 617-627) en 1945 y “La escritura del dios”⁷⁷⁹ (O. C., I, 596-599) en 1949⁷⁸⁰. En ambos cuentos, al contrario de lo que sucedía en

⁷⁷⁵ Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 259-261, Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 86-93, L. de La Vallée Poussin: *The way to Nirvāṇa: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation*, Nueva York, AMS Press, 1980, pp. 3-22, Rhys Davids: “Moksa” en *Encyclopedia of Religion and Ethic*, Vol. VIII, London, Hastings, 1908, pp. 770-774, Max Müller: *The Six Systems of Indian Philosophy... op. cit.* pp. 166-168.

⁷⁷⁶ Jorge Luis Borges: *Qué es... op. cit.* p. 61.

⁷⁷⁷ *Ibíd.* p. 81.

⁷⁷⁸ *Ibíd.*: “El Aleph” en *Sur* (sep. 1945) año 14, núm. 131, pp. 52-66.

⁷⁷⁹ *Ibíd.*: “La escritura del dios” en *Sur* (feb. 1949) año 17, núm. 172, pp. 7-12.

⁷⁸⁰ La inmensa bibliografía crítica de estos cuentos ha señalado, generalmente, dos interpretaciones: el perfil hebreo y cabalístico de “El Aleph” y la afinada reconstrucción de las culturas precolombinas y latinoamericanas en “La escritura del dios”. Sin embargo, es común

algunos textos de *Ficciones*, como “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, o de *El Aleph*, como “EL inmortal” y “Los teólogos”, en los que las historias retrotraían a un mapa más o menos insinuado en la geografía del Indostán, la estrategia elegida exhibe un contexto totalmente ajeno a las tradiciones orientales, y la práctica literaria de la sugerencia de estas culturas se aprecia en el uso filosófico de especulaciones lejanas al aparente escenario en el que transcurren las intrigas, otorgando mayor peso a aquellas creencias que definen la experiencia trascendente de un conocimiento sobrenatural que implica la doctrina de salvación en el hinduismo y el budismo.

Tal es el caso de “La escritura del dios”, un cuento breve que traza la aventura misteriosa de un chamán precolombino, Tzinacán, encarcelado por un conquistador español, Pedro de Alvarado, y que descubre en el espacio sombrío

también que los numerosos estudiosos de estas narraciones se encuentren con ciertos límites a la hora de encauzar sus teorías, pues estos textos revelan una serie de elementos y símbolos que parecen despojarse de su lógico encauce para promover otras significaciones más ocultas. En ese marco, las culturas indostánicas cumplen un papel primordial en estos cuentos, a través de claras insignias que servirán para completar y enriquecer las más acertadas perspectivas.

De las aproximaciones específicas al estudio de “El Aleph”, ya que de manera general se trata de un relato abordado por casi todos los estudios críticos acerca de la obra de Borges, destacan las visiones de Cándido Pérez Gallegos: “El descubrimiento de la realidad en ‘El Aleph’ de Jorge Luis Borges” en *Cuadernos Hispanoamericanos* (1967) Núm. 214, pp. 186-193, Pedro Ramírez Molas: “El Aleph” en su *Tiempo y narración... op. cit.* pp. 45-54, Gabriela Massuh: “El Aleph” en su *Borges: una estética... op. cit.* pp. 95-118, Mario Satz: “Borges, el Aleph y la Kabala” en Victorino Polo García (Coord.): *Borges y la literatura: textos para un homenaje*, Universidad de Murcia, 1989, pp. 73-84 y Franco Sandoval: “Borges, constructor de mundos” en Graciela N. Ricci (Ed.): *Borges, la lengua, el mundo: las fronteras de la complejidad*, Milán, Dott. A. Giuffrè Editore, 2000. Una interpretación novedosa ha presentado Estela Cédola: *Borges o la... op. cit.* pp. 286-307, quien analiza este texto como una intensa reflexión acerca de la literatura y del oficio de escritor.

Por otra parte, la crítica de “La escritura del dios” es consecuente con los rasgos precolombinos que Borges sugiere en los personajes y en los emplazamientos elegidos. Algunos de estos primeros estudios acerca del cuento fueron ofrecidos de manera general por Emir Rodríguez Monegal: “Símbolos en la obra de Borges” en Enrique Pupo-Walker (Coord.): *El cuento hispanoamericano ante la crítica*, Madrid, Castalia, 1973, y con un tratamiento más específico por Alberto C. Pérez: “Literatura ‘fantástico cerebral’: realidad y suprarrealidad” en *Los cuentos de Jorge Luis Borges*, Miami, Ed. Universales, 1971, pp. 143-157, Jaime Giordano: “Forma y Sentido de ‘La escritura del Dios’ de Jorge Luis Borges” en *Revista Iberoamericana*, (1972), Núm. 78, 105-15, pp. 106-118, Lida Aronne Amestoy, “Argentina. Jorge Luis Borges: *La escritura del Dios*”, en su *América en la encrucijada de mito y razón*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1976, pp. 158-168, o Eileen M. Zeitz: “‘La escritura del dios’: laberinto literario de Jorge Luis Borges” en *Revista iberoamericana* (1977), 100-101, pp. 645-656,

Más recientemente, Daniel Balderston: “Cuento (corto) y cuentas (largas) en ‘La escritura del dios’” en *Cuadernos Hispanoamericanos* (1992) 505-507, pp. 445-455 ha reabierto sagazmente el debate latinoamericano que invoca el cuento, mientras que Estela Cédola: *Borges o la... op. cit.* pp. 278-285 o Camilo Hernández Castellanos: “Tzinacán, prisionero en la jaula del lenguaje: secreto y significación en ‘La escritura del dios’” en *Variaciones Borges* (2009) 28, pp. 145-167, interpretan cuestiones metafísicas en la intención del la trama.

de su celda un conocimiento trascendente, divino y totalizador, que le proporciona la conciencia de la naturaleza del mundo y de la suya propia. Sin duda, los detalles derivados de la cultura maya y azteca se entremezclan en este texto hasta difuminarse, pretendiendo una significación más compleja, encubierta y derivada de las filosofías hinduista y budista. Este proceso de transfiguración de los elementos precolombinos en la cultura ancestral del Indostán, puede apreciarse a través del uso del símbolo, entendido como una herramienta de metamorfosis y analogía. Táctica literaria que aborda los emblemas del “tigre” y de la “rueda”, dos elementos típicos del imaginario filosófico de las culturas de la India que son aprovechados para diluir la ubicación del cuento, y proponer un trasvase de las pretéritas civilizaciones americanas hacia una orientación filosófica plenamente oriental.

En efecto, “La escritura del dios” se arriesga a presentar un “jaguar” siguiendo una descripción del animal tal cual se conoce en las zonas mayas y aztecas de América, ya que, en estas culturas, a menudo este felino aparece en la mitología como una distinción de poder y riqueza, exhibiéndose como vestimenta que cubre al chamán vencedor o al monarca todopoderoso⁷⁸¹. Un emblema que presenta un paralelismo con las culturas indias, para las que, como se ha señalado, el “tigre” obtiene distintas representaciones, entre las que destacan la colocación de su piel sobre los soberanos triunfadores, así como ser la montura de Śiva, atributo del demiurgo danzante que destruye y regenera los ciclos del universo mediante el fuego.

⁷⁸¹ José Alcina Franch: *Mitos y literatura maya*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 17 y 71-72, Miguel Rocha Vivas: *El héroe de nuestra América: Visión del héroe en nuestra literatura indígena americana*, Universidad de los Andes, Convenio Andrés Bello, pp. 177-180, Gerardo Reichel Dolmatoff: *El chamán y el jaguar*, México, Siglo XXI, 1975.



106. Ilustración de tigre en la edición occidental de la obra hindú *Pañcatantra*.

Con la conjugación alternada de estos dos símbolos, se pasa del uso claro del término “jaguar” al indeterminado del “tigre”, nomenclatura con la que efectivamente en algunas zonas de América se designa al jaguar, aunque la conexión real que guardan las familias de ambos animales no sea directa. En este juego de designaciones, se aprecia que ya el autor argentino tenía en mente una correspondencia entre las dos culturas, precolombina e india, que le permitió ir desdoblado el símbolo del “jaguar” americano hacia la metáfora del “tigre” oriental, mecanismo que se completa con un ejercicio de identificación que intenta hermanar las razas de estos dos emblemas⁷⁸² a través de una concatenación de todas las facetas culturales y naturales de la creación en un proceso que supone cierta evolución o transmigración:

Consideré que en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero: decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dios luz a la tierra (O. C., I, 597).

Esta fórmula que incluye a la reencarnación y a los procesos evolutivos como un todo universal y natural, se ve plenamente encajado en la filosofía india

⁷⁸² Posteriormente, en 1960 y para su libro *El hacedor*, en la prosa poética “Dreamtigers”, el autor vuelve a este sincretismo, decantándose por el símbolo indio: “la adoración del tigre: no el tigre otero de los camalotes del Paraná y de la confusión amazónica, sino el tigre rayado, asiático, real” (O. C., II, 161).

a través del símbolo de la rueda, elemento totalmente inhallable en las culturas precolombinas y que ya había sido utilizado por Borges en “Los teólogos” de 1947 como una marca explícita de la cultura indostánica en sus meditaciones. Ahora, pasados dos años, y con un afianzamiento evidente de la teoría de la salvación hindú y budista, la imagen se aplica como distintivo de la cosmología india y del proceso de aprendizaje que adviene al ser humano en ese cosmos, con el fin de liberarse de los procesos ilusorios y circulares, de la vida y de la muerte. Bajo esta inspiración, el mago propuesto en este cuento de 1949 ejecuta su aprendizaje liberador a través del cual se justifica y reafirma la gran rueda de la existencia de los seres, su eterno retorno, y a su vez, su posibilidad de visión más allá de las apariencias, obteniendo así la salvación:

Yo vi una Rueda altísima, que no estaba delante de mis ojos, ni detrás, ni a los lados, sino en todas partes a un tiempo. Esa Rueda estaba hecha de agua, pero también de fuego, y era (aunque se veía el borde) infinita. Entrelazadas, la formaban todas las cosas que serán, que son y que fueron, y yo era una de las hebras de esa trama total, y Pedro de Alvarado, que me dio tormento, era otra. Ahí estaban las causas y los efectos, y me bastaba ver esa Rueda para entenderlo todo sin fin. ¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o sentir! (O. C., I, 598-599).



107. Escultura tibetana medieval del símbolo de la rueda de la existencia.

Como icono de la trama circular del universo, esta insignia vuelve a las connotaciones que ya habían sido inducidas en otro cuento de temática india, “Las ruinas circulares” de 1940, en el que un mago practicante del ritual indostánico llegaba a la conclusión de la irrealidad del mundo y de sí mismo a través de un conocimiento aportado por un incendio circular y periódico que remitía indefectiblemente al mito de la danza de Śiva. Ahora, en “La escritura del dios”, el emblema se repite afirmando de manera espontánea una circularidad “hecha de agua, pero también de fuego”(O. C., I, 598) que incumbe a todos los seres de la creación. Con esta afirmación, subyace un uso elocuente del principio de identidad que sugiere la correspondencia de todos los seres, lo que el autor argentino remarca al hacer coincidir al conquistador, Pedro de Alvarado, con la víctima encarcelada, el mago Tzinacán, en la inmensa y misteriosa confabulación de esa gran rueda. También, ambos personajes, y por extensión, todos los seres, se deducen de una infinita cadena de “causas y efectos” (O. C., I, 598) que reproduce con precisión los argumentos básicos de la ley de transmigración budista.

Pero lo que en “Las ruinas circulares” se detenía en una comprensión instantánea de la irrealidad que volvía inescrutables las claves del universo, aquí da un paso más adentrándose en la visión de la totalidad que implica ese conocimiento eminente, que alberga en sí mismo la experiencia de la liberación. Dicho de otro modo, en “La escritura del dios” se accede a una visión instantánea que implica una afirmación contundente de las ideas indias de salvación a través de la devoción y del conocimiento. En las mitologías, esta connotación es fundamentada por el paradigma hinduista de Śiva, dios que porta un “tercer ojo”⁷⁸³ a partir del cual derroca lo ilusorio y redescubre la anatomía circular del universo, la esencia inconmensurable de la creación anterior a los ciclos y la invisibilidad que está detrás del mundo de los sentidos.

⁷⁸³ Esta es la denominación occidental que se aplica al *chakra* del entrecejo, considerado como la sede de la conciencia, el destructor del karma de la vida pasada y el portador, a través de la meditación, de la liberación del yogui en vida, una experiencia que se concibe como indescriptible. Las divinidades con las que se relaciona son Párama-Śiva y Hâkinī (*Diccionario de la sabiduría oriental... op. cit.* p. 60, Swami Sivananda: *Kundalini Yoga*, Buenos Aires, Kier, 2006, pp. 115-117 y *Concentration and Meditation*, Madras, Rishikesh, 1976).



108. Śiva danzante con el “tercer ojo”.

Por otra parte, este símbolo de una visión trascendente aparece en la *Bhagavad Gītā*, un texto que ya Borges conocía con profundidad, y del que pudo haber sustraído esta bella metáfora de una visión esclarecedora y total. En la epopeya hindú, la divinidad se va revelando ante el héroe de manera gradual, hasta que ésta le otorga a aquél la visión de la totalidad a través de un “ojo divino” mediante el que obtiene “La Visión de la Forma Universal”: “más no podrás verme con tus ojos;/ te daré ojo divino;/ mira mi forma soberana”⁷⁸⁴. Lo importante a resaltar aquí, es que la *Bhagavad Gītā* persigue inculcar una

⁷⁸⁴ Fernando Tola (Trad.): *Bhagavad Gītā... op. cit.* p. 157 y 158.

posibilidad de liberarse a través de la devoción y de la visión del entendimiento⁷⁸⁵, elementos que Borges parece insuflar al mago Tzinacán, que busca descifrar la sabiduría de su dios para salvarse: “y me bastaba ver esa Rueda para entenderlo todo sin fin. ¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o sentir!” (O. C., I, 599).

También el símbolo de la visión a través de un ojo divino se hace presente en la India desde el budismo primitivo. Por un lado, termina enlazando su significado a la idea de rueda, en tanto que representa la visión atribuida al *chakra* del “tercer ojo”, círculo que también en el tantrismo se reconoce como portador de la iluminación y del entendimiento. Y por otro, los textos canónicos de la revelación de Buda establecen que un miembro de la comunidad de Gotama habría comprendido instantáneamente las enseñanzas a través de una intuición que “se describe como la adquisición del immaculado *ojo del Dhamma*”, lo que habría significado la introducción del discípulo en la primera vislumbre del Nirvāṇa⁷⁸⁶. Posteriormente, de esta filosofía derivó la idea de *Bodhisattva*, según la cual, al Buda le sucede un inmenso sentido de la compasión tras su experimentación del Nirvāṇa, que lo lleva a renunciar a su subjetividad y propia salvación con el objetivo de ayudar a los otros mediante su experiencia y predicación, permaneciendo en la rueda de las reencarnaciones hasta alcanzar el Parinirāṇa o Nirvāṇa definitivo con su última muerte física.

Estos pensamientos habrían sido madurados por Borges desde sus conferencias de los años cuarenta, y quizás antes, desde su juventud⁷⁸⁷, tal como

⁷⁸⁵ Cabe comentar que el sentido que se aporta a este conocimiento se corresponde con la idea budista, india y japonesa, de una especie de caer en la cuenta intuitivo e instantáneo que nada tiene que ver con el pensamiento racional y discursivo. Según Gavin Flood (*El hinduismo... op. cit.* 104) “este conocimiento no se percibe simplemente como una información que ha de comprenderse, sino como una intuición directa e inmediata”. Una especulación similar se expresa en la idea de *satori* japonés, especie de intuición instantánea que el autor argentino compararía lúdicamente hacia 1976 en su libro *Qué es el budismo* (*op. cit.* p. 136) con “lo que sentimos al percibir de golpe una adivinanza, la gracia de un chiste o la solución de un problema”. Estas concepciones se completan con una paradoja, ya que frente al entendimiento intuitivo se desconfía del lenguaje y del pensamiento racional.

⁷⁸⁶ Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 46 y D. T. Suzuki: *Ensayos sobre Budismo Zen*, Buenos Aires, Kier, 2004, p. 70.

⁷⁸⁷ Cabe recordar que en “El Príncipe Feliz” de Oscar Wilde, su primera traducción, había descubierto importantes connotaciones budistas que detallaría en “Formas de una leyenda” en los años cincuenta, algunas de las que provendrían, como se ha visto, de aquellos ojos, “zafiros

puede leerse ya de manera pulida en su texto de 1976, en el cual comenta que “el hombre que sabe que no es ha alcanzado el Nirvana [...] Quien se confunde con los otros y con todo lo otro ya ha logrado la meta”⁷⁸⁸, ante lo que el budismo Mahâyâna propone “el Bodhisattva, es el hombre destinado a ser Buddha al cabo de incontables siglos, de millares de nacimientos” que “debe ejercer, en cada etapa, la compasión”⁷⁸⁹. Esto explicaría que el mago de “La escritura del dios” regrese a su celda para transmitir a los seres, lectores de su historia, la experiencia de su liberación, en un valiente ejercicio de renuncia y de supresión de lo subjetivo:

Quien ha entrevisto el universo, quien ha entrevisto los ardientes designios del universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas o desventuras, aunque ese hombre sea él. Ese hombre ha sido él y ahora no le importa. Qué le importa la suerte de aquel otro, qué le importa la noción de aquel otro, si él, ahora es nadie (O. C., I, 599).

Como se observa, el autor busca destapar sentencias del orientalismo indio que había procurado a otras ficciones, ya que, por ejemplo, en “El inmortal” de 1947 se inducía el mismo valor de nulidad al protagonista transmigrado, quien pasaba de ser “Ulises” a ser “Nadie”, estableciendo, como ahora, una clara aplicación literaria de la negación de la personalidad india a través de la idea budista del vacío, la nada, que sostiene la naturaleza de los seres (O. C., I, 543). Esta idea de límite de la personalidad al ascenderse en grado trascendente, también se refleja en otra metáfora oriental en la que se barajan dos elementos simbólicos trabajados en otros textos anteriores. Se trata de la imagen constante del sueño fisiológico como signo premonitorio del carácter ilusorio del mundo visible. A esta insignia, se vincula con vehemencia el elemento arena, símil que acompaña esa irrealidad de la creación, ante la que se sugiere cierta indefensión del ser humano. La idea del sueño, que ya había sido resuelta desde un punto vista oriental en “Las ruinas circulares”, instrumento del rito y descubrimiento de la naturaleza del universo, se emplea nuevamente como una suerte de

indios”, que proveían al Príncipe de una visión trascendente y profunda de la realidad, y que le hacían desarrollar su compasión y amor a todos los habitantes de su ciudad.

⁷⁸⁸ Jorge Luis Borges: *Qué es...* op. cit. p. 100.

⁷⁸⁹ *Ibíd.* p. 102.

intermediario entre lo ilusorio y lo trascendente, lo que conlleva una intuición de la propia naturaleza y constituye un puente hacia la visión de la totalidad:

Soñé que en el piso de la cárcel había un grano de arena. Volví a dormir; soñé que los granos de arena eran tres. Fueron así multiplicándose hasta colmar la cárcel, y yo dormía bajo ese hemisferio de arena. Comprendí que estaba soñando. Con un basto esfuerzo me desperté [...] Alguien me dijo: No has despertado a la vigilia sino a un sueño anterior. Ese sueño está dentro de otro, y así hasta lo infinito, que es el número de los granos de arena. El camino que habrás de desandar es interminable, y morirás antes de haber despertado realmente (O. C., I, 598).

En efecto, el interesante alargamiento de esta imagen india del sueño se completa a través del elemento arena, remitiendo misteriosamente a otras expresiones borgeanas en las que es el río Ganges de la India el protagonista de la multiplicación de los granos. Tal es el caso de la metáfora utilizada en sus escritos acerca de budismo, donde al referirse a la capacidad humana de conocimiento y a sus límites en lo ilusorio, se utiliza la leyenda del Buda, aportando a ese término cierta sensación de infinitud o enumeración inacabable: “Si hubiera tantos Ganges como granos de arena hay en el Ganges, y otra vez tantos Ganges como granos de arena en los nuevos Ganges, el número de granos de arena sería menor que el número de cosas que ignora el Buddha”⁷⁹⁰, insignia a la que se quiere volver de manera plenamente india y como metáfora de la infinitud en el cuento “El libro de arena” de 1975: “porque ni el libro ni la arena tiene ni principio ni fin” (O. C., III, 69).

Con la utilización simbólica de este elemento se pretende demostrar la inconsistencia de un ser humano ahogado en la infinitud de una ilusión que multiplica sus límites. El sueño, al igual que los granos de arena, define la irrealdad y limitación del mundo perceptible, pero a su vez proporcionan una posibilidad de salvación a través del conocimiento y de la experiencia de la visión total, lo que supone un despertar de esa ilusión. En otras palabras, la asfixia del

⁷⁹⁰ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo...* op. cit. p. 101.

magos de “La escritura del dios” le comunica, entre la arena soñada, la irrealidad de su estado y de su personalidad, facilitándole paradójicamente, y al provocar su rebeldía, la visión de la totalidad que reafirma la existencia ilusoria de todo lo visible y la multiplicación infinita de esa irrealidad en la inconmensurable rueda del universo:

Me sentí perdido. La arena me rompía la boca, pero grité: “Ni una arena soñada puede matarme, ni hay sueños que estén dentro de los sueños”. Un resplandor me despertó. En la tiniebla superior se cernía un círculo de luz.

[...]

Entonces ocurrió lo que no puedo olvidar ni comunicar. Ocurrió la unión con la divinidad, con el universo (no sé si esas palabras difieren) (O. C., I, 598).

Y al declarar esa experiencia incommunicable, una vez más se hace uso de la idea india, hinduista y budista, de la insuficiencia del lenguaje para transmitir la realidad última. Una especulación que no era nueva para la mente borgeana, pues ya había hecho su aparición en cuentos como “El acercamiento a Almotásim” de 1935 o en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de 1940, y que ahora se expresa de manera contundente y ocupando un lugar central en la narración. Dicho de otro modo, el acto de devoción y búsqueda al que se entrega Tzinacán conlleva el descubrimiento de la escritura sagrada de la divinidad, incidiendo en ella como medio de salvación. Pero esta búsqueda irradia su propia experiencia y demuestra que las palabras buscadas no son más que un inmenso vocablo contenido en el instante total de la visión. Esto es, se conjuga la desconfianza en el lenguaje discursivo para definir la realidad total con la experiencia sobrenatural que supone un encuentro con una palabra infinita, la cual figura una visión y un conocimiento.



109. Representación popular de Śiva con el Ganges sobre sus cabellos.

Bajo este punto de vista, el sistema que parece esgrimir este cuento recuerda a la teoría hinduista de la sílaba *Om*, “ese sonido imperecedero es el conjunto de este universo visible”⁷⁹¹, y su derivación posterior en la práctica de los *mantras* budistas, convertidos en frases precisas que requieren de un sonido perfecto y una entonación específica para poner en contacto al creyente con la totalidad de la creación y con la divinidad⁷⁹². Estas fórmulas que conectan con lo divino, son en sí mismas la realidad última y proporcionan una invitación a la experiencia de la salvación, nociones que Borges había desmenuzado a través de sus estudios orientalistas de los años cuarenta, lo que resumiría reiteradamente tiempo después en su trabajo acerca de budismo:

⁷⁹¹ Mandukya Upanisad, Nota tomada de Heinrich Zimmer: *Filosofías de la India... op. cit.* p. 294.

⁷⁹² Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* pp. 298-299 y J. Blofeld: *Mantras... op. cit.* pp. 35-40.

La virtud de la encantación o *mantra* reside menos en el sentido de las palabras, que a veces pertenecen a idiomas olvidados, que en el orden mágico de las letras.

[...]

La fórmula escrita o *mantra* no es menos eficaz que la fórmula oral.

[...]

Desconfiar del lenguaje, de los sentidos, de la realidad del pasado propio y ajeno, y aún de la existencia de Buddha, son algunas de las disciplinas que debe imponerse el adepto⁷⁹³.

Una recopilación de estas sentencias parece metaforizarse en “La escritura del dios”, donde la divinidad escribe, según el mago encarcelado, “una sentencia mágica apta para conjurar” (O. C., I, 596) los males, una combinación alucinante de caracteres que un último sacerdote podría descifrar. Con ese ímpetu, la escritura sagrada se sitúa en “uno de los atributos del dios” (O. C., I, 596), el tigre, en cuyo lomo se aspira a localizar la sentencia mágica. También, para la elaboración de esta metáfora literaria, todo parece indicar que Borges incorporó como inspiración las tradiciones orientales de escrituras sagradas resguardadas en determinados animales. Tal es el caso de la leyenda de Nāgārjuna, donde, como se ha señalado, la sabiduría de la Vía Media aparece custodiada por serpientes, enormes titanes, que escoltan la escritura⁷⁹⁴. Algo parecido, quizás aún más concreto, invoca la tradición china instalada en el *I Ching* o *Libro de las mutaciones*⁷⁹⁵, un poema que extrajo sus hexagramas de la lectura del caparazón de las tortugas, armazón que se considera, según la leyenda, una reproducción del orden celeste⁷⁹⁶. El libro habría sido seguido por el escritor argentino en numerosas oportunidades, cuya curiosidad alcanza su máxima expresión en el poema titulado “Para una versión del *I king*” de 1976, en

⁷⁹³ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo...* op. cit. p. 110, 111, 128, 129 y 136.

⁷⁹⁴ *Fundamentos de la vía media...* op. cit. p. 13, *Diccionario de la sabiduría oriental...* op. cit. pp. 239-240.

⁷⁹⁵ Se trata de uno de los textos canónicos de la cultura china, su creación se suele datar en las dinastías Yi y Chou (del 1050 al 256 a. d. C.), y sus preceptos provienen del confucianismo y del taoísmo. Su idea principal resume una polaridad universal a través de la cual se crean todas las cosas de la naturaleza (yin-yang). Consta de 64 hexagramas que representan imágenes de la mutación desde un punto de vista humano y también político y social. En sus inicios puede que se haya utilizado como un libro de adivinación, al que poco a poco se fueron añadiendo algunos comentarios y nuevos hexagramas. Una de las publicaciones y estudios occidentales más difundidos es el de H. Wilhelm: *I Ching*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000, p. 7, en cuya edición se incluye un poema que Borges dedica a este texto.

⁷⁹⁶ Cyrille Javary: *Los engranajes del I Ching*, México, Siglo XXI, p. 16.

el que declararía, en una clara convergencia con este cuento de 1949, que “no hay una cosa que no sea una letra silenciosa de la eterna escritura indescifrable”, ante lo cual el camino del ser humano se vuelve un destino “fatal” en el que “está Dios, que acecha” (O. C., III, 153). No cabe duda de que el orientalismo del texto chino parece haber inspirado a Borges en la elaboración de “La escritura del dios” a la hora de limitar las letras de la divinidad a la misteriosa piel del jaguar, el que es visto como una propiedad acechante del dios escribiente:

Recordé que el jaguar era uno de los atributos del dios.

[...]

Imaginé a mi dios confiando el mensaje a la piel viva de los jaguares.

[...]

Dediqué largos años a aprender el orden y la configuración de las manchas [...] Acaso eran un mismo sonido o una misma palabra” (O. C., I, 597).

En ese marco, “La escritura del dios” va alojando en el itinerario desarrollado por Tzinacán una compilación de estas tradiciones orientales, de tal modo que la resolución prosaica de la divinidad se va transformando en un vocablo, “y en esa palabra, la plenitud” (O. C., I, 597), expresada de un modo “inmediato” que alberga “al universo” y “la suma del tiempo”, “sombras o simulacros” que el ser humano intenta reproducir con las “pobres voces” de “todo, mundo, universo” (O. C., I, 598). De esta forma, se está haciendo uso, una vez más, del principio de identidad, por medio del que el mago, su experiencia y la divinidad, terminan constituyendo un mismo destino y proclamando una equivalencia entre el universo y la creación. Esta correspondencia se definiría con holgura en su texto de 1976 acerca de los *mantras* del budismo: “El iniciado se identifica con la deidad creada por el conjuro y logra sus poderes. En un texto sagrado leemos: *El que adora, el que es adorado y la plegaria, son una misma cosa*⁷⁹⁷. En este caso, la sentencia es llevada al paralelismo del universo con la divinidad, “no sé si esas palabras difieren” (O. C., I, 598), otorgando al mago liberado el poder de salvarse de la rueda de su *karma*, visión que lo convierte en un ser vacío y universal, desvinculado y renunciante, total, como el dios evocado por la escritura del universo.

⁷⁹⁷ Jorge Luis Borges: *Qué es...* op. cit. p. 128.

Por último, con ese logro divinizado del conocimiento, se promueve una renuncia que se justifica a través de la eliminación de la personalidad y de la individualidad. De manera que, aunque a Tzinacán le “bastaría decir en voz alta la sentencia para *ser todopoderoso*” (O. C., I, 599), éste renuncia a todo vestigio de lo subjetivo, porque se ha olvidado del “sí mismo”, porque ya no se acuerda de Tzinacán, y hace morir con su propio ser vacío “el misterio que está escrito en los tigres” (O. C., I, 599), reconfirmando, como indican las metafísicas indias, que la verdad constituye un camino insoslayable que no puede ser comunicado, y que promueve una totalidad apta para ser experimentada en lugar de ser narrada. Los textos de la sabiduría representan así múltiples signos de una trascendencia indescifrable, que lejos de poder ser aprisionada, hay que prepararse para recibir.

Una experiencia del mismo tinte místico, aunque en un contexto expresamente distinto, había sido evocada en “El Aleph” de 1945, texto que da término al libro de 1949 y que se incluye unas páginas después de “La escritura del Dios”. Con este orden, no cronológico, Borges aporta al lector la posibilidad de rememorar una experiencia y una visión, que completa el significado del Aleph como símbolo a través de la historia del mago Tzinacán. En este caso, la trama aparece ambientada en la ciudad de Buenos Aires en los años cuarenta, proponiendo contemporaneidad y modernidad al escenario del relato, característica en la que se incide al señalar las fechas precisas de los sucesos (1921, 1929, 1933, 1941 y 1943), así como a través de cierta descripción paródica de la actualidad de aquellos años, vista por el sentido desbordante y caricaturizado del personaje de Carlos Argentino y su “vindicación del hombre moderno” (O. C., I, 618).

En un juego de contrastes, y bajo el impulso de recrear una realidad ambigua en la que cabe el sorprendente factor de lo fantástico, la presentación de este contexto vuelca su significado en la expresión de culturas ancestrales, de tinte místico o religioso, que se incrustan directamente o que, en el caso de las culturas indias, aparecen sugeridas por la presencia de especulaciones filosóficas que retoman las típicas consideraciones orientalistas del Borges de la época. En otras palabras, si en “La escritura del dios” el contexto precolombino se desfigura

en una clara convergencia con las filosofías indias, el moderno contexto porteño de los años cuarenta de “El Aleph” sufre una transformación que conlleva un uso más encubierto de las teorías de salvación y visión de la totalidad del hinduismo y del budismo, nociones que pueden rastrearse a través del uso del símbolo y del paralelismo con otros textos.

Por medio de ese ejercicio de inmersión en lo fantástico, la aparición del emblema sostiene la ficción y el argumento filosófico de este cuento, descubriendo, como posteriormente en “La escritura del dios”, una experiencia mística y trascendente, cuyos parámetros serán medidos esta vez por la creación inteligente de la psicología de los dos personajes principales, Carlos Argentino y el propio Borges. No en vano se declara en el cuento la utilización del símbolo, sus posibles interpretaciones, y el halo de misticismo con que debe ser entendido: “los místicos, en análogo trance, prodigan los emblemas” (O. C., I, 624), justificando así la aparición de un “instante gigantesco” (O. C., I, 625), mágico y sagrado, en el ambiente enrarecido de una realidad tosca y mundana. De manera que la clave de este cuento de 1945 se prodiga en la historia de un Borges, narrador y personaje, que obtiene una suerte de revelación mediante la visión de un emblema, experiencia objetivada en lo que se da en llamar “el Aleph”, el cual se presenta inesperadamente en el sótano de una casa porteña. El punto aléptico define así la creencia en la existencia de lo sobrenatural, maravilloso y total, en el contexto de una realidad oscura y vulgarizada, una teoría ampliamente defendida por las ideas de salvación y liberación del hinduismo y del budismo.

En ese marco, el encuentro con el emblema incluye un proceso de captación de la totalidad por medios no casuales, “su aplicación al disco de mi historia no parece casual” (O. C., I, 627), abarcando los síntomas de una concatenación de causas y efectos que parecen organizarse con el fin de que el personaje principal lleve a cabo el logro de su visión: desde la muerte de Beatriz, la visita a su casa, la lluvia que alarga esa visita, la amistad con Carlos Argentino, hasta el descubrimiento del Aleph. Una fórmula audaz y desafiante con la que se logra ficcionalizar la explicación categórica de la ley de causas y efectos que

expone la teoría de la transmigración india, en la que el creyente se prepara para la experiencia de la liberación, que será determinada por su *karma* pasado. De este modo, el hallazgo propuesto en “El Aleph” roza lo fantástico, pero paradójicamente, descubre una realidad esencial que determina el funcionamiento del universo y su efecto sobre los seres humanos, sensación que Borges consigue a través de giros constantes recreados por el ejercicio literario de la oblicuidad y la sugerencia, una práctica que, como se ha visto, captó de su viaje intelectual por las bibliografías indias.

Para la significación del símbolo, el Aleph, utilizando la herramienta de la insinuación, aparece descrito desde tres ángulos: naturaleza, designación y experiencia. Diseño que el propio autor parece prescribir en un juego de luces y sombras que implica a la literatura como un instrumento de transmisión, hasta concluir: “dos observaciones quiero agregar: una, sobre la naturaleza del Aleph; otra, sobre su nombre” (O. C., I, 627). Se trata de una técnica ampliamente difundida en las literaturas indias, en las que el símbolo constituye una guía veraz hacia las experiencias místicas, ejerciendo una influencia positiva en el impulso imaginativo e intuitivo del creyente hacia áreas del conocimiento que escapan al pensamiento discursivo.

Bajo esa inspiración, Borges recalca que el lenguaje involucra al emblema como medio efectivo a la hora de aceptar una comunicación entre seres que provienen de un pasado común regido por leyes similares: “todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten” (O. C., I, 624). Y a su vez, intenta exponer que la experiencia sufre una degeneración al ser narrada, en cuyo caso el lenguaje es un instrumento insuficiente para comunicar la vivencia de una realidad sobrenatural: “Lo que vieron mis ojos fue simultáneo, lo que transcribiré sucesivo, porque el lenguaje lo es”, “este informe quedaría contaminado de literatura, de falsedad” (O. C., I, 625). En efecto, se está planteando la especulación india que diferencia al mito —la sabiduría, el conocimiento incommunicable— del texto escrito, y según la cual, el relato es un símbolo que constituye un elemento sugerente y oblicuo que señala la verdad y prepara al neófito para su experiencia

trascendente, mientras que las obras literarias escritas son instrumentos tan irreales como el mundo convencional. En ese sentido, la literatura es un artificio tan falso como el mundo, pues ambos son ilusorios.

Con el eco de estas reflexiones, parece completarse, entre “La escritura del dios” y “El Aleph”, una teoría del lenguaje influenciada por las culturas indostánicas. Ya que, a la idea del *mantra* que abstrae la fuerza del lenguaje en una fórmula mágica o en una palabra total, argumento explicitado en “La escritura del dios”, se añade el pensamiento, también indio, de la imposibilidad e ineficacia del argumento lingüístico para expresar la totalidad, lo que parece querer reflejarse en la experiencia de “El Aleph”. Esta diferencia entre la adquisición de la totalidad del lenguaje mediante una experiencia mística y la paradójica inhabilidad del discurso para describirla, es llevada a su extremo más incitante a través de la figuración literaria y psicológica de los dos protagonistas del cuento: Carlos Argentino Daneri y Borges. En el caso del primero, se afina una personalización sorprendente, llena de momentos de gran sentido del humor, que detienen la descripción en despectivos epítetos de tono burlesco: “Carlos Argentino es rosado”, “es ineficaz”, “era un loco”, “su actividad mental es continua, apasionada, versátil y del todo insignificante” (O. C., I, 617). Caracterización con la que se pretende una atractiva metáfora acerca de la futilidad de cierto ejercicio de la literatura, en contraste con el modelo que se plantea como paradigma del auténtico oficio de transmisor de la experiencia sobrenatural.

Todo parece insinuar la importancia del Borges sumido en un ejercicio de ruptura de lo subjetivo, en el que la literatura descriptiva –narrativa y que incluye una argumentación crítica o teórica— compone un instrumento inútil, que parece relegarse a Carlos Argentino Daneri: “Tan ineptas me parecieron estas ideas, tan pomposa y tan vasta su exposición, que las relacioné inmediatamente con la literatura” (O. C., I, 618). Si además se tiene en cuenta que el autor defenestrado conseguirá ganar un concurso literario, “Carlos Argentino recibió el Segundo Premio Nacional de Literatura” (O. C., I, 626), es evidente que la afrenta intenta señalar además la ineptitud de la mayoría de los seres humanos para

diferenciar un modo literario del otro. De esta forma, se presenta un Carlos Argentino, que a pesar de haberse relacionado durante toda su vida con el hallazgo del Aleph, es incapaz de intuir su conocimiento y de aplicarlo a su oficio de escritor, convirtiendo esa actividad en un instrumento torpemente arraigado a la descripción estéril: “en su escritura habían colaborado la aplicación, la resignación, el azar”, “tratábase de una descripción del planeta, en la que no faltaban, por cierto, la pintoresca digresión y el gallardo apóstrofe” (O. C, I, 619).

Bajo la perspectiva india de que la argumentación del mundo ilusorio encadena al error y aniquila toda posibilidad de trascendencia, puesto que las especulaciones y descripciones conforman el nivel relativo de la realidad y alejan del absoluto, en “El Aleph” se propone una reconciliación con el conocimiento más allá del lenguaje. Por este motivo, Borges falsea concientemente su experiencia del símbolo avisando al lector de la inexactitud de su escrito: “Arribo ahora al inefable centro de mi relato, empieza aquí, mi desesperación de escritor” (O. C., I, 624). Aunque es evidente que esta desestabilización le interesa sólo sesgadamente, o mejor aún, le ayuda a afirmar lo que pone en tela de juicio, sugiriendo que su experiencia es verdadera, frente a una narración que resulta ficticia y ambigua.

Por otra parte, el término con el que se distingue al símbolo, el Aleph, constituye, como explica Borges, “la primera letra del alfabeto de la lengua sagrada” (O. C., I, 627), signo iniciático para los estudiosos de la cultura hebrea, punto originario de las investigaciones acerca de la Cábala. Lo que resulta interesante de esta definición es que se hace coincidir la teoría del lenguaje que se venía insinuando con la nomenclatura elegida, una letra –el Aleph– a partir de la cual se busca proponer, siguiendo la tradición de los cabalistas, la unión de todos los signos del alfabeto. Esta insinuación encuentra un paralelismo en “La escritura del dios”, donde una palabra sagrada pretendía incorporar la totalidad de las escrituras, componiendo un interesante manejo literario de las teorías indias acerca de la sílaba *Om* y de los *mantras*.

Con esta especulación en su mente, se comienza en “El Aleph” un juego de desestabilizaciones que parecen requerir una significación más

compleja que la inducida a través de la sílaba hebrea, la cual halla una síntesis en las culturas indias. Ya que, al localizar la experiencia del Aleph en la oscuridad de un sótano y referirse a su narración en un sentido prácticamente apócrifo, se separa de la idea cabalística que envuelve, desde el monoteísmo, el significado de la primera letra hebrea. Esto es, que el Aleph de las escrituras judaicas evoca, como sentido oculto de la Toráh, un punto irradiante vinculado a grandes alturas sobre la tierra, Monte Sinaí o Monte Tabor, en las que se recibieron las Sagradas Escrituras, y constituye el primer nombre y sabiduría de Dios, quien a través de la combinación de las letras hebreas crea a todos los seres⁷⁹⁸, sentido que Borges parece dilapidar al advertir su experiencia a través de una suerte de panteísmo, que identifica, al igual que en “La escritura del dios”, la naturaleza de lo divino con la del “inconcebible universo” (O. C., I, 626).

A esta explicación puede unirse la cadena de sensaciones que Borges pretende insuflar a su original experimentación del Aleph. Pues, una secuencia de terror y desesperación sume al protagonista en la antesala de su visión, insinuando que el hecho escabroso de la muerte de Beatriz y su relación incestuosa, así como la probable locura de Daneri, componen un desencadenante del símbolo, o incluso, son un atributo del mismo: “Carlos, para defender su delirio, para no saber que estaba loco, tenía que matarme” (O. C., I, 624), “cartas obscenas, precisas, que Beatriz había dirigido a Carlos Argentino” (O. C., I, 625). Bajo esa perspectiva, al héroe borgeano le sobreviene un breve “ataque de ternura” antes de descender al sótano, reflejando exageradamente un gesto casi religioso de invocación: “Beatriz, Beatriz Elena, Beatriz Elena Viterbo, Beatriz querida, Beatriz perdida para siempre, soy yo, soy Borges” (O. C., I, 623). Con esta escena, además de insinuar en el personaje de Beatriz una suerte de divinidad, el autor pretende generar un punto de tensión, tal como conseguía “La escritura del dios” a través de la búsqueda del mensaje del demiurgo de Tzinacán, que lo obliga a separarse de una posible explicación del Aleph desde un punto de vista cabalístico, donde el escenario idóneo habría requerido de la

⁷⁹⁸ Gershom Scholem: *La Cábala y su simbolismo*, México, Siglo XXI, 1995, pp. 33-34 y *Lenguajes y Cábala*, Madrid, Siruela, 2006, pp. 57-60.

claridad y la sensación de paz divinizada con que se suelen referir a esa experiencia los hebreos.

También, la significación judaica del Aleph parece ponerse en duda implicando el típico sentido indio de la conjugación de los actos más arduos e impuros con la purificación y la salvación. Una idea que recuerda a la *Bhagavad Gītā*, donde para llegar a la sabiduría se propone una renuncia a los opuestos del mundo y una aceptación de los lugares más oscuros del ser humano, alcanzando así su costado más luminoso. Algo que también el budismo invoca a través de la leyenda de Gotama, según la cual el príncipe indio inicia un significativo tránsito por el dolor que contribuye a aportarle una visión total de la realidad, alcanzando así su libertad, visión que Borges había incorporado desde su primera traducción en 1910 de “El Príncipe Feliz” en la que, como se ha visto, se halla un eco de esta parábola. Pero son las definitivas ideas de Nāgārjuna, impulsor de la especulación que hermana el Nirvāṇa con el Samsāra, quien con más firmeza anota esta idea de vinculación de los opuestos, filosofía que el autor de *Qué es el budismo* había frecuentado desde los años treinta. De este modo, del Aleph ocultista parece pasarse al símbolo de la rueda o círculo del mundo indio, estimulando en el protagonista una visión a la que se da lugar conscientemente después de una muerte, la de Beatriz, la que en definitiva provoca un descendimiento al sótano oscuro, casi infernal, que termina organizando el sentido profundo de la historia, tal como el encierro en la celda dilapidada había procurado al mago de “La escritura del dios”.

Por otra parte, Borges describe el símbolo del Aleph como una “esfera tornasolada” (O. C., I, 625), una geometría mínima: “el diámetro del Aleph sería de dos o tres centímetros” que contienen la infinitud, “la enumeración siquiera parcial, de un conjunto infinito”, “el espacio cósmico [...] sin disminución de tamaño” (O. C., I, 625). Este emblema demanda una explicación puramente indostánica, donde, en efecto, la idea de círculo, *mandala*, *chakra* o rueda está, como se ha visto, plenamente extendida. Bajo esta categoría, la esfera borgeana sugiere, al igual que en “La escritura del dios”, la captación o visión de la totalidad a través de lo diminuto, una experiencia que es narrada por extenso en la

Bhagavad Gītā, donde el demiurgo aporta al héroe un “ojo divino” “con el que puede observarlo en su gloria de creador y destructor del mundo, forma cósmica de colores y aspectos innumerables que contiene la totalidad del universo con todos los dioses y criaturas que en él moran”⁷⁹⁹, fragmento hindú que recuerda el “intolerable fulgor” de la esfera que con su “vertiginoso espectáculo” parece recrear un constante giro tornasolado a la vista borgeana (O. C., 625).



**110. Escena de la *Bhagavad Gītā*.
El demiurgo entrega la enseñanza de la visión al príncipe indio.**

Además, según algunas teorías de la meditación y yoga hindú, el neófito consigue, a través de la liberación que le proporciona el conocimiento, una identificación con el universo y la creación, adquiriendo el tamaño de un átomo: “Brahman es la esencia, la partícula más pequeña del cosmos [...] aquello que es

⁷⁹⁹ Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* p. 145.

diminuto, la totalidad es ese yo, eso eres tú”⁸⁰⁰. Se produce así una fusión entre la partícula más pequeña del universo y la totalidad. La imagen de una esfera de la que se emana la luz de la divinidad se hace presente también, como se ha explicado, en las mitologías de Śiva, donde se corresponde con uno de los centros de energía en que se divide el cuerpo físico. Se trata del “tercer ojo”, girado noventa grados, que mediante dos pétalos de loto, divisa el conocimiento total, la auténtica realidad más allá del mundo visible, experiencia que es adquirida por medio de la intuición.

Esta idea de visión de la totalidad que engendró algunas bases canónicas del hinduismo, por ejemplo, en la *Bhagavad Gītā*, y del budismo, “el ojo del *Dhamma*”, es absolutamente desconocida para la cultura hebrea, lo que termina de explicar la confusión que se intenta volcar sobre el término Aleph en este cuento de 1945. Pues los cabalistas se refieren a esta letra, símbolo de Dios, como “Aquel que no puede ser visto por el ojo, debido a su elevación”⁸⁰¹, sentencia que contradice con soltura la indiscutible visión que tiene lugar en la narración borgeana.

A través de la enumeración caótica de esa experiencia visual, terreno de la simbología que se intenta insuflar en el Aleph, Borges parece rescatar la leyenda de Buda, quien al entrar en “la esfera de ni-cognición-ni-no-cognición”⁸⁰², obtiene la liberación y llega a las Cuatro Nobles Verdades desde tres estados de vigilia: ve los ciclos y las cosas del mundo (primera vigilia), obtiene la visión de su propia vida y la de los demás, cadena de causas y efectos (segunda vigilia), y por último, ve su propia visión (tercera vigilia)⁸⁰³. Esta leyenda fue reconocida por Borges en sus estudios orientalistas de la época, como posteriormente señala en *Qué es el budismo* de 1976:

Solo e inmóvil bajo el árbol, Siddhartha ve sus infinitas encarnaciones anteriores y las de todas las criaturas; abarca de un vistazo los innumerables mundos del universo; después, la concatenación de todas

⁸⁰⁰ *Ibíd.* p. 103.

⁸⁰¹ J. Felipe Alonso: *Diccionario Espasa de Ciencias Ocultas... op. cit.* p. 120. También es de esta opinión Gershom Scholem: *Lenguajes y Cábala*, Madrid, Siruela, 2006, pp. 11-17.

⁸⁰² Peter Harvey: *El budismo... op. cit.* p. 41.

⁸⁰³ *Ibíd.* p. 44.

las causas y efectos. Intuye al alba las Cuatro Verdades Sagradas. Ya no es el príncipe Siddhartha, es el Buddha⁸⁰⁴.

La cita parece concordar con la extensa y vertiginosa enumeración borgeana de 1945⁸⁰⁵, una descripción que conlleva una fuerte sensación de comprensión intuitiva, cuya pretensión máxima es transmitir una idea de simultaneidad y unidad, que osa repetir la leyenda de Buda:

Vi la circulación de mi propia sangre, vi el engranaje del amor y la modificación de la muerte, vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo (O. C., I, 625).

En ese marco, el autor argentino se anima a establecer un principio de identidad que busca hermanar la naturaleza del Aleph con una definición de la divinidad que ya había utilizado en los años treinta. Tal como se había propuesto en el libro *Discusión* de 1932, la deidad puede apoyarse en una interesante idea de simultaneidad, “en la que Dios es diversas cosas contradictorias o (mejor aún) misceláneas”, cuyo prototipo era definido a través de las expresiones del *Mahābhārata*: “El rito soy, la ofrenda soy, la libación de manteca soy, el fuego soy” (*BhagavadGita*, XI, 16)”, sabiduría que se había comparado como paradigma con el sufismo del poeta persa Attar, y con la trinidad encabezada por Brahmā a través del poema que Emerson dedica a ese mito (O. C., I 251). La misma identificación reaparecía en la ficción a través del cuento “El acercamiento a Almotásim” de 1935, en el que, con un marcado uso del símbolo y la oblicuidad, alargaba su comparación al ocultismo cabalístico de Isaac de Luria (O. C., I, 417 y 418).

Una técnica similar parece formularse en “El Aleph” de 1945, donde la poesía de Attar, concretamente su libro *El coloquio de los pájaros*, vuelve a enlazar el principio de identidad: “para significar la divinidad, un persa habla de un

⁸⁰⁴ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo...* op. cit. pp. 17-18.

⁸⁰⁵ Esta idea de visión totalizadora se incluirá en otros cuentos, cabe destacar entre ellos, “El Congreso” que pertenece a *El libro de arena* publicado en 1975. La idea oriental de su visión fue proporcionada por Borges en 1982, al publicar este cuento en un caja con miniaturas de la cosmología tántrica (Jorge Luis Borges: *El Congreso del mundo*, Milán, Franco María Ricci, 1982).

pájaro que de algún modo es todos los pájaros” (O. C., I, 624). Esta identificación es llevada al ocultismo, al igual que en el cuento de 1935, a través del teólogo Alanus de Insulis⁸⁰⁶ quien, inspirado en las filosofías herméticas, habría reconstruido la contundente idea de la esfera “cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna” (O. C., I, 624) como símbolo divino. El último vértice de esta triple equivalencia, lo componen los textos bíblicos, citando a Ezequiel, quien define la experiencia mística como “un ángel de cuatro caras que a un tiempo se dirige al Oriente y al Occidente, al Norte y al Sur” (O. C., I, 624), buscando, el autor argentino, una consonancia de la visión de la divinidad monoteísta con la exposición de la totalidad del universo, lo que desestabiliza, una vez más, los símbolos comparados.

Pues las tres definiciones contribuyen a completar la significación de la divinidad que campea confusamente en este cuento, sin embargo, la experiencia que Borges parece vivenciar con su visión del Aleph, pretende ir más allá del monoteísmo occidental, del ocultismo, e incluso, del misticismo sufí, o, mejor aún, pretende rescatar de estas religiones su vertiente agnóstica, desarmando sus ortodoxias hasta hacerlas coincidir. Un breve texto de la cultura upanisádica podría evidenciar la inspiración que sobrevuela en estas declaraciones borgeanas acerca de una divinidad panteísta:

Él es el Brahman, él es Indra, él es Prajapati, él es todos los dioses, y los cinco elementos gruesos, la tierra, el viento, el espacio, las aguas, la luz, así como todas aquellas cosas que pueden entenderse como mezcla de partículas, simientes de una y otra clase, nacidas de huevo y nacidas de matriz, nacidas de sudor y nacidas de germen, caballos, vacas, hombres, elefantes, todo lo que respira en este mundo, lo que vuela y lo que no se mueve. Todo esto está guiado por la conciencia, se apoya en la conciencia. El mundo se guía por la conciencia, la conciencia es su soporte, la sabiduría es el Brahman⁸⁰⁷.

⁸⁰⁶ Alanus de Insulis, Alain de l'Isle, fue un importante teólogo francés que murió en 1298. Se dice que su larga vida, más de cien años, le permitió hacer grandes cambios religiosos que lo llevaron a acercarse a las doctrinas herméticas y a la práctica de la alquimia. De estas filosofías habría extraído la sentencia que intenta hermanar el símbolo de una esfera ilimitada con la naturaleza de Dios (J. Felipe Alonso: *Diccionario de Ciencias Ocultas... op. cit.* p. 105). Borges se introduce en este teólogo en su ensayo “La esfera de Pascal” de 1951, en el que explica cómo Alanus de Insulis habría llegado a esta figuración a través del *Corpus Hermeticum* (O. C., II, 14).

⁸⁰⁷ Ana Agud y Francisco Rubio (Trad.): *La Ciencia del brahman. Once... op. cit.* p. 63.

Pero en este texto de 1945, el autor se ha hecho del empeño de esconder su referencia, y deriva su argumento, a través de la “Posdata de 1943”, a la ambigüedad de un emplazamiento de la trama en el Egipto a través del cual se terminan negando las culturas identificadas. En este sentido, se advierte que la localización geográfica con la que se juega resulta algo más confusa que en los cuentos de *Ficciones*, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” y “Las ruinas circulares”, donde se promovía un emplazamiento confuso, pero apreciable, en el Indostán. Ya que, en “El Aleph” se manipula un sincretismo difuminado, en el que se deja latente la presencia de una cultura de la que no se informa directamente.

De esta táctica conviene resaltar la anécdota compuesta a través del británico Richard Burton, quien funciona como indicio del símbolo, a través del que el autor sitúa la inspiración de su experiencia mística en culturas remotas que termina desestimando. Con el propósito de implicar el juego de esas tradiciones encubiertas, Borges se refiere desde los márgenes de su propia afirmación a la cultura islámica y egipcia a través de la contundente imagen literaria recreada por el orientalista inglés, traductor de *Las mil y una noches* y del *Kamasutra*, quien, en efecto, recorrió gran parte del norte de África. Promoviendo coherentemente el mismo contraste que implicaba la presentación de un símbolo mágico en el contexto de una Buenos Aires moderna, se introduce la anécdota que localiza la presencia del viajero europeo en uno de los países vecinos de Argentina: “Hacia 1867 Burton ejerció en el Brasil el cargo de cónsul británico” (O. C., 627), enlazando directamente el emblema con el personaje, esto es, el Aleph con la aventura burtoniana. A partir de este semblante, se inquieta al lector con un nuevo símbolo, el espejo, que esta vez se explica a través de distintas imágenes de la generalidad de una vasta cultura oriental y occidental que recorre varios siglos de historia: de *Las mil y una noches* a las hazañas de Alejandro Magno o a la europea leyenda del mago Merlín, desentrañando dispersamente el emblema con el objetivo de significar la posibilidad de una visión del “universo entero” a través de un reflejo especular (O. C., I, 627), lo que nuevamente sirve para constatar una visión panteísta de la divinidad.

Este símbolo recuerda a los anteriormente utilizados en “El acercamiento a Almotásim” de 1935, donde aparecía un juego de espejos desplazados que declaraban al mundo como un reflejo cambiante; en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de 1940, donde el arquetipo presentaba una realidad falseada y atroz; y en “Los teólogos” de 1947, donde se recurría a la tradición indostánica para asentar la idea de la ilusión del mundo visible a través de la secta de los “especulares”, connotaciones que sirven en “El Aleph” de 1945 como instrumento que cuestiona la veracidad del objeto del hallazgo experimentado, contaminándolo de irrealidad y limitando la experiencia del protagonista, tal como se había logrado en “La escritura del dios” con el símbolo de la arena multiplicada.

De todos ellos, interesa recalcar la importancia que Borges otorga al manuscrito de Burton, donde la idea de un espejo se traslada a una columna de piedra, a través de la que puede escucharse, en lugar de verse, el rumor del universo: “el universo está en el interior de una de las columnas de piedra” (O. C., 627). Aunque con esta afirmación parece volverse al sentido hebreo de recibir la sabiduría a través del Verbo divino, la columna, emparentada con el emblema de “la torre” y “el obelisco”, símbolos utilizados en algunos textos de *Ficciones* como imagen de las tradiciones indostánicas que proveyeron a sus ritos funerarios y a su sentido místico de la insignia de estos monumentos, desliza la reflexión hacia una confusa amalgama de tradiciones anteriores al Egipto en el que se pretende localizar la hazaña, incluyendo a la cultura judía en el conjunto: “la mezquita data del siglo VII; las columnas proceden de otros templos de religiones anteislámicas” (O. C., I, 627). Con esta complicada insinuación, se pretende expresar, casi en un ejercicio ávido de esconder, la presencia de sabidurías no islámicas en Egipto, afirmación que se demuestra cuando el autor argentino transcribe que “en las repúblicas fundadas por nómadas, es indispensable el concurso de forasteros para todo lo que fuera albañilería” (O. C., I, 627), evocando la fundación de El Cairo y desechando la posibilidad de que esas culturas fueran las árabes o las propias del Valle del Nilo. Esta complicada vinculación alcanza un sentido sostenible en tanto que gran parte de la mano de obra que se utilizó en las

grandes construcciones árabes y anteislámicas de Egipto provenía de otros territorios orientales.

Por otra parte, esta conjetura parece resolverse a través del origen confuso de las columnas de la mezquita de Amr, el primer templo árabe construido en África, las que podrían pertenecer a la cultura judeocristiana y romano bizantino⁸⁰⁸, puesto que la zona había recibido estos asentamientos, sin que pueda descartarse, ya que el monumento fue arrasado y reconstruido numerosas veces, y no prevalecen dos columnas iguales⁸⁰⁹, que la referencia apunte también a culturas aún anteriores y más lejanas, persas o indias, en definitiva, indostánicas⁸¹⁰. La referencia responde a cierta lógica si se tiene en cuenta el talante de Richard Burton, convertido al sufismo y seguidor de innumerables prácticas indias, quien afinó importantes estudios de la cultura árabe e hindú, mientras que se le adjudica menos interés, a pesar de su inmersión en la Cábala, por las culturas judeocristianas⁸¹¹. Además, Borges ya se había interesado por esta sincrética historia de Egipto en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, demostrando sus conocimientos acerca de los avatares culturales del Norte de África y sus vinculaciones con las tradiciones lejano orientales. En ese cuento de 1940 se refería a la victoria del imperio persa en Egipto gracias a la figura de Darío I “el Grande” (522-486 a. d. C), en el que se curioseaba a través de la dinastía Aqueménida en una significativa referencia a “Esmerdis el mago” (O. C., I, 432), predecesor de Darío I, ejecutor de la mentada ocupación y de la generación de sendos canales culturales entre esa geografía y la tradición

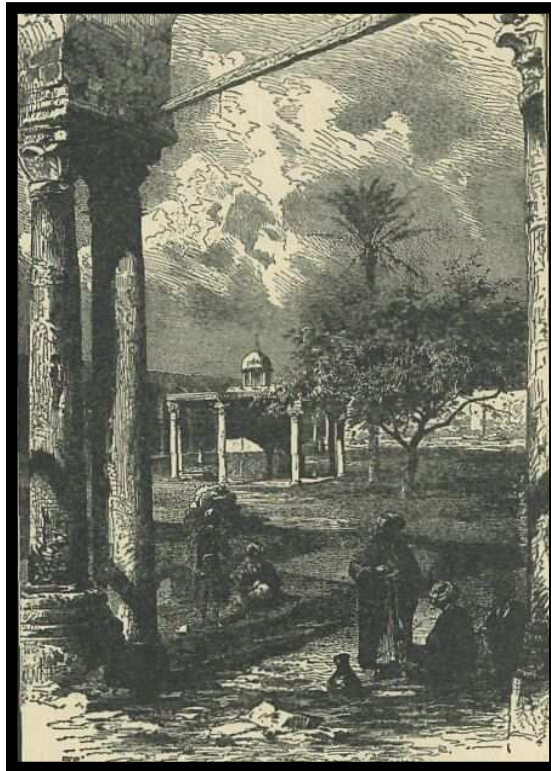
⁸⁰⁸ Esta mezquita fue fundada por el árabe Amr Ibn Al-As en el año 642, quien a su vez lograba fundar así la capital que hoy se conoce como El Cairo (Rosalie David: *The Experience of Ancient Egypt*, London, Routledge, 2000, p. 59 y Andrew Petersen: *Dictionary of Islamic Architecture*, London, Routledge, p. 91).

⁸⁰⁹ Andrew Beattie: *Cairo: A Cultural History*, Oxford University Press, 2005, pp. 96-97, sostiene que algunas, incluso, habrían sido traídas directamente de la Meca.

⁸¹⁰ De hecho, uno de los monumentos más difundidos por la cultura india desde siglo II a. d. C. y, probablemente por influencia griega, fueron justamente grandes columnas de piedra aisladas sobre las que se sellaban sabidurías más o menos jeroglíficas encargadas de difundir la cultura hinduista o budista en todo el territorio indostánico. De esta columna derivó el poste sacrificial y el estandarte de los monarcas, evocación de la unión entre la tierra y el cielo, sostén del universo “empotrado en el ombligo de la tierra para sostener la bóveda celeste”, presencia de lo divino que pone orden en el caos primigenio y eje del poder tutelar del monarca (Marilia Alabanese: *India Antigua. Arte, religión y vida cotidiana*, Barcelona, Folio, 2008, pp. 8 y 9).

⁸¹¹ Edward Rice: *El capitán Richard Burton... op. cit.* pp. 190-193.

grecolatina e india, generalmente por medio del comercio. Esto explicaría que Borges intente confundir y abarrotar con referencias las columnas murmuradoras del Aleph, indicando que éstas hubieran podido ser construidas por la victoria de lejanas tradiciones asiáticas en suelo egipcio, mezclado así varias culturas ancestrales en su seno.



111. Ilustración europea del siglo XIX de la mezquita de Amr (El Cairo).

En conclusión, este juego de confusas referencias a datos históricos intenta desajustar una vez más la conveniencia del uso de los términos con que se narra el Aleph, rompe, luego del complicado ejercicio bibliográfico de su posdata, con las afirmaciones anteriores, y remata una incitación a considerar que la letra hebrea constituye un vocablo erróneamente elegido. Dicho de otro modo, sin desistir de la sugerencia, parece que el autor ha pasado de la afirmación desde el margen a una determinación precisa: “¿Elegió Carlos

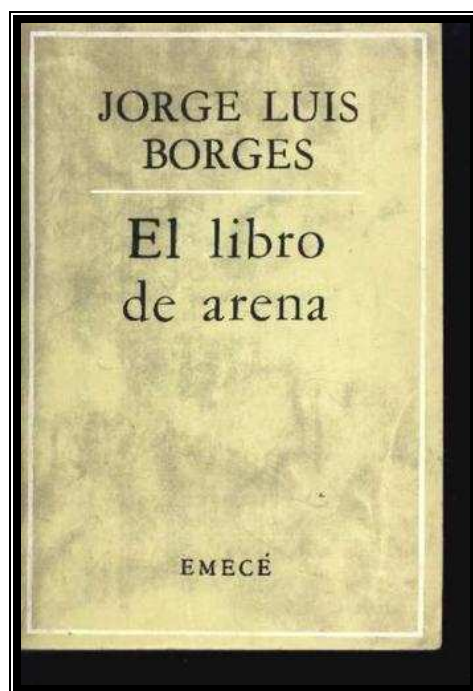
Argentino ese nombre, o lo leyó, *aplicado a otro punto donde convergen todos los puntos*, en alguno de los textos innumerables que el Aleph de su casa le reveló?” (O. C., I, 627). Todo parece indicar, que es justamente el burlado de la historia, Carlos Argentino, con su sentido erróneo del lenguaje, al que se le atribuye la equivocada elección de la nomenclatura del Aleph, “¡el microcosmos de alquimistas y cabalistas!” (O. C., I, 624), promoviendo en la experiencia de la visión borgeana un nombre inefable: “por increíble que parezca yo creo que hay (o hubo) otro Aleph” (O. C., I, 627). La relativización apunta, en este caso, a la afirmación de la imposibilidad de conocer las claves del universo, intuición que puede lograrse a través de una experiencia única e intransferible:

¿Existe el Aleph en lo íntimo de una piedra? ¿Lo he visto cuando vi todas las cosas y lo he olvidado? Nuestra memoria es porosa para el olvido; yo mismo estoy falseando y perdiendo, bajo la trágica erosión de los años, los rasgos de Beatriz (O. C., I, 627).

De manera que, si en “La escritura del dios” el mago renunciaba a su visión alojando la espera de su muerte en la celda oscura, en “El Aleph” el héroe borgeano se resigna a confundir con el olvido su experiencia trascendente. Se insiste así, en un leve tono de abdicación, en que la totalidad constituye una experiencia íntima y unida a la esencia de las cosas. Su naturaleza, y sus formas de representación, superan cualquiera de las especulaciones o explicaciones construidas en el mundo convencional, aunque no por ello, sea menos probable o decisiva la experimentación personal de su trascendencia.

IV. 3. *El libro de arena*. La influencia de los diálogos budistas en “El espejo y la máscara” y “Undr” de 1975

Una declaración literaria persiste en el volumen de cuentos que Borges publica en 1975 bajo el título *El libro de arena*: el contenido y la dinámica de los textos del compendio se enmarcan en lo que el autor considera experiencias de la literatura fantástica, una confidencia que hasta ese momento se había dejado para los argumentos desarrollados en el prólogo de *Ficciones* o en el epílogo de *El Aleph*. El sentido que parece imprimir a esta determinación una vez más incluye a la literatura occidental y la sobrepasa, induciendo varios conceptos manejados por la inmensa producción escrita en la cultura indostánica, obras sagradas y mitológicas que venía releendo por esos años en los que despuntaba su publicación *Qué es el budismo* de 1976. Bajo esta perspectiva, asume una literatura que confiesa con insistencia la presencia de lo extraordinario y lo mágico, sucediéndose los textos en los que ambos valores se ven intervenidos, de manera que lo fantástico rompe las delimitaciones de Occidente y Oriente, y a la manera india, busca invertir los términos convencionales de realidad e ilusión, imprimiendo a la fantasía un ya habitual sentido filosófico de veracidad. La reconciliación de estos opuestos, la fina acumulación de sus constantes, había influido también las prosas poéticas de *El hacedor* de 1960, libro en el que el autor confesaba “haber escuchado complicadas historias, que recibía como recibía la realidad, sin indagar si eran verdaderas o falsas” (O. C., I, 159).



112. Primera edición de *El libro de arena*, Buenos Aires, Emecé, 1975.

En efecto, esta no era una fórmula nueva para el escritor porteño, pero sí se aprecia una mayor convicción a la hora de barajar los límites borrosos de la realidad en el contexto literario de hazañas mágicas, que lo habrían seducido a señalar de manera reiterativa que la suya es literatura fantástica. Dicho de otro modo, si en su producción de los años cuarenta se arriesgaba a localizar la literatura de tinte fantástico en los márgenes de Tlön, su planeta inventado en *Ficciones* (O. C., I, 436), o describía “pese a que lo juzgaran fantástico” su aventura en la ciudad de los Inmortales (O. C., I, 542) en *El Aleph*, ahora se permite preparar al lector para la fantasía, confesando cada vez que los testimonios narrados pertenecen a un complejo juego de ficciones. Esta localización le ayuda en la tarea de plantar lo inverosímil en el terreno más sobresaliente de su expresión estética, acrecentando una expectativa que busca

asombrar, pues, como en cuentos anteriores, sobre todo de *El Aleph*, la fantasía sobreviene en ambientes proclives a la más pura realidad, y por medio de apócrifos sorprendentes, declaraciones engañosas, o un narrador que paradójicamente muestra su irrealidad y su precisión, se componen los vestigios fundamentales de una gran trama final que ansía desdibujar los contornos de lo real y lo ilusorio.

Una de las primeras afirmaciones de *El libro de arena* incumbe a estas reflexiones, pues el personaje del narrador de “El otro” de 1972, el propio Borges, protagoniza un encuentro onírico con un muchacho que resulta ser él mismo en el pasado, a través de quien no en vano logra autoconfesarse: “Escribirás poesías que te darán un agrado no compartido y cuentos de índole fantástica” (O. C., III, 13). La sentencia vuelve a pulsar cierta reiteración en “Ulrica” de 1975, donde la fantasía define el ejercicio literario a través del recuerdo: “Mi relato será fiel a la realidad, o en todo caso, a mi recuerdo personal de la realidad (...), pero sé que el hábito literario es el hábito de intercalar rasgos circunstanciales y de acentuar los énfasis” (O. C., III, 17). Algo más vago aún puede leerse en “El congreso” de 1971: “La historia que registraré es increíble” (O. C., III, 21), sentencia con la que parece evocar el talante mágico de algunos momentos de su producción de los años cuarenta, tales como “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, “El Aleph” o “La escritura del dios”. Y el último cuento de este volumen de 1975 aparenta una resolución de las declaraciones anteriores, donde con ironía y con un inteligente uso de la paradoja oriental, en el texto “El libro de arena” de ese mismo año se establece que “afirmar que es verídico es ahora una convención de todo relato fantástico; el mío, sin embargo, es verídico” (O. C., III, 68).

Las relaciones fundamentales entre estos términos utilizados para referenciar su propia obra y las literaturas indostánicas, así como su habitual travesura de apócrifos que sugieren la realidad, son evidentes, basta observar la recapitulación de las fábulas indias que tiene lugar en *Qué es el budismo*, aquellas que, según el autor, desarrollan una literatura fantástica proclive a la magnificación de los hechos, aunque, como se ha visto, no por ello, abandonen su veracidad. En efecto, la literatura indostánica, interpreta sus relatos

mitológicos como hechos verídicos, en los que sin embargo, la realidad aparece magnificada por medio de la magia, la sugerencia y la oblicuidad, buscando lo fantástico en pos de descubrir al ser humano las profundidades de su naturaleza ilusoria, sin caer en “una invención arbitraria”⁸¹². Una opinión que otorga a lo mitológico y lo literario un valor cultural fundamental, intuición que ya había discurrido inteligentemente entre los argumentos de otro de sus ensayos acerca de budismo “Formas de una leyenda” de 1952, donde expresaba: “La realidad puede ser demasiado compleja (...), la leyenda la recrea de una manera que sólo accidentalmente es falsa” (O. C., II, 118), y que alcanza una opinión arriesgada y segura en *El hacedor*: “Porque en el principio de la literatura está el mito y asimismo en el fin” (O. C., I, 177).

Con estas reflexiones como inspiración, el relato fantástico borgeano, repleto de los signos de las fábulas más antiguas de Europa y del Indostán, parece hermanar su significado en todo *El libro de arena*, pero su dinámica se puede apreciar especialmente bajo la fórmula de la descripción de un diálogo a través de “Undr” y “El espejo y la máscara”, ambos de 1975⁸¹³. En el primer caso, con su táctica del manuscrito, ya empleada en algunos cuentos de los años cuarenta, el autor recurre en “Undr” a un texto hallado en un libro difícil de rastrear, por medio del que se narra un diálogo y una historia de inspiración en la

⁸¹² Jorge Luis Borges: *Qué es el Budismo... op. cit.* p. 29.

⁸¹³ Entre las referencias críticas más interesante a la hora de abarcar cuentos, aunque lateral, resulta indispensable destacar la aguda visión de Arturo Echavarría tanto en su ya citado *Lengua y literatura de Borges* como en “La forma que tiene la espada: los vínculos posibles de Irlanda con el Indostán en el contexto del Imperio” en su *El arte de la jardinería china en Borges y otros estudios*, Madrid, Vervuert, 2006, quien ha percibido en “La forma de la espada” una vinculación sorprendente entre las culturas indostánicas y las irlandesas, ambas como territorios conquistados por la Corona inglesa. Este novedoso enfoque articula, no cabe duda, un paralelismo intuitivo con otros cuentos de inspiración irlandesa y oriental, como se apreciará en el presente análisis de “El espejo y la máscara” y “Undr”.

Bastante anterior, y desde una perspectiva muy distinta, resalta el análisis de Gabriela Massuh: “El espejo y la máscara y Undr” en su *Borges: una estética... op. cit.* pp. 161-185, que además de advertir la interesante vinculación de los dos textos, investiga la figura del poeta omnisciente que se decanta por un estilo que carece de intencionalidad retórica, en pos de rescatar una visión mística de la lírica. Punto de vista que revisa y amplía Roger Chartier: “Le monument et l'envènement. Parole poétique et figures de l'écriture dans "el espejo y la máscara" de J. L. Borges” en *Variaciones Borges* (1997) 3, pp. 110-140 y de manera más leve M. E. Luna Escudero-Alie: “Reflexiones sobre los límites del lenguaje en ‘El espejo y la máscara’ de Jorge Luis Borges” en *Espéculo* (2002) 22, en cuya consideración se advierte también la presencia de las primeras investigaciones de Echavarría.

mitología nórdica, lo que revela la estrategia del apócrifo que “no es literal, pero digno de fe” (O. C., III, 48), artificio que constata irónicamente su vindicación por lo fantástico y la influencia recibida de la cultura indostánica, “dado el acopio de pormenores circunstanciales” (O. C., III, 48) con los que pretende insuflar un carácter especial, pero no por ello falso, al diálogo encontrado. De manera paradójica, a través de esta afirmación, se induce la idea recurrente de *El libro de arena*: afirmar que una narración es verídica constituye una conformidad de todo relato fantástico (O. C., III, 68). La estrategia de este cuento, que seguirá algunos de los símbolos y las leyendas medievales del Norte de Europa, ayuda a completar el significado de “El espejo y la máscara”, que elige, más concretamente, emblemas y fábulas puramente orientales. En este caso, las sagas nórdicas experimentan una transfiguración en un relato fantástico de inspiración budista, localizado en un emplazamiento surgido de una conjugación ingeniosa entre la invención y la realidad histórica europea. Con estas premisas se asegura, al igual que en algunos cuentos de *Ficciones* y *El Aleph*, una desestabilización entre los elementos apócrifos y los verdaderos, despistando al lector de sus fuentes indostánicas.

En efecto, la trama de “El espejo y la máscara” se desarrolla en la Europa del siglo X, concretamente, en la histórica Batalla de Clontarf, que puso fin a los enfrentamientos entre Irlanda y los invasores vikingos, y en la que tras la muerte de los líderes de ambos bandos subió al poder Canuto II, que no había participado en la contienda y que sin embargo, aprovechando el vacío de poder, se proclamó vencedor y Alto Rey, título de mayor potestad en las tierras de la Irlanda medieval⁸¹⁴. Borges se beneficia de la imprecisión de los datos históricos de esa batalla, a la que se le atribuyen no pocas leyendas, para introducir una de creación oriental, que alguna relación guarda con las hazañas declaradas y con las fábulas atribuidas a la historia y a la cultura europea expuesta como artificio. De esta manera, el relato fantástico magnifica los hechos y descubre su verdad: la enseñanza indostánica de la vacuidad de los seres y su lenguaje. Pues la

⁸¹⁴ Seán Duffy, Ailbhe MacShamhráin, James Mohines: *Medieval Ireland: an encyclopedia*, CRC Press, 2005, p. 92.

alegoría descrita por “El espejo y la máscara” recoge con precisión detalles de algunos textos de tradición india que había analizado dos décadas atrás y de los que rescribe su idea principal. Se trata de una nueva interpretación de su admirado *Milindapañha* y de las leyendas del Bodhidharma, que había recogido con holgura en el ensayo “Diálogos del asceta y el rey”⁸¹⁵ de 1953 y que volvió a retomar con el apoyo de la ficción en “La parábola de palacio”⁸¹⁶, publicada en *El hacedor* (O. C., II, 179-180) en 1960.

Esta relación con el mundo indio es mucho más difícil de localizar en “Undr”, aunque pueda presentirse la unidad de las dos historias en torno a un eje temático común. En otras palabras, aunque los dos textos conducen a las mismas conclusiones, “Undr” se desencaja del diálogo budista para ofrecer una aventura más escarpada y laberíntica, que si bien halla ligeros cruces con algunas ideas orientales, se instala con más fuerza en los símbolos de las sagas europeas (el pez del cristianismo, el anillo como talismán, y el disco de Odín), y las fórmulas estéticas de la poesía medieval del Norte de Europa (las *kenningar*⁸¹⁷). Con ese escenario, este texto promueve en su interior un diálogo del que derivan otros que su vez generan nuevos encuentros, figurando una narración de estructura abismal que disuelve a los personajes y sus historias en un juego de correspondencia de imprecisiones. Esta táctica, que recuerda al

⁸¹⁵ Jorge Luis Borges: “Diálogos del asceta y el rey” en *Textos recobrados. 1931... op. cit.* pp. 302-306. El texto apareció por primera vez en *La Nación* (20 de septiembre de 1953), sec. 2, p.1, y en 1982 fue editado en Jorge Luis Borges y estudio preliminar de Alicia Jurado en *Páginas de Jorge Luis Borges seleccionadas por su autor*, Buenos Aires, Celtia, 1982.

⁸¹⁶ *Ibíd.*: “Parábola de palacio” en *Sur* (nov-dic 1956) núm. 243, pp. 1-2.

⁸¹⁷ La figura retórica escandinava conocida como *kenningar*, que puede definirse a grandes rasgos como un procedimiento de símil que pretende una designación sorprendente de un sustantivo a través de la imagen de una de sus cualidades o usos, es recordada por Borges en estos cuentos, en los que pretende aplicar la idea de poetas que buscan una palabra o canto que contenga la totalidad. No es difícil rastrear la importancia que el autor quiso dar a estos mecanismos en ambos textos de 1975, en los que se reitera un ejemplo que había analizado en su ensayo “Las *Kenningar*” de 1933 publicado en *Historia de la Eternidad* en 1936, en el que “la sangre” es designada con la *kenningar* “agua de la espada” (O. C., I, 375). Bajo esta inspiración, y sobre todo el cuento “Undr”, desgrana importantes similitudes con esta fórmula medieval de la poesía (O. C., III, 50), y al hacer mención de los *skalds* no cabe duda de que la referencia incluye así a las sagas de poetas escandinavos en época vikinga, que recibían ese nombre. En 1963, el propio Borges añade una nota a su ensayo de 1933 “Las *Kenningar*”, aportando una bibliografía clara para el estudio y rastreo de esta cultura poética, en la que destaca la traducción de 1925 de la obra de Snorri Sturluson: *The prose Edda. Tales from Norse Mythology*, Cambridge, Bowes & Bowes, 2002.

mecanismo literario de “El inmortal” de 1947, intenta proclamar el vacío de los seres, para lo cual desprovee a los sujetos de su firmeza, actitud que contrasta con una evocación más precisa del diálogo propuesto en “El espejo y la máscara”, donde los personajes afinan con mayor claridad sus roles en pos de descubrir un aprendizaje consustancial e imprescindible, alrededor del que se hace girar cualquier detalle de la trama, modalidad que afirma cierta similitud con los diálogos indostánicos.

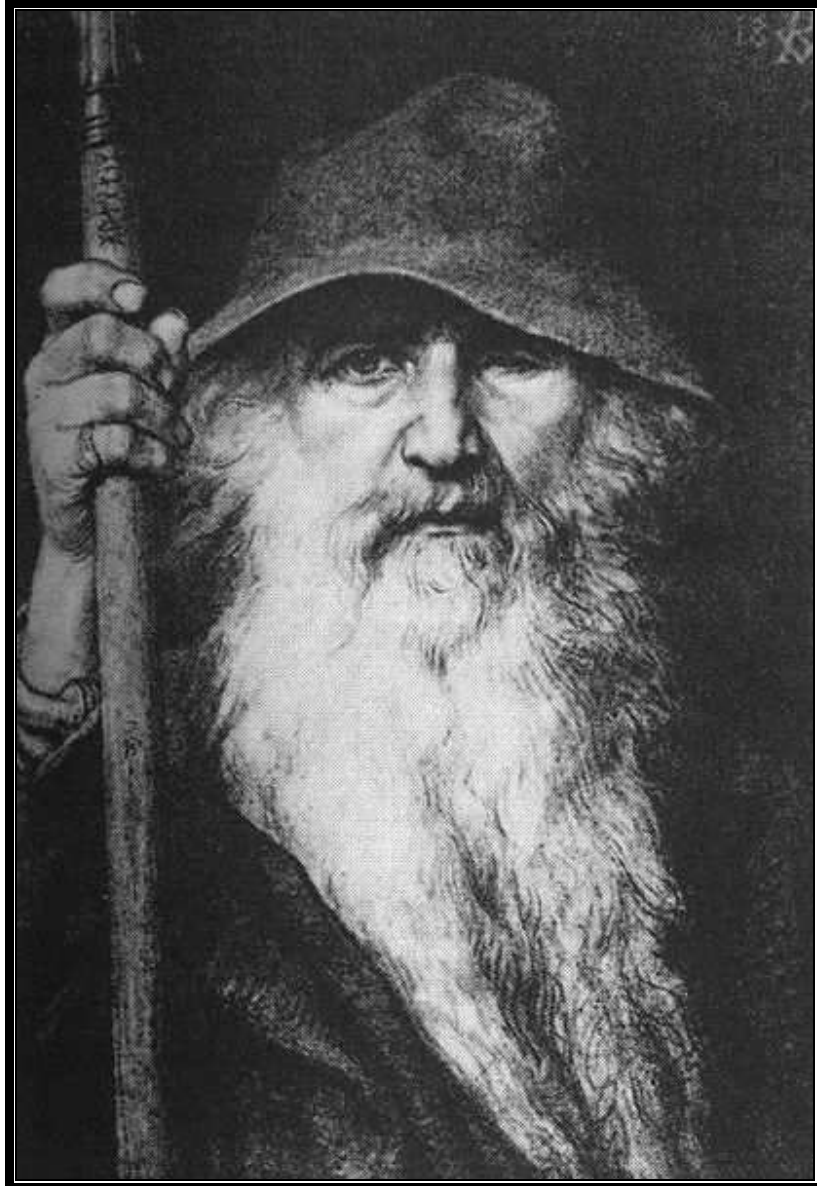
Esta reflexión puede comprenderse fácilmente al tener en cuenta la concepción borgeana acerca de los textos indios expuesta en su ensayo de 1953, “Diálogos del asceta y el rey”, pues allí, como se ha señalado, el autor involucra varios diálogos entre reyes y sabios, ascetas, mendigos o poetas, que aparecen en la más majestuosa realidad de los monarcas para desconcertarlos, y a los que terminan por convertir a sus religiones o modos de vida a través de sus sabias palabras. El prototipo de estos diálogos se encuentra en el *Milindapañha* del siglo I de nuestra era, en el que un rey griego dialoga con un forastero sabio indio que a través de la exposición de una imponente metáfora termina por mostrarle el vacío e irrealidad de los seres, lo que provoca la conversión del soberano al budismo. La misma leyenda, que no deja de esconder, como señala Borges, significativos paralelismos con la propia historia de Buda, reaparece en la tradición del Bodhidharma, patriarca del budismo indio que emprende en China la creación de la escuela chan o zen, a través de un diálogo con un monarca del imperio amarillo al que sorprende por medio de su iluminador discurso. Un avance similar recae en la novela china del siglo XVIII, *Sueño del aposento rojo*, en la que se señala cómo a través de la palabra de un mendigo, un rey comprende su naturaleza ilusoria y decide seguir el camino de la indigencia y la renuncia. Finalmente, el agudo ensayo termina desdoblado estas reflexiones hasta hacerlas coincidir, como parece sugerir “El espejo y la máscara” de 1975, con las leyendas nórdicas. Pues ahora como entonces, se presienten las fábulas de Odín, de las que en “Diálogos del asceta y el rey” opinaba:

En las historias que he referido un asceta y un rey simbolizan la nada y la plenitud; símbolos más extremos de ese contraste serían un dios y un muerto, y su fusión más económica, un dios que muere⁸¹⁸.

Introducción que le da pie a la narración que describe el encuentro legendario, como en el *Milindapañha*, entre un viejo forastero y un rey de la Europa nórdica medieval. En esta leyenda, el viejo Odín, el dios de los dioses, es un mendigo errante que posee un arpa y un puñado de historias, las que para probar la fe del monarca narra en una larga noche. El vagabundo elabora así su propia fábula, insinuando que la divinidad y él mismo son uno solo, y cuenta que recibió en su infancia la visita de tres parcas que comunicaron a sus padres que habría de morir al consumirse la vela que ardía a su lado. Los progenitores habrían apagado aquella vela impidiendo la muerte de su hijo, momento de la narración en el que el anciano forastero saca una candelilla encendida que deja en la mesa del rey, quien descreído de la historia espera ansioso la consumición de la llama. El anciano vagabundo se retira mientras transcurre la noche, y a la mañana siguiente, ya consumida la vela, cuando el rey nórdico decide buscar al viejo contador de historias, lo encuentra muerto en las inmediaciones de su palacio⁸¹⁹.

⁸¹⁸ Jorge Luis Borges: "Diálogos del asceta y el rey" en *Textos recobrados, 1931... op. cit.* p. 305.

⁸¹⁹ *Ibid.* p. 306. Para ampliar la investigación sobre estas leyendas ver Grenville Pigott: *A Manual to Scandinavian Mythology*, Hawai, University Press of the Pacific, 2001.



113. Odín. Ilustración de Georg von Rosen. Siglo XIX.

No cabe duda de que Borges elabora con estas parábolas un interesante juego literario, lateralmente, en “Undr” y, especialmente, en “El espejo y la máscara” de 1975. En el primer caso, el personaje errante, un poeta que muestra sus destrezas con el arpa, aparece en un manuscrito de un cronista a través del que se narra su diálogo y un encuentro con un rey, experiencia que vincula a la indagación de una palabra total, trayendo las leyendas de Odín y su símbolo iconográfico como Dios de la poesía, a la búsqueda del trovador

protagonista: “Las runas que Odín les reveló, después de haber pendido del fresno, Odín ha sacrificado a Odín, durante nueve noches” (O. C., III, 48). En el segundo caso, “El espejo y la máscara” elige añadir a estas historias y leyendas de la Europa nórdica medieval, el contenido filosófico, plenamente oriental, de las obras indias que el autor había comparado en su ensayo “Diálogos del asceta y el rey”. Pues, contundentemente, el escenario de la Irlanda del siglo X, paisaje de las numerosas leyendas vikingas, da paso en este cuento a la narración de los mitos budistas, entremezclando símbolos y preceptos centrales del *Milindapahña* y de la historia del Bodhidharma.

Bajo esa inspiración, se presenta un diálogo entre un rey y el poeta de su Corte, denominado “el Ollan” para hacer referencia a los clanes vikingos de la Irlanda medieval, famosos por su tradición poética y musical, ahondando irónicamente así en el escenario elegido. Y el tema central de esa perorata será el constante reto presentado por el rey a que el artista logre una loa perfecta, capaz de contener las emociones y vivencias de la batalla acaecida, para lo cual la historia da un giro hacia marcas plenamente orientales, las cuales resuelve mediante el uso de símbolos indostánicos recurrentes en la literatura borgeana. Esto es, que vuelven a aparecer aquí dos emblemas ya utilizados en cuentos anteriores, tales como “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, “El inmortal”, “Los teólogos” o “El Aleph”, las insignias del “espejo” y “la máscara de oro”.

En el caso del “espejo”, varias concepciones acerca de las culturas indias podrían tener cabida en la reflexión de este cuento de 1975. Ya se ha visto que fue Arthur Schopenhauer el primero en aportar a la Trinidad hindú una interpretación especular, que pretende identificar el mundo con un gran reflejo de la divinidad. A través del mito de Brahmā, formando la Trimurti con Viṣṇú y Śiva, el dios es identificado como la Voluntad, lo que el filósofo alemán aprovecha para describir al universo como un reflejo multiplicador de su representación e irrealdad. Esta connotación había sido asumida por Borges en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, donde el “espejo” era símbolo de un universo ilusorio, que contribuía a la multiplicación irreal de los hombres, subyugados por una contundente sensación de pérdida y sufrimiento que le llevaba a declararlos

“abominables” (O. C., I, 431-432)⁸²⁰. Posteriormente, en “El inmortal” y en “Los teólogos”, “el espejo” volvía a sus significaciones indostánicas de irrealidad, “todo lo que vemos es falso” (O. C., I, 553), a través del principio de identidad y como conclusión de la insignia anterior, pues lo irreal aparecía ilusoriamente multiplicado, explicando, paradójicamente, que la diversidad es el reflejo de la unidad y que un hombre es todos los hombres (O. C., I, 542). Aquí Borges parecía incluir, además de a las filosofías hinduistas, a la budista, según la perspectiva tántrica de que el Buda expande su cuerpo celeste hacia el terrestre, de manera que el mundo visible y los hombres se diversifican y son órganos de esa expansión de la divinidad, y por consiguiente, “la irrealidad es un atributo de Dios”⁸²¹, concluiría hacia 1976 en *Qué es el budismo*.

Este camino referencial, habría ayudado a elegir el emblema especular como primer regalo otorgado por el Rey al poeta de “El espejo y la máscara”. Pues es a través de este objeto mágico que el vate entiende las fallas de su primer poema, reconoce haber caído en la repetición y la multiplicidad, en la réplica, en un mero reflejo de lo que debía haber apresado su texto. A través de la conciencia que le aporta ese “espejo”, el canto del Ollan logra pasar de la diversidad a la unidad: “no era una descripción de la batalla, era la batalla” (O. C., III, 46), de la representación a lo representado, alimentando la analogía, la correspondencia y la conciencia de identidad: “El Dios que es Tres y es Uno”, y abarcando un manejo de la Trimurti hindú inteligentemente comparado con la cultura europea en la que se sitúa la historia: “la indudable Trinidad” (O. C., III, 46).

Este cambio de *modus operandi* en el poema del Ollan a través de las visiones supuestamente aportadas por “el espejo”, provoca además un travieso desafuero en el uso del lenguaje, una libertad estilística que quiere remarcar la nueva posición del poeta ante lo real. Puede decirse, que el trovador ha llegado a

⁸²⁰ Una idea similar parece contener su poema “Los espejos” de 1959 publicado en *El hacedor* en 1960. Allí establece un resumen de esta idea de multiplicidad que recuerda a sus textos de los años cuarenta, uniendo a su reflexión un profundo sentido confesional en el que incluye a su infancia, en una mezcla asombrosa de fascinación y temor: “infinitos los veo, elementales/ ejecutores de un antiguo pacto,/ multiplicar el mundo como el acto/ generativo, insomnes y fatales”(O. C., II, 192).

⁸²¹ Jorge Luis Borges: *Qué es... op. cit.* p. 44.

alcanzar un estadio superior al de su realidad convencional, conectándolo con el aprendizaje de la unidad y de la identidad, y entreviendo la mutación, la alteridad, que será referida al final de la historia: “un sustantivo singular podía regir un verbo plural, la aspereza alternaba con la dulzura” (O. C., III,46), imágenes con las que parece querer superar el ritmo poético de las *kenningar*, que, como señalaba hacia 1933, presuponen el gusto germánico por “las palabras compuestas” (O. C., I, 377), y no la ruptura de “las normas comunes” a través de metáforas casi “arbitrarias” (O. C., III, 46) con las que el poeta se presenta renovado ante su Rey. Este audaz ejercicio indica claramente que el autor quiere señalar un movimiento estilístico que deja atrás las marcas nórdicas para adaptarse a un ritmo de desconcierto y mixtura más cercano a las literaturas indias.

Pero el monarca celebra sólo lateralmente la nueva “maravilla” del trabajo del trovador, un poema que “suspende y deslumbra”, y del que sin embargo espera “todavía una obra más alta”, pues es consciente de la irrealidad del texto y de la suya propia, aduciendo ese marcado talante fantástico que el autor quiere imprimir a sus cuentos de *El libro de arena*: “somos figuras de una fábula, y es justo recordar que en las fábulas prima el número tres” (O. C., III, 46). Con esta declaración, no cabe duda, además de cierta desestabilización del cristianismo, Borges hace consciente a su protagonista soberano de las insignias elegidas y de su condición de meros simulacros de una sabiduría legendaria mayor, la que pretende seguir exigiendo al trovador de su palacio. En este sentido, los mitos nórdicos, “los tres hechiceros, las tríadas” (O. C., III, 46), se hacen corresponder con la fábula del Buda, ya que, como él, el Alto Rey atraviesa con su elección las conclusiones de la fábula, los tres símbolos del aprendizaje, su propia naturaleza irreal y su abandono de la soberanía.

Por otra parte, aunque el uso de este símbolo del “espejo” es inapreciable en “Undr”, la vinculación temática de este texto con “El espejo y la máscara” obliga al autor argentino a la reflexión acerca de la irrealidad en pleno discurrir de la leyenda nórdica, incluyendo una cavilación que supera la influencia de las sagas europeas para instalarse en una concepción oriental, como si se

intentara fijar la presencia del emblema especular. Ya que, el poeta protagonista, descubre, tras su periplo por la diversidad, que su “torbellino fue un largo sueño” (O. C., III, 50), refiriéndose a su propia vida y a sus experiencias como una cadena de sucesos ilusorios, fenómenos que finalmente conducen al descubrimiento de un saber superior revelado al final del cuento. La relación entre los dos textos, “Undr” y “El espejo y la máscara”, se hace evidente, pues es esta intuición de una sabiduría aún más honda la que en la historia del Ollan induce al soberano a ofrecer un nuevo regalo al poeta: “la máscara de oro”, símbolo de una instalación profunda en el aprendizaje de los dos personajes.

Para revelar la connotación precisa que se quiere ilustrar a este símbolo de la “máscara”, y ver sus insinuaciones orientales, basta con ensamblar nuevamente las notas dominantes de su ensayo “Diálogos del asceta y el rey” de 1953 y su texto poético “Parábola de palacio” de 1956. En el primero, la insignia de “la máscara de oro” sobresale indirectamente a través de la leyenda indochina del Bodhidharma siguiendo al orientalista Hackmann⁸²², de quien declara citar la anécdota que refiere la aparición de un Buda de oro, que se habría presentado en un sueño de un monarca, como vaticinio de lo que acontecería en la realidad:

Un emperador de la dinastía de los Han soñó que un hombre de oro voló en su cuarto y sus ministros le aclararon que éste bien podría ser el Buddha que había logrado el Tao en las tierras occidentales. (...) A su palacio en Nanking, en el Sur, llegó el brahmán Bodhidharma⁸²³.

Una historia similar se reproduce después en *Qué es el budismo*, donde el autor relata la leyenda de un peregrino chino que encontró en un valle de la India “una estatua colosal labrada en madera dorada; el artífice había subido al cielo tres veces”⁸²⁴ para estudiar los rasgos de ese Buda redentor. Estas imágenes que la iconografía budista china ha reproducido durante siglos⁸²⁵

⁸²² El autor se refiere al sinólogo alemán Heinrich Hackmann (1864-1935) y su obra *Chinesisque Philosophie* de 1927.

⁸²³ Jorge Luis Borges: “Diálogos del asceta y el rey” en *Textos recobrados, 1931... op. cit.* p. 304.

⁸²⁴ *Ibíd.*: *Qué es el budismo... op. cit.* 103.

⁸²⁵ Y de cuya manifestación más espectacular se conserva “El Buda de oro” de Tailandia, descubierto en los años treinta, el que habría permanecido hasta esa fecha recubierto por estuco para evitar que fuera robado. Se puede consultar Charles F. Chicarelli: *Buddhist Art: An Illustrated Introduction*, Bangkok, Silkworm Books, 2005; Robert E. Fisher: *Buddhist Art and Architecture*, Londres, Thames & Hudson, 2003 y Osvaldo Svanacini: *Breve Historia Del Arte Oriental*, Buenos

habrían llevado a Borges a la elección de una “máscara de oro” para coronar uno de los regalos que el rey nórdico otorga en “El espejo y la máscara” al poeta de su monarquía.

La insignia ya había aparecido más tímidamente en Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” donde este elemento constituía un instrumento más que impulsaba los sucesos “mágicos” de Tlön, y concretamente, los detalles de sus estudios de arqueología, una rama que imponía su presencia para insuflar otra, la de las ancestrales culturas del Indostán. En ese marco, “la máscara de oro” era desenterrada de un yacimiento de Tlön, donde se ponía en funcionamiento una especie de teoría de la idealización de los objetos, que los duplicaba y los creaba a través de la mera esperanza o imaginación de los seres humanos. Allí el autor comentaba: “la cosa producida por sugestión, el objeto educido por la esperanza. La gran máscara de oro que he mencionado es un ilustre ejemplo” (O. C., II, 440). De esta manera, se aseguraba toda una serie de hallazgos de representación – esculturas, objetos y máscara— que habían sido anticipados mediante la imaginación de los habitantes del planeta imaginario, algo que se desprende de las múltiples anécdotas budistas en las que alguien sueña o imagina un ser de oro que finalmente es reproducido en la ficticia realidad, aportando una explicación sobrenatural a la existencia de determinados santuarios, objetos y esculturas históricas budistas, y estableciendo una paradoja entre lo real y lo ilusorio que recorre de manera inmemorial la historia de la mayoría de estas manifestaciones artísticas.

Aires, Editorial Claridad, 2001. Por otra parte, son numerosas las máscaras de oro y otros metales que pueblan los hallazgos arqueológicos de la cultura budista y china, las que proceden de una tradición antiquísima de danzas rituales y de evocación animal, que recuerdan algunas manifestaciones del arte precolombino y africano; o las funerarias, hechas para fijar el alma errante, y a las que se horadaban los ojos, para significar la visión del difunto en otro mundo. La fórmula más conocida de estas máscaras es quizás la *t'ao-t'ie*, una clara evocación del rostro de la divinidad, lo que influyó posteriormente en las conocidas máscaras de las fiestas de renovación del año chino, *No*, en las que servía como elemento de disfraz y catarsis (Bernhard Karlgren: "New Studies on Chinese Bronzes" en *The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* (1937), 9, pp. 3-117).



114. Máscara Śiva Bhariava. Nepal (S. XVI-XVII). Museo Guimet.

Con este antecedente, en “El espejo y la máscara” es justamente “la máscara de oro” el objeto desencadenante de la trama final del cuento, el instrumento a partir del cual el poeta experimenta una honda transformación: “Casi era otro. Algo, que no era el tiempo, había surcado y transformado sus rasgos. Los ojos parecían mirar muy lejos o haber quedado ciegos” (O. C., III, 47). A través de estas palabras, parece describirse un proceso de transfiguración que las metafísicas orientales atribuyen a las etapas de crecimiento meditativo del ser humano, que buscaría introducir la idea de que el poeta “ha visto” o ha encontrado una suerte de realidad sobrenatural que ha cambiado sus rasgos y su mirada, elementos afines a la leyenda budista o a los episodios de la *Bhagavad Gītā* acerca del “tercer ojo”.

Estas descripciones recuerdan a las teorías explicadas a propósito de “El Aleph” y “La escritura del dios”, en los que la visión suponía un cambio en la existencia del protagonista, que terminaba por ser el motivo de la elaboración del

cuento que relataba su mágica experiencia⁸²⁶. Ahora como en aquellas narraciones, el autor expone que el poeta ha llegado a la comprensión de un conocimiento que “es vedado a los hombres” y que en este caso, para no despistar del escenario nórdico, se identifica con el ideal occidental, básicamente grecolatino, de la “Belleza” perfecta y total (O. C., III, 74). De esta forma, “la máscara de oro” es símbolo de la transfiguración instantánea del poeta que encuentra los visos de la totalidad, en este caso, a través de un poema, mutación que traslada las lindes del sujeto a una naturaleza de constante vacuidad, enmascaramiento y metamorfosis. Dicho de otro modo, a través de “la máscara de oro”, el poeta aprende a desvencijarse de los muchos rostros de su poema, y con ellos, a aniquilar su propia conciencia de individuo, dando a entender que los seres no son más que máscaras y apariencias vacías. Y es en ese conocimiento, donde “el Ollan” encuentra las claves de su escrito, ante las que ya resulta inútil seguir vivo y continuar buscando palabras para su loa. Conclusiones que parecen apartarse de sus posibles referencias nórdicas, y adjuntar rasgos de las mitologías hindúes y chinas, según las cuales varios animales salvajes —leones, dragones y ogros— piden a la divinidad que les procure seres vivos de los que poder alimentarse, a lo que los dioses, en palabras del estudioso de símbolos Jean Chevalier, responden: “Alimentaos de vosotros mismos”⁸²⁷, sentencia a través de la que las fieras comprenden la naturaleza de su apetito insaciable, su ser enmascarado y su irrealidad.

También esa idea de enmascaramiento y vacuidad en los seres pretende instalarse en “Undr”, donde el mito nórdico se traslada más tímidamente que en “El espejo y la máscara” hacia el oriental. Pues en este caso, el poeta errante descubre, al culminar su peregrinación de aventuras, que su ser se ha desdibujado en muchas vidas: “en el curso del tiempo he sido muchos” (O. C., III, 50), declaración con la que insinúa, a través de su irrealidad, que esa multiplicidad constituye “una fatigosa manera de decir que no soy” (O. C., I, 541).

⁸²⁶ Cabe destacar que también Borges aportó a este símbolo una significación indo-sufí en “El Zahir” de 1947, texto en el que el emblema indio del “tigre” como atributo de la divinidad se relaciona con la imagen del “profeta velado” de Jorasán, que utilizaba una máscara de oro y piedras para ocultar su rostro enfermo de haber visto el *Zahir*, la divinidad (O. C., I, 594).

⁸²⁷ J. Chevalier: *Diccionario de símbolos... op. cit.* p. 698.

La sentencia pertenece a las conclusiones filosóficas de otro cuento, “El inmortal” de 1947, en el que el periplo del protagonista confrontaba su naturaleza de vacuidad por medio de un múltiple enmascaramiento en otros seres: “en breve seré Nadie” (O. C., I, 543). Con estos argumentos, Borges logra una coincidencia, más o menos consciente entre los protagonistas de “Undr” y “El espejo y la máscara”, ya que ambos transmiten el aprendizaje de su irrealidad como sujetos, ajustando la importancia de la experiencia humana a la búsqueda y a la superación.

Una connotación similar, confesada directamente, parece querer insuflarse en un libro borgeano posterior. En *La memoria de Shakespeare*, plaqueta de 1982, concretamente en el cuento “La rosa de Paracelso”⁸²⁸ de 1977, un diálogo entre un mago y un posible discípulo, no sin controversia, descubre la importancia de la creencia como instrumento de magia —el discípulo viajero instiga al mago a demostrar su poder—, y la paradoja de la vacuidad de los seres ante los otros y ante sí mismos —el mago no ofrece sus habilidades al aprendiz, ante lo que el viajero aplica la compasión y la renuncia de su propósito—: “¿Quién era él, Johannes Grisebach, para descubrir con mano sacrílega que detrás de la máscara no había nadie? (O. C., III, 389). Asimilada esa vacuidad, el mago descubre, ya sin la presencia del discípulo, su arte mágico, la creación de la rosa a partir de las cenizas, acoplando a su anterior idea de vacío y nulidad detrás de la máscara, una plena connotación sobrenatural de totalidad y divinidad.

Un paralelismo con estas imágenes es evidente en la literatura borgeana de *El hacedor* de 1960, allí se intercala un texto, “Parábola de palacio” de 1956, que abiertamente localiza el símbolo de “la máscara de oro” en la cultura de los emperadores amarillos, aludiendo al emplazamiento de las leyendas budistas en territorio chino. Con base en los diálogos sugeridos en el *Milindapañha* y las leyendas del Bodhidharma, se relata el encuentro entre un rey y un poeta que intenta cantar las infinitas posesiones del soberano, hasta que,

⁸²⁸ El cuento aparece por primera vez, con ilustraciones de Alfredo González, en Jorge Luis Borges: *Rosa y Azul*, Barcelona, Sedmay, 1977, acercando las fechas, y con ellas, las metáforas y estilo de “El espejo y la máscara” y “La rosa de Paracelso”.

por medio de, entre otros elementos, “la máscara de oro” comprende la naturaleza onírica de su realidad: “complicadas máscaras de oro vieron con indiferencia sus ojos; lo real se confundía con lo soñado, o mejor dicho, lo real era una de las configuraciones del sueño” (O. C., II, 179). Una vez más, este conocimiento de la realidad como aspecto ilusorio del universo, aporta al poeta, al igual que en “El espejo y la máscara” de 1975, el descubrimiento: “el texto” perfecto, el que consta “de un solo verbo”, de una “sola palabra”, que le destina “la inmortalidad y la muerte” (O. C., II, 179).

En un nivel aún más filosófico, una teoría acerca del lenguaje subyace en estas reflexiones, la que el autor quiso manifestar en “El espejo y la máscara” y en “Undr”. Ambos cuentos aparecen aunados bajo ese eje temático en el epílogo de *El libro de arena*, una considerable nota de 1975 en la que el autor declara la polaridad de la idea de estos cuentos con respecto a alguna de sus creaciones de los años cuarenta: “‘La biblioteca de Babel’ (1941) imagina un número infinito de libros; ‘Undr’ y ‘El espejo y la máscara’, literaturas seculares que constan de una sola palabra” (O. C., III, 72). En efecto, la idea principal de estos dos cuentos de 1975 invoca una paradoja ancestral india que incluye al principio de identidad como argumento demostrativo. Ya que, se intenta establecer una correspondencia entre la multiplicidad del lenguaje y la totalidad de una única palabra, que sugiere al silencio y a la vacuidad como su naturaleza inmanente.

Esta especulación ya aparecía ligada a las cavilaciones filosóficas borgeanas que se transparentaban “La escritura del dios” de 1949, cuento en el que la indescifrable escritura tallada en el lomo de un tigre terminaba por confluir en una frase mágica y, a través de ella, en la derivación infinita de una palabra total:

Con el tiempo, la noción de una sentencia divina parecióme pueril o blasfematoria. Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud” (O. C., I, 598).

Como en ese caso, en “El espejo y la máscara” y “Undr” los protagonistas van limpiándose del lenguaje y las experiencias hasta descubrir una palabra total, símbolo con el que pretende reseñar los temas indios de la sílaba hindú *Om* o los

mantras budistas de *Qué es el budismo*⁸²⁹, conceptos según los cuales, el lenguaje no es más que un atributo irreal de la divinidad, al igual que los otros elementos convencionales y transitorios del orbe, algo que el autor despejaba en “La escritura del dios”(O. C., I, 597). Dicho de otro modo, a través del lenguaje, vuelve a recalcarse la naturaleza ilusoria de los seres, pues vueltos hacia la multiplicidad de la lengua, las palabras no son más que máscaras o cortezas de su irrealidad, a las que únicamente sostiene el Vacío.

Con esta leyenda en su pensamiento, en la historia del Ollan se une el símbolo de “la máscara de oro” con el de la muerte a través de “una daga”, último regalo del Rey vikingo que provocará el patético devenir del poeta, y que infunde la concepción indostánica de la mortalidad como un estado igual de ilusorio que el de la vida. En consecuencia, a través de este símbolo, la muerte es, en ese escenario, la constatación de la ilusión que constituye la vida. Una idea, que el autor había ensayado con la misma intensidad en “La parábola de palacio”, en la que se aventuran ingeniosamente dos finales: con el poema absoluto es fulminado el palacio o con la muerte del poeta cae en el olvido su composición, “y sus descendientes buscan aún, y no encontrarán, la palabra del universo” (O. C., II, 180).

Esta fantástica reflexión es llevada en “El espejo y la máscara” a la segunda resolución, ya que, muerto el poeta, el Rey se transforma en un mendigo de su propio reino y no vuelve a repetir “nunca el poema” encontrado (O. C., III, 47). No cabe duda de que aquí Borges ha hecho coincidir las conclusiones del *Milindapañha*, del Bodhidharma y de *El sueño del aposento rojo*, obras en las que el rey, tras escuchar el discurso del asceta, realiza una transformación religiosa que cambia su vida, abarcando el budismo como creencia y tornándose un mendigo errante, composición que sin duda recuerda a la fábula de Buda, quien “deja su palacio y pide limosnas por la calle y de quien son estas vertiginosas palabras: *Desde ahora no tengo reino o mi reino es ilimitado*”⁸³⁰.

⁸²⁹ Jorge Luis Borges: *Qué es...* op. cit. pp. 110-111 y 128-129.

⁸³⁰ Jorge Luis Borges: “Diálogos del asceta y el rey” en *Textos recobrados. 1931...* op. cit. p. 304.

Pero si en estas leyendas indias es el asceta el ser más elevado de la historia, la figura del héroe de la historia de “El espejo y la máscara” debate su presencia entre el poeta y el Rey, con la intención de incluir o difuminar a ambos personajes, mostrando una vez más la naturaleza leve e irreal de todos los seres, su inconsistencia y su mutación constante, y yendo quizás a las más antiguas de las leyendas budistas. Como en “La escritura del dios” el conocedor de las palabras de “la Belleza” decide renunciar a su conocimiento dejándose morir, pero habiendo entregado a los otros su historia, la que comprende una señalización del camino del aprendizaje de la totalidad, y su constatación, a través de la experiencia de un hallazgo sobrenatural y definitivo en la vida de los seres humanos. En este sentido, el Rey aparenta ser un héroe consciente y renunciante, inspiración almacenada de forma algo más confusa en “Undr”, en el que los poetas y reyes se transfiguran y diluyen provocando una sensación de desvanecimiento. Todo en pos de promover una naturaleza insignificante que provoca una continua mudanza de sus rangos, haciendo avanzar la trama en torno a la experiencia de la poética buscada:

De sus labios oí por primera vez el nombre del rey que era, Gunnlaug (O. C., III, 49).

Como es de uso le pregunté por su rey. Me replicó:
Ya no se llama Gunnlaug. Ahora es otro su nombre (O. C., III, 51).

Por otra parte, a través de esta resignificación e intercambio de roles entre los reyes y los ascetas, en “El espejo y la máscara” se afina aún más la presencia mágica o divina del soberano, el que propone un descubrimiento presentido mediante las dádivas, lo que en definitiva proporciona la sabiduría con la que se decide al abandono del palacio. Por tanto, la figura del Alto Rey guarda cierta connotación de majestuosidad que Borges habría elegido con la idea de evocar a la más antigua mitología budista, ya que, en efecto, para el canon de esta religión, Buda es el príncipe que despierta mediante tres instrumentos – visión de la enfermedad, la vejez y la muerte— que lo llevan a renunciar a su palacio y a consumir de su condición de ser humano despierto.

En “Formas de una leyenda” de 1952, el autor de *El libro de arena* se había detenido en este pasaje indostánico para interpretar que las experiencias de Buda dibujaban una conexión excesivamente precisa entre la sucesión del aprendizaje del monarca y la propia cualidad divina de éste, como si el mismo Siddhârta se hubiera resignado a la diatriba del aprendizaje para realizar su renuncia de palacio y así cumplir con la profecía de convertirse en el Buda histórico y legendario. A esta leve contradicción respondía, citando a sus orientalistas europeos, que esos aprendizajes podrían constituir símbolos o “metamorfosis de un dios” (O. C., II, 120), lo que emparentaba directamente al Buda legendario con el celeste, al ser humano despierto con la divinidad.

Y estas connotaciones parecen reflejarse también en el Rey de la historia que intenta proponer “El espejo y la máscara” en 1975, donde los tres elementos de la trama —espejo, máscara y daga— constituyen símbolos del aprendizaje de la totalidad, de la Belleza. Si se tiene en cuenta que Borges se ha aventurado a incluir en su reflexión a la Trinidad, no resulta apresurado pensar que estos tres símbolos, en su perspectiva oriental, puedan constituir atributos de la Trimurti hindú, según la cual Brahmā crea el universo mediante su reflejo desinteresado, Viṣṇú lo conserva mediante su sueño ilusorio, y Śiva lo destruye a través del fuego cósmico.

Finalmente, a través de ellos, el soberano y el poeta parecen entender que la batalla librada, las riquezas, las odas y todas sus experiencias convencionales, no suponen más que piezas inútiles de un orbe ilusorio que deciden abandonar, proponiendo en el Rey una definitiva vida de peregrinación. Como puede leerse entre las leyendas del *Milindapañha*, del Bodhidharma, o incluso de la *Bhagavad Gītā*, y como acertadamente concluye el texto borgeano “La parábola de palacio” de 1956, el monarca de “El espejo y la espada” comprende que los “monasterios y templos y copias de libros sagrados eran cosas del mundo aparential que es un largo sueño”⁸³¹, sabiduría que parece encaminar el final del poeta Ollan y que transforma a su majestad “en un mendigo

⁸³¹ Jorge Luis Borges: “Diálogos del asceta y el rey” en *Textos recobrados. 1931...op. cit.* p. 305.

que recorre los caminos de Irlanda” (O. C., III, 47), sentencia con la que el autor logra ensamblar magistralmente las leyendas de Odín con las fábulas budistas.

Este derrotero parece completarse en “Undr”, donde se intenta expresar que la Palabra buscada, la “maravilla”, termina por disolverse en la capacidad del poeta por apresar con su canto la totalidad de las experiencias, envolviendo al ser humano en una especie de compresión instantánea de sí mismo, que lo descubre como un ser vacío e ilusorio. En ese caso, también el lenguaje se presenta como un instrumento irreal, ya que, aunque se confiesa que “lo esencial era la Palabra” (O. C., III, 50), el vocablo merece la duda, “acaso ilusoria” (O. C., III, 51), hasta que el poeta comprende que lo importante no es el término, ni siquiera su carácter mágico, sino que lo significativo de la búsqueda del Verbo recae en lo que los seres son capaces de evocar, siendo el lenguaje una mera corteza de una experiencia más honda y transformadora, establecida fuera de la lindes de lo que es posible verbalizar. Aquí Borges vuelve a mezclar tímidamente las leyendas nórdicas, Odín, el dios de la poesía, con la idea budista, nagarjuniana, de la imposibilidad de la lógica lingüística para albergar la totalidad, desbancando la tradición nórdica de las *kenningar*, expresiones que buscan contener un todo a través del símil. Pues la experiencia del aprendizaje de la vacuidad, sugiere “Undr”, sobrepasa el lenguaje y promueve una sabiduría recreada por cada uno de los seres humanos de acuerdo al transcurso de sus vidas.

En conclusión, el poeta de esta historia de 1975 no alimenta su sabiduría en un Verbo incognoscible, sino que es la búsqueda de la Palabra lo que proyecta una variedad de experiencias que revelan la inconsistencia de pretender la totalidad en el vocablo. Por este motivo, el vate toma su arpa y canta una palabra distinta a la confesada por el otro poeta envejecido, “el hombre que moría” (O. C., III, 51), proponiendo que la mística de la poesía se halla en esa trascendental experiencia personal, capaz de unificar lo que el lenguaje no puede. En ese sentido, se concluye una teoría que en “El espejo y la máscara” queda abierta a la sugerencia y la interpretación, pues si el Alto Rey “no pronunciaba” la Palabra del universo, insinuando la continuidad de su búsqueda errante, los poetas de “Undr” la paralizan y la renuevan, y parece ser la

peregrinación el único acontecimiento apto para desvelar la sabiduría poética, proponiendo que ésta constituye una práctica que supera las capacidades del lenguaje.

En efecto, “Undr” podría utilizarse como una explicación de “El espejo y la máscara”, pues deduce la acción de unos personajes de la de otros: el Alto Rey no declama la loa perfecta, la Belleza alcanzada, porque, como ha demostrado con la articulación de “undr”, la perfección constituye una experiencia que ninguna palabra puede apresar. Como se percibe en las literaturas budistas e hinduistas que la sílaba *Om* y los *mantras* no son más que un vehículo proclive al silencio y a la vacuidad de una realidad más profunda, en estos cuentos de 1975 se descubre un estado de comprensión que trasciende al lenguaje humano, “las literaturas seculares” que pretendían una única Palabra, proclaman la fantástica y compleja naturaleza de los seres.

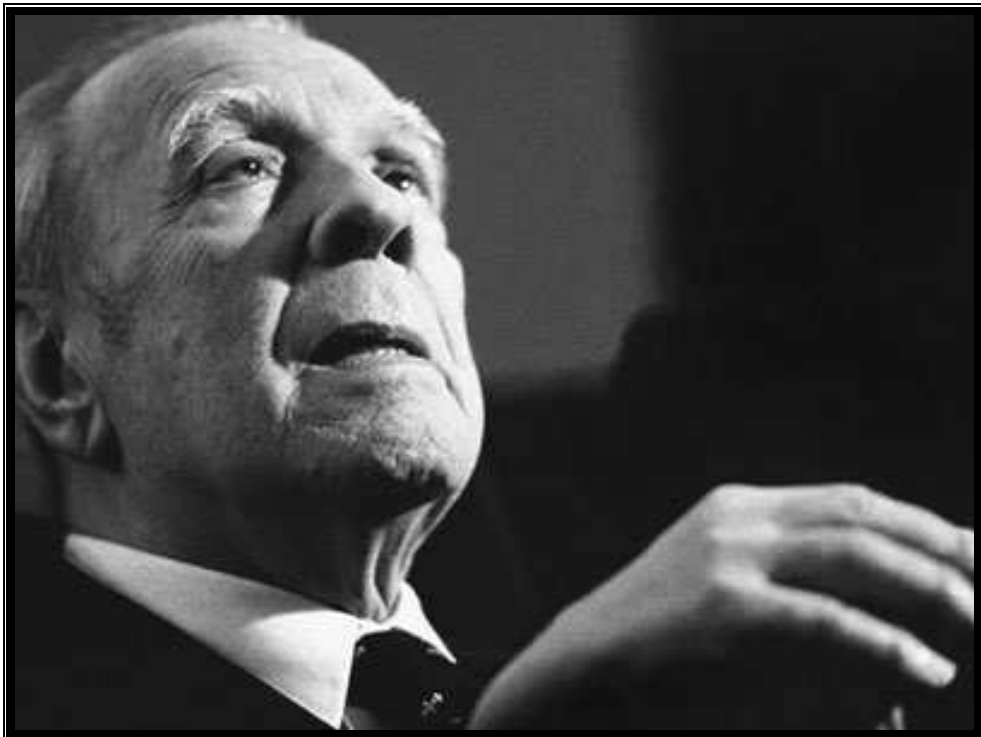
IV. 4. La India desmonta la lógica en “Tigres azules” de 1977

En 1977 Jorge Luis Borges decide reconstruir, mediante la ficción fantástica, el personaje del orientalista que ha sido durante toda su vida. Las circunstancias son favorables: dos años atrás había publicado su poema “El Oriente”, a través del que confesaba el regalo que había brindado a su vida la sabiduría oriental, “el jardín que tengo para que tu memoria no me ahogue” (O. C., III, 114); acababa de editar *Qué es el budismo* en 1976; estaba a dos años de realizar su primer viaje a Oriente, y llenaba el Teatro Coliseo de Buenos Aires con una conferencia titulada “El budismo”⁸³². La “fiebre” orientalista es evidente, y también, la necesidad creativa de hacer un balance, lo proclaman los giros autobiográficos de su cuento “El milagro perdido”⁸³³, una provocativa narración que invoca la nostalgia de sus anécdotas infantiles en el zoológico de Buenos Aires, la memoria de su ascendencia familiar, con su venerado pasado de Nothumbría –cuna de su abuela— y el hechizo de sus descubrimientos de orientalista; un homenaje, al fin, que lidera la experiencia del hipotético estudioso bajo el que reviste de admiración y fascinación los problemas filosóficos que le regaló la investigación metafísica de su misteriosa y fascinante India.

⁸³² Jorge Luis Borges: “El budismo” en *Siete Noches... op. cit.* pp. 77-97.

⁸³³ *Ibíd.*: “El milagro pedido” en *Rosa y Azul*, Barcelona, Sedmay, 1977. Ilustraciones de Alfredo González. Posteriormente aparece en *La Nación* (feb 1978), sec. 3º, p. 1.

La ausencia de comentarios críticos a este cuento puede encontrar una explicación convincente en el hecho de que generalmente los estudiosos borgeanos incluyen el símbolo del “tigre” como una materialización más de su gusto literario fantástico. En ese marco, cabe mencionar, siempre muy lateralmente a este trabajo, las aportaciones de Jorge Oscar Pickenhayn: *Borges a través de sus libros*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1979, pp. 73-89, Marcos Ricardo Barnatán: “El país de los tigres” en su *Narraciones de Jorge Luis Borges*, Madrid, Ediciones Cátedra, Letras Hispánicas, 1981, pp. 24-29 y Ricardo H. Ruiz: “Tigres azules ¿Un recuerdo infantil de Borges?” en *Ensayos sobre psicología y literatura*, La Plata, Avatar, 2003. Por otra parte, John Sturrock, *Paper Tigers. The ideal Fictions of Jorge Luis Borges*, Oxford, Clarendon, 1977, desarrolla un interesante recorrido por la obra borgeana en la que el símbolo del “tigre” es utilizado como marco para resaltar la intención fantástica de su literatura.



115. Borges en sus conferencias del Teatro Coliseo en 1977.

Pero el Indostán insondable, el maravilloso emplazamiento de toda irrealidad, no era un “milagro perdido”; consciente, agradecido tal vez de que así fuera, los experimentos lógicos del cuento cambian su título por la rúbrica de “Tigres azules” en 1983, momento en el que el autor decide editar una plaqueta que incluye éste junto a sus últimos cuentos bajo el título *Veinticinco Agosto 1983 y otros cuentos*⁸³⁴, hasta instalarse de manera póstuma en *La memoria de Shakespeare*⁸³⁵ que había publicado en 1982, conjunto que se incluirá en sus *Obras Completas* (O. C., III, 379-386). El texto, no cabe duda, reproduce una afinidad oriental que había modelado su personalidad y su proyecto literario desde la infancia y que, de algún modo, lo había llevado a los profundos descubrimientos del extremo asiático cuyo “curioso amor” nunca le “abandonó” (O. C., I, 379).

Tal vez lo más llamativo de esta aventura literaria sea que revela a un Borges preocupado por regresar a sus temas indostánicos anteriores, insinuando la nostalgia de quien se despide de la literatura, de quien se despega de un milagro que “sólo es permitido ver en los sueños” (O. C., I, 383) y que provoca a la “cordura” de “los hábitos” del mundo (O. C., I, 386), la imposibilidad de una lógica indescifrable que desbarata las especulaciones occidentales, y ante la que sobreviene la resignación de la ceguera o las obsesiones de la locura (O. C., I, 381). Para apuntalar esos argumentos, servirán los de la lógica oriental, un método basado, como se ha visto, en la paradoja, en el vaciamiento de sentido de toda reflexión convencional. Bajo esas señas, el mito indostánico de la irrealidad, el principio de identidad indio, la cosmología budista, la visión de la totalidad y el desmoronamiento de un destino lineal persiguen en un estilo tranquilo y evocador los hallazgos borgeanos de la sabiduría oriental.

Para reconstruir ese mito, inteligentemente, el autor elige otro, el fundado por los viajes y las exploraciones de los investigadores orientalistas. Tal

⁸³⁴ Jorge Luis Borges: *Veinticinco Agosto 1983 y otros cuentos*, Madrid, Siruela, Col. La biblioteca de Babel, núm. 2, 1983.

⁸³⁵ *Ibíd.*: *La memoria de Shakespeare*, Buenos Aires, Dos amigos, Col. Valle de Las Leñas, núm. 1, 1982. Con ilustraciones de Marta Ripoll.

como se había deleitado con las transgresoras y aventureras travesías de sir Richard Burton, como había escudriñado en las lecturas del escocés Walter Scott, o como había indagado en las académicas bibliografías de Müller, a la narración de “Tigres azules” le convenía la noticia de la erudición de los profesores europeos de exquisita formación y mirada distante, que “los asiática y los salva”⁸³⁶, para interpretar y transmitir a las mentes occidentales el legado extraordinario de las mitologías de Oriente.

Con esa pretensión, el personaje principal elegido, Alexander Craigie⁸³⁷, confiesa abiertamente sus orígenes europeos y contribuye al desconcierto de su propia solemnidad erudita, pues será su afán por los descubrimientos el que, procurándole el hallazgo de un orden ilógico, le arrebató la cordura de la realidad. Para la presentación de ese cambio de nivel, al pensador argentino le han servido las citas de sus investigaciones de los años cincuenta, consciente de las dificultades de los estudiosos que, al encontrarse con las filosofías asiáticas, intuyeron metafísicas “no menos extrañas que las de otro planeta”⁸³⁸. Dicho de otro modo, con la prueba de la erudición, el cuento logra fijar una sensación de veracidad que se verá derrotada después por una noticia fantástica, que desbanca de manera categórica los preceptos occidentales, leyes sobre las que justamente el Oriente, sin pretensiones, ha suscitado una revisión. Se aprecia que este procedimiento, desplegado ya en “El acercamiento a Almotásim” de 1935 y llevado a sus consecuencias más atractivas en *Ficciones* de 1944 y en *El Aleph* de 1949, ha avanzado desde entonces con un tenaz y reflexivo sentido de

⁸³⁶ Jorge Luis Borges: *El tamaño de mi... op. cit.* p. 33.

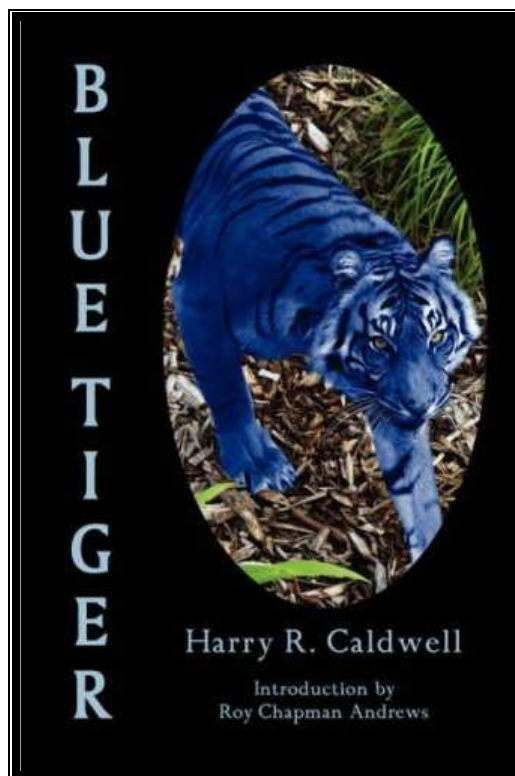
⁸³⁷ Borges regresa aquí a la táctica del personaje verídico al que se le atribuye una anécdota o cualidad apócrifa. Sir William Alexander Craigie (1867-1957) fue un importante lexicólogo británico al que se deben varias ediciones del *Oxford English Dictionary* y del *American English Dictionary*, así como un estudio acerca del escocés antiguo y de las mitologías escandinavas (<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/141655/Sir-William-Alexander-Craigie>[21/01/2010]). El autor argentino ya había comparado algunos de los mitos nórdicos con los símbolos budistas, sobre todo en “El espejo y la máscara” y “Undr” de 1975, por tanto, esta revisión podría significar un empeño por desestabilizar el emplazamiento en el que sitúa su narración, la India, y reivindicar el paralelismo del mito de las runas europeas con el emblema indio del tigre. Ya que, en este caso, bien le habría servido recuperar la obra del escritor, misionero y cazador americano Harry Caldwell (1873-1938), autor de la novela *Blue Tiger* de 1924 (Tennessee, Abingdon Press), fruto de un viaje a China, en quien también parece estar inspirado su protagonista.

⁸³⁸ Jorge Luis Borges: *Qué es el Budismo... op. cit.* p. 24.

la afinación que se fue convirtiendo en un consolidado método literario, avivado en este emocionante cuento de 1977.

Para ejecutar la representación del erudito europeo, se utilizan detalles que favorecen la caracterización de un orientalista, una descripción en la que ningún carácter resulta arbitrario. Se especifica que el protagonista es “escocés” y “profesor de lógica occidental y oriental” en “la Universidad de Lahore” –la Oxford de Pakistán⁸³⁹--, un hombre aparentemente equilibrado que dedica sus domingos a “un seminario” acerca de la filosofía de Spinoza (O. C., III, 379). No en vano el autor ha elegido el pasado de su familia europea, de Gran Bretaña, que a través de su abuela le había presentando a los viajeros orientalistas. Asimismo no es azarosa la elección de la lógica como materia de su devoción, pues la precisión del campo será inmediatamente perturbada por los hechos. En ese torbellino elige presentar al héroe investigador con su nombre completo, cuando ya ha avanzado la trama, táctica con la que desnivela los primeros datos autobiográficos con los que quiso comenzar su relato [“Sé que me demoraba de niño ante cierta jaula del Zoológico” (O. C., 379)], todo, con el ímpetu de dar fuerza a los fragmentos centrales del cuento y de prolongar la sensación de sorpresa en aquellos momentos en los que se activa la ruptura de la lógica, expresando el acontecimiento como un hecho sobrecogedor y mágico que amerita el nombre de su protagonista: “...A mí, Alexander Craigie, me había tocado en suerte descubrir, entre todos los hombres de la tierra, los únicos objetos que contradicen esa ley esencial de la mente humana” (O. C., III, 384).

⁸³⁹ Cabe señalar que esta connotación es la que pretende el cuento borgeano cuando se refiere también a un detalle de otro importante centro de estudio asiático, Allahabad, conocida como la Oxford del Este, una población sagrada del Sur de Uttar Pradesh en India, famosa por ser destino de peregrinaje y uno de los territorios que más ministros ha dado a India. En el cuento, el autor menciona una “carta” de esta ciudad, intentando establecer una correlación entre esta ciudad y el otro notable centro erudito de Asia, Lahore, en Pakistán. El símbolo de la “carta de Allahabad”, que aparece junto a unas “tijeras”, quiere denotar la encrucijada lógica ante la que se hallará el protagonista, entre la razón y erudición occidentales, y la magia y el desconcierto orientales.



116. Edición moderna de la novela *Blue Tiger* de Harry Caldwell, Nueva York, Coachwhip Publications, 2007.

Para la reconstrucción de ese aprendizaje, el orientalista, como tantos de los indagados por Borges, inicia su viaje con el objetivo de adentrarse en el mito oriental. La distancia entre el investigador y su aventura se acorta para dar paso a la experiencia, el erudito se va transformando en un explorador y en un “cazador” (O. C., III, 379), actividad con la que revela su conocimiento de la vida y obra de Harry Caldwell, el autor de la novela *Blue Tiger*, misionero y viajero americano que recorrería algunas zonas de China en la década de 1910⁸⁴⁰. No

⁸⁴⁰ Cabe apuntar que el “tigre azul”, tal como deduce el cuento borgeano, fue, en efecto, presuntamente “avistado” y reproducido después por ciertas publicaciones orientalistas. Roy Chapman Andrews: *Camps & Trails in China: A Narrative of Exploration, Adventure, and Sport in Little-Known China*, New York, Appleton, 1925, acompañante en la expedición de Harry Caldwell, lo define con precisión en su libro. Para explicar la extraña mutación del color del pelaje algunos estudiosos recurrieron al término “maltés”, ya que en Malta se conoce una especie de gatos cuyo

asombra por tanto, que Borges haya localizado las noticias del avistaje de su tigre soñado “a fines de 1904”, introduciendo el tema de la exploración que estas informaciones provocan en el protagonista: “Leí que en la región del Delta del Ganges habían descubierto una variedad azul de la especie [...] Mi viejo amor se reanimó” (O. C., III, 379).

En un ambiente prácticamente tomado de “Las ruinas circulares” de 1940, y utilizando símbolos que también desgaja en “El acercamiento a Almotásim” de 1935, en “El Zahir” de 1947 o en “La escritura del dios” de 1949, el erudito llega a una “aldea” india, bordeada por una “jungla” oscura, junto al lecho de un “río”, al pie de un “cerro” rodeado de una misteriosa “ciénaga” (O. C., III, 380)⁸⁴¹, con el obsesivo propósito de descubrir los “tigres azules” que le regalaron la infancia y los libros [“cierta jaula del Zoológico” y el “*Jungle Books*” (O. C., III, 379)], la apócrifa prensa inglesa [“de Londres” (O. C., III, 379)] y el matiz sus sueños [“Nuevamente soñé con el tigre azul que al andar proyectaba su larga sombra sobre el suelo arenoso” (O. C., III, 380)]. En efecto, en un paisaje que recuerda y reconstruye el rito de “Las ruinas circulares” avanza, sostenido por el valor de los símbolos, la imagen borgeana del “sueño”.

tono de piel tiene tonos azulados (Karl Shuker: *Mystery Cats of the World: From Blue Tigers To Exmoor Beasts*, London, Robert Hale, 1989).

⁸⁴¹ Es interesante resaltar que Borges se ha preocupado por expresar sus conocimientos de las aldeas indias, aportando una completa descripción de la aldea “muy distante del Ganges”. Desde las escenas de la vida cotidiana de sus pobladores hasta la base de su alimentación o su organización social, se muestra una perfecta ilustración de los territorios indios (O. C., IV, 379-381). Entre ellos, cabe hacer mención del nombre elegido para el personaje “más anciano” de la población, Bhagwan Dass, el que parece ser una derivación del “Bhágavān” sánscrito (también Bhágavat o Bhágavad), un título que suelen otorgar seguidores y discípulos a sus grandes maestros, y que denota la cualidad de “el Señor”, “excelso”, y “sagrado” (*Diccionario de sabiduría oriental... op. cit.* p. 32). Este personaje en la historia borgeana es muy importante, ya que, el protagonista tendrá con él cierto enfrentamiento al hallar las piedras mágicas, hecho ante el que el anciano responde con la sabiduría de quien conoce la magia transmitida en su tradición de generación en generación, un atributo, que como se ha visto, ha correspondido durante siglos a la casta sacerdotal de la India: “— ¡Son las piedras que engendran!— exclamó. Ahora son muchas pero pueden cambiar [...] Los padres de mis padres no mentían cuando hablaban de su poder” (O. C., III, 383).



117. Fotografía retocada digitalmente para imitar el tigre maltés o azul.

La presencia de esta insignia conlleva una visión mitológica que incluye, como en otros textos del autor de *Ficciones*, al mito de la Trimurti hindú, en el que el dios Viṣṇú, casualmente representado en la iconografía india con el color azul, mantiene el universo mediante su sueño, mientras que Brahmā lo engendra través de su juego y Śiva lo destruye con su danza⁸⁴². En ese marco, “el sueño” erige la idea de que el universo es un artificio ilusorio promovido por la ensoñación de una divinidad, otorgando al universo de la creación la naturaleza de *maya*, como en la travesura de Brahmā, el “sueño o visión en la mente del dios dormido”⁸⁴³. Sin embargo, esta no es la única vertiente que Borges conocía del mito del sueño, ya que, había esgrimido, se ha señalado, la vieja idea india que convierte el acto de soñar en un instrumento de desestabilización de lo real, de adivinación y de pronosticación, tal como puede observarse en “Nueva refutación del tiempo” de 1944-1946 con la introducción de la fábula de Chuang Tzú (O. C., II, 146), o en las múltiples referencias de *Qué es el budismo* de 1976,

⁸⁴² Heinrich Zimmer: *Mitos y símbolos de la India... op. cit.* pp. 130-134 y 144-147.

⁸⁴³ *Ibíd.* p. 47.

donde muestra numerosas leyendas de Budas soñados, premoniciones que finalmente se imponen a la realidad⁸⁴⁴. Historias en las que se exhibía la predicción como una cualidad de los sueños, un distintivo que remarcaba, una vez más, el carácter ilusorio del universo, y que implicaba, como ahora en “Tigres azules” de 1977, una exposición, más o menos encubierta, de la cosmología india.

En efecto, algunos sugerentes sueños de Craigie figuran una reproducción del “mapamundi budista”⁸⁴⁵ que, como expresaba el autor hacia 1976, implica “la doctrina de la transmigración” con su “cosmología de infinitas aniquilaciones y creaciones periódicas”⁸⁴⁶. Bajo esta metafísica, se perciben las imágenes de una cosmografía inspirada por el *Bardo Thödol*, un eco en el que se escuchan las asombrosas voces de un canto de capas superpuestas, mundos, infiernos y paraísos, que implican la trama de una periodicidad e infinitud trascendentales, superadas únicamente por la consecución de la ruptura de la rueda de las reencarnaciones. Ya en los años cincuenta el autor se permitía, en su cuaderno de conferencias, la referencia a Richard Burton y a *Las mil y una noches*, con el propósito de simbolizar la cosmología hindú, puránica, definida por el orientalismo como un sistema de capas donde un vertiginoso “debajo de” recrea la sensación abismal de infinito⁸⁴⁷:

En la zona más baja están los infiernos, o los purgatorios, ya que los periodos de castigo no son infinitos. Hay ocho moradas ardientes y ocho glaciares.

[...]

Cada mundo flota sobre el agua, el agua sobre el viento, el viento sobre el éter. Los mundos, cuya cifra es incalculable, forman grupos de tres, entre los cuales hay espacios desiertos, vastos y tenebrosos⁸⁴⁸.

Con la moción de esas metáforas había inducido la impenetrabilidad del destino también en su ensayo de los años cuarenta “Nueva refutación del tiempo”, un implacable “muro altísimo”, “irreversible y de hierro” (O. C., II, 149), que el ser

⁸⁴⁴ Jorge Luis Borges: *Qué es...* op. cit. pp. 103 y 119.

⁸⁴⁵ *Ibíd.* p. 54.

⁸⁴⁶ *Ibíd.* p. 65.

⁸⁴⁷ Gavin Flood: *El hinduismo...* op. cit. p. 131.

⁸⁴⁸ Jorge Luis Borges: *Qué es...* op. cit. pp. 56 y 57.

humano parecía desgarrar a través de una idea de simultaneidad derivada de la noción budista de disolución del *samsāra* mediante la liberación. Esta parece ser la mitología que subyace en los sueños de Alexander Craigie:

El principio anunciaba el temido fin. Una baranda y unos escalones de hierro que bajaban en espiral. Y luego un sótano o un sistema de sótanos que se ahondaban en otras escaleras cortadas casi a pico; en herrerías, en cerrajerías, en calabozos y en pantanos (O. C., III, 384).

Y el engranaje de estas ensoñaciones, indagado también en cuentos como “La biblioteca de Babel” de 1941, aparenta una implicación en el mundo visible de Craigie, quien en un similar compendio de capas superpuestas prefigura el *zoom* de su ilógico universo y de la aldea que ha provocado su demencia:

Sentí que en el planeta estaban la aborrecida aldea y la jungla y el declive espinoso con la meseta y en la meseta las pequeñas grietas y en las grietas las piedras. Mis sueños confundían y multiplicaban esas cosas dispares. La aldea era las piedras, la jungla era la ciénaga y la ciénaga era la jungla (O. C., III, 384).

Una correspondencia que encajará afinadamente, y a la que querrá conferirle la interpretación budista, al descubrir los otros símbolos indios del cuento: “el tigre”, material de sus numerosas fantasías y disparador de su aventura, y “el cerro”, el descubrimiento pronosticado por el símbolo anterior, ajuste con el que sugiere una correspondencia de todas las insignias de la historia, completando una visión creativa y personal de la cosmología india y de sus significados más trascendentes.



118. Representación del panteón de la cosmología tibetana.

Como icono de la búsqueda, el orientalista obsesionado con los “tigres azules” desconoce qué inquiera en realidad y cuáles son los significados misteriosos de su símbolo anhelado, argumentando unas veces que tal vez se trate de un objeto de adoración de los hindúes de la aldea [“Acaso veneraban al Tigre Azul y le profesaban un culto que mis temerarias palabras habían profanado” (O. C., III, 380)] y otras, que no es más que la figuración insolente de su propia fantasía, su deseo incontrolable de buscar lo que aparecía en sus sueños desde su infancia:

El curso de mi vida ha sido común, en los sueños siempre vi tigres.
(Ahora los pueblan otras formas).

[...]

En un sueño vi tigres de un azul que no había visto nunca y para el cual
no hallé la palabra justa (O. C, III, 379).

Este sugerente símbolo, incluye una referencia a “El acercamiento a Almotásim” de 1935, texto en el que “el buscado y el buscador” (O. C., I, 418) llegaban a sumergirse en el principio de identidad indio, estableciendo, como ahora en este

cuento de 1977, que lo importante de la táctica de la búsqueda es el camino de la experiencia que conlleva la indagación. Pues el orientalista borgeano, con su descubrimiento, convierte su vida en su búsqueda, y viceversa, de manera que no hay más que su “obsesión del tigre” (O. C., III, 383), hallazgo que lo define como protagonista de la historia. Una noción que, inspirada en la importancia que el mito indio atribuye a la experiencia de cada prosélito, se trasluce en “Tigres azules” dejando recaer el sentido de la narración en la historia que acontece con la búsqueda, en el viaje y en la indagación. Y a esta sutil correspondencia se suma un triple juego del principio de identidad, que sostiene el concierto del emblema del “tigre” con otros dos, “las piedras azules”⁸⁴⁹ y “el cerro” de la aldea.

Para reconstruir la insignia de “las piedras azules” conviene tener en cuenta una connotación que Borges aportaba a una serie de extrañas “monedas de cobre” en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de 1940, donde, a través de la simultaneidad se inducía una negación del “encuentro y pérdida” de las nueve monedas, remarcando el “ser” por sugestión, y por tanto, lo ilusorio de su realidad (O. C., I, 437-438). No cabe duda de que “las piedras azules” de 1977 conllevan una afinación de esta idea mediante un complejo procedimiento de inversión, ya que, con ellas se intenta negar la consistencia de la continuidad matemática, “encuentro y pérdida”, dejando las leyes de la aritmética convencional al fondo ilusorio de la irrealidad, un artificio sostenido también por el símbolo del “cerro”, la “montaña”, afín a una aplicación ya programada en “Las ruinas circulares” de 1940. Como se ha visto, en las mitologías indias se establece que el ritual ha de llevarse a cabo en un lugar enaltecido que ha de coincidir con el espacio de lo sagrado, un prototipo que repite la estructura del denominado Monte Meru de la cosmología india⁸⁵⁰, arquetipo que Borges definió en *Qué es el budismo* como

⁸⁴⁹ Cabe destacar que con la elección del escocés Alexander Craigie, estudioso de la mitología escandinava, Borges quizás, como se ha sugerido, quiso emparentar los mitos nórdicos con los indios. Tal como había ensayado con “El espejo y la máscara” y “Undr” de 1975, en los que las leyendas de Odín se comunicaban con los mitos budistas. En ese sentido, conviene recordar que el dios Odín consigue liberar las runas mágicas que proveen a la Humanidad de un sentido cosmológico de armonía, y que además poseen dotes de adivinación (Véase Hilda Ellis Davidson: *Viking and Norse Mythology*. New York, Barnes and Noble, 1996), dos usos que se equilibran en “Tigres azules” con la demostrada connotación india que se implanta en estos objetos mágicos, a través de los emblemas indostánicos del “sueño” y el “tigre”.

⁸⁵⁰ Louis Renou: *Hinduismo... op. cit.* pp. 84-88, Gavin Flood: *El hinduismo... op. cit.* pp. 55-59.

“una pirámide trunca de base cuadrangular”⁸⁵¹. Los rituales indios evocan el contacto con esa “montaña”, generalmente localizada en la zona del Himalaya, metáfora de recreación y regeneración, a través de la que se obtiene una unión con el conocimiento de la verdad, una experiencia que parecía infiltrarse en las ruinas concéntricas en las que tenía lugar el rito onírico de “Las ruinas circulares”. Y estas parecen ser las connotaciones de “Tigres azules”, pues todo parece indicar que el felino prodigioso con el que el escocés soñaba, lo lleva al descubrimiento de las perturbadoras piedras, las que encontrará entre las grietas de la misteriosa montaña que descansa junto a la aldea, altitud portadora del revés mágico y desestabilizador de la historia.

También el “cerro” parece disfrazar, con sus grietas azules, las manchas del “tigre”, envolviendo un recurso metafórico que Borges había utilizado en “El Zahir” de 1947 y en *El hacedor* de 1960, una invocación en tono fantástico en la que la realidad superaba las pretensiones devolviendo un aprendizaje trascendente. El ejemplo del cuento publicado en *El Aleph* era el de un pintor que proponiéndose dibujar el universo, terminaba reproduciendo de modo abismal la imagen divina del *Zahir*, una abstracción que exhibía también el epílogo del libro de 1960, en el que un hombre se proponía dibujar el mundo hasta que después de años de ese propósito, el laberinto de sus trazas le revelaba la imagen de su propia cara (O. C., II, 232). Ahora, en 1977, como en estos ejemplos, el orientalista pretende encontrar un “tigre” imposible y la realidad le devuelve la imposibilidad de una “piedras” que desdibujan la lógica. En este caso, “el cerro más ancho que alto” (O. C., III, 380) parece reproducir, a través de su color y de sus grietas, el arquetípico “tigre” de los sueños del protagonista:

Comprobé que no era la cumbre, sino una suerte de terraza, no demasiado dilatada, y que la jungla se encaramaba hacia arriba en el flanco de la montaña.

[...]

En cuanto al tigre, las muchas frustraciones habían gastado mi curiosidad y mi fe, pero de manera casi mecánica, busqué rastros.

El suelo era agrietado y arenoso. En una de las grietas, que por cierto no eran profundas y que se ramificaban en otras, reconocí un color. Era, increíblemente, el azul del tigre de mi sueño (O. C., III, 381-382).

⁸⁵¹ Jorge Luis Borges: *Qué es...* op. cit. p. 53.

La concurrencia implica, de modo metafórico, el encuentro del protagonista con el rostro de su propia locura, con la refutación de su existencia y con la prolongación de una quimera, una confusión que traducían sus sueños con el *zoom* de la cosmología abismal [“Mis sueños confundían y multiplicaban esas cosas dispares. La aldea era las piedras, la jungla era la ciénaga y la ciénaga era la jungla (O. C., III, 384)]. Y el mecanismo de esta correspondencia puede reforzarse si se tienen en cuenta las visiones investigadas en las conclusiones de dos cuentos de los años cuarenta, “La escritura del dios” y “El Zahir”, textos en los que se imprime a los símbolos anteriores un significado trascendente.

En “El Zahir” de 1947, refugiándose en un orientalista de sus investigaciones de los años treinta -Philip Meadows Taylor⁸⁵²- Borges indagaba que *Zahir* era un nombre de la divinidad y de “los seres o cosas que tienen la terrible virtud de ser inolvidables y cuya imagen acaba por enloquecer a la gente” (O. C., I, 593). Tomando la novela *Confessions of a Thug*, exponía:

Hacia 1832, Taylor oyó en los arrabales de Bhuj la desacostumbrada locución "Haber visto al Tigre" (*he has looked on the Tiger*) para significar la locura o la santidad. Le dijeron que la referencia era a un tigre mágico, que fue la perdición de cuantos lo vieron, aun de muy lejos, pues todos continuaron pensando en él, hasta el fin de sus días.

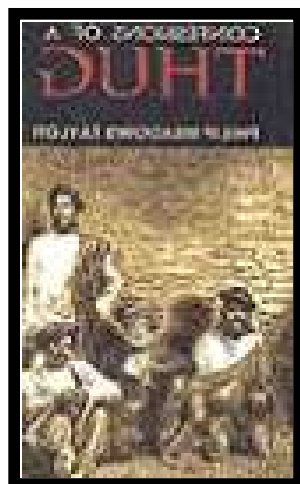
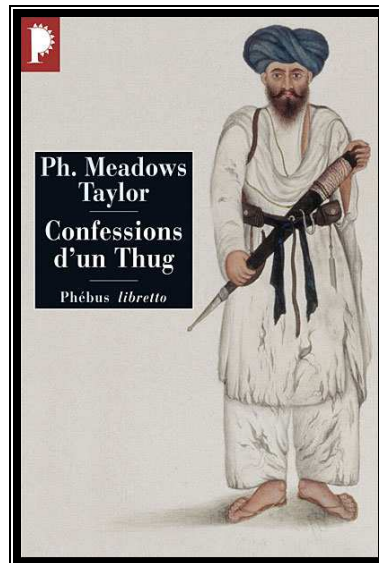
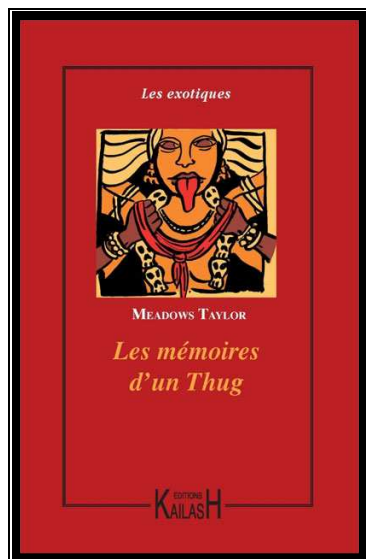
[...]

Taylor narró la historia a Muhammad Al-Yemení, de Fort William; éste le dijo que no había criatura en el orbe que no propendiera a *Zaheer*, pero que el Todomisericordioso no deja que dos cosas lo sean a un tiempo, ya que una sola puede fascinar muchedumbres.

[...]

También dijo que Dios es inescrutable (O. C., I, 593).

⁸⁵² Jorge Luis Borges: “*The confessions of a Thug* de Meadows Taylor” en *El Hogar* (1938), año 37, núm. 1493, p. 24 (O. C. IV, 367).



119. Ediciones modernas de *The confessions of a Thug* de Meadows Taylor de 1839.

Como puede observarse, en “Tigres azules”, Borges ha entrecruzado los dos emblemas, del “tigre” y las “piedras” azules, para referir, primero, “la locura” y, de manera encubierta, después, “la santidad”:

El más anciano dijo con gravedad que mi propósito eran de ejecución imposible. La cumbre era sagrada y estaba vedada a los hombres por obstáculos mágicos. Quienes la hollaban con pies

mortales corrían el albur de ver la divinidad y de quedarse locos o ciegos (O. C., III, 381).

Cuando el orientalista Craigie halla sus discos mágicos, todo el orbe conocido por él, su organizada tarea de lógico, sus apuntes de científico, su realidad, se descalabran y se sumergen en la prueba más contundente de que el mundo, como lo había pensado hasta ese momento, no es más que una imperfecta edificación cimentada con el material de lo ilusorio, y por tanto, cualquier vestigio de razón convencional comporta su contrario, el aturdimiento de lo razonable:

Al principio yo había sufrido el temor de estar loco; con el tiempo creo que hubiera preferido estar loco, ya que mi alucinación personal importaría menos que la prueba de que en el universo cabe el desorden. Si tres y uno pueden ser dos o pueden ser catorce, la razón es una locura (O. C., III, 384).

El autor bonaerense está afianzando conscientemente el talante científico de su orientalista, en un primer atisbo, ha preferido intercambiar la respuesta de la mística, “la divinidad de los discos” (O. C., III, 384), que le habría ayudado a encajar estas afirmaciones, por la incompetencia de la mente, la demencia del desafinado ritmo de la lógica humana. Con esta elección, se asegura la presentación de un hecho sobrenatural cuyo enigma resuelve, como en cuentos anteriores, con la fórmula del relato abierto, pues del hinduismo y del budismo había rescatado aquella visión sugerente que “usa y abusa de la lógica para la demolición de la lógica”⁸⁵³, y que lleva a desprestigiar las discusiones acerca de un orden total: “Al término de un mes comprendí que el caos era inextricable” (O. C., III, 385), táctica que ofrece una irresolución como salida de la trama. Sin embargo, dado que se descubre y se vela una totalidad –la de una lógica impredecible-, al orientalista de “Tigres azules” no le queda más remedio que aventurar una idea de divinidad, un halo que recorre toda la narración a través de insignias que buscan confundir y mixturar concepciones de distintas religiones. Con este fin, vuelve a las connotaciones que ya habían sido inducidas en otros cuentos de temática india, “La escritura del dios” de 1949, en el que un “tigre”

⁸⁵³ Jorge Luis Borges: *Qué es...* op. cit. p. 96.

atesoraba las leyes divinas en su piel indescifrable, convirtiéndose en un “atributo de la divinidad” (O. C., I, 598), y “El acercamiento a Almotásim” de 1935, en el que ese atributo era definido de acuerdo a un repaso por algunas religiones orientales y occidentales (O. C., I, 417).

El marco del cuento de los tigres azules, ya se ha dicho, es la India vertiginosa, kipliniana, que incluye “todo el orbe”, en la que “sentimos que el hombre pulula” (O. C., III, 380), en la que caben los múltiples dioses, la herejía y la convivencia de multitud de prácticas religiosas. Bajo este relieve cultural, la presencia del hindú y del musulmán circulan en la imaginación de Borges desde sus ensayos de los años treinta y, especialmente, desde que publicara “El acercamiento a Almotásim”. En aquel texto precursor, como ahora en “Tigres azules”, se produce un deslizamiento de las teologías indias hasta lograr compararlas con los monoteísmos occidentales. Con esta pretensión, se muestra al escocés que había abandonado “Aberdeen por el Punjab” (O. C., III, 379), quien confiesa haber desarrollado una mayor afinidad con los musulmanes, una confluencia más basada en el carácter que en la correspondencia religiosa, pues “el Islam, lo sé, es la más pobre de las creencias que proceden del judaísmo” (O. C., III, 380). Y es precisamente la religión judaica, a través de cierto gnosticismo, la que parece volver a recuperarse en la historia de Craigie cuando “las piedras mágicas”, en la desfiguración del sueño de la cosmología budista, procrean las formas “de Behemoth o Leviathan, los animales que significan en la Escritura que el Señor es irracional” (O. C., III, 384).

Finalmente, las dos tendencias teológicas, Islam y judaísmo, imploran un vestigio indio cuando el protagonista parece considerar el “castigo de los dioses” (O. C., III, 384), lo que en “El acercamiento a Almotásim” se había definido como “Dios el indivisible contra los dioses” (O. C., I, 415), esto es, el indivisible Dios islámico frente a la multiplicidad de los dioses de la India. Esta figuración vuelve al final de la trama de “Tigres azules”, ya que allí el protagonista concluye: “Pensé que Dios y Alá son dos nombres de un solo Ser inconcebible y le pedí en voz alta que me librara de mi carga” (O. C., III, 386). La invocación parece desbordar al judaísmo y al Islam, introduciendo la típica especulación de

algunas escuelas indias en las que, como se ha visto, convive armoniosamente la idea de que “los dioses”, que posee poderes sobrenaturales y “duran muchos siglos”, “no son inmortales”⁸⁵⁴, pues su naturaleza descansa, al igual que la del ser humano, sobre un símbolo mayor: una realidad última, divina y trascendente, que subraya la inutilidad de cualquier argumento como método para especular sobre su totalidad. Esta idea de divinidad obtiene cierta inspiración de las teorías del Vedānta, para la que “hay una sola realidad, diversamente llamada Brahman (Dios) o Atman (Alma), según la consideremos objetiva o subjetivamente. Esta realidad es impersonal y única; ni en el universo ni en dios hay multiplicidad”⁸⁵⁵.

Y con ese ya típico modo borgeano de pronosticar con el rezo la resolución de un aprendizaje, una estrategia que había utilizado en “Las ruinas circulares” de 1940 para consumir un rito, o en un mapa de la India en “El milagro secreto” de 1943, el protagonista de “Tigres azules” parece desligarse, a través de la imploración, del descubrimiento que implica la desazón de la lógica, el principio y fin de su locura. Dicho de otro modo, la oración religiosa sitúa al protagonista en la famosa mezquita de Lahore en la que ha de encontrar al anciano⁸⁵⁶ que le ayuda a deshacerse de las piedras interminables: “Dejé caer las monedas en la cóncava mano. Cayeron como en el fondo del mar, sin el rumor más leve” (O. C., III, 386), sugestión con la que aporta una resolución en la que lo divino ha tenido una presencia definitiva.

Sin embargo, estos signos de una vinculación de un “Ser inconcebible” con la aventura de Craigie, no constituyen un eje cerrado, pues ya se ha

⁸⁵⁴ *Ibíd.* p. 56.

⁸⁵⁵ *Ibíd.* p. 43.

⁸⁵⁶ En el personaje del mendigo, Borges ha reunido varias referencias. Ya se ha visto que en cuentos como “El espejo y la máscara” o “Undr” se proponía un diálogo de un monarca con un poeta que esgrimía la experiencia de un perfeccionamiento, siguiendo el prototipo de los diálogos budistas, en los que el rey terminaba por experimentar un conocimiento liberador que lo hacía cambiar su modo de vida, y en ocasiones, convertirse a la creencia del monje. Generalmente, en los cuentos borgeanos, el maestro repetía el estereotipo del peregrino, monje o mendigo a cuya figura solían aplicársele los caracteres de la vejez, cierta debilidad corporal, ojos grises y poblada barba blanca. No cabe duda de que esa descripción es la que encuentra cabida en cuentos como “La muerte y la brújula” (O. C., I, 499), “El inmortal” (O. C., I, 533) o “el hombre en el umbral” (O. C., I, 613). Y esa caracterización proclama en “Tigres azules” un prototipo al que a “los ojos grises” parece añadirse “la ceguera”, que como en los otros casos, se insinúa con una metáfora: “ojos apagados” (O. C., III, 386). Esta vinculación conlleva una reiteración de la idea de “El Zahir” (O. C., I, 593) o de “El milagro secreto” (O. C., I, 511), en los que la ceguera es un resultado de haber visto cierta totalidad o divinidad.

comprobado que el relato abierto inquiere una fórmula más compleja que la determinación de una divinidad. Las afinidades del judaísmo, el Islam y el hinduismo, se terminan desestabilizando, por tanto, con argumentos que recuerdan al budismo Mahâyâna, para el que nada existe fuera de un insondable Vacío, una teoría que encuentra cabida en este interesante relato a través de las suposiciones que desbancan la lógica occidental. En otras palabras, se hace uso de cierto “monismo o idealismo” (O. C., I, 436), o de una suerte de “panteísmo idealista” (O. C., I, 438), que había imaginado para el planeta de Tlön en 1940 y con el que resumiría las posturas metafísicas del hinduismo en 1976: “Se trata de un monismo panteísta afín a las doctrinas occidentales de Parménides, Spinoza y Schopenhauer”⁸⁵⁷, dinámicas que inspiran levemente la trama de este cuento de 1977, hasta que un deliberado ejercicio oximorónico interrumpe esa dirección con la explicación de la aritmética engendrada por “las piedras azules”.

Bajo esta meditación, la elección de la lógica como materia de la devoción del personaje del orientalista es imprescindible, ya que contiene una definición de regularidad que se pretende alterar con los objetos mágicos. En ese marco, no son datos aleatorios los del filósofo occidental elegido para los seminarios dominicales, Spinoza, un pensador que, rompiendo con buena parte de los cenáculos del judaísmo europeo, defendió una concepción bastante libre de la figura de Dios y de la Naturaleza, una metafísica derivada del racionalismo cartesiano, definida por esa tendencia “monista”⁸⁵⁸ a la que el escritor porteño había hecho referencia en numerosos cuentos y ensayos, entre los que, quizás, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” de 1940 es el que presenta un mayor paralelismo con la intención de “Tigres azules”:

Spinoza atribuye a su inagotable divinidad, los atributos de la extensión y del pensamiento; nadie comprendería en Tlön la yuxtaposición del primero y del segundo. [...] no conciben que lo espacial perdure en el tiempo. [...] Este monismo o idealismo total invalida la ciencia (O. C., I, 436).

⁸⁵⁷ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo...* op. cit. p. 43.

⁸⁵⁸ Resulta interesante y original la visión de Gilles Deleuze: *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984.

En efecto, eso implica la historia de este cuento de 1977: una seductora invalidación de toda ciencia, ya que, negados el tiempo y el espacio (“extensión”), así como el sujeto-acción (“pensamiento”), no cabe especulación alguna, porque literalmente se está atribuyendo a la realidad una naturaleza imposible, cabe decir, vacía e ilusoria, en el sentido hinduista y, sobre todo, budista.

Este argumento aparece sugerido por el aprendizaje sorprendente de Craigie, quien al encontrar una realidad fantástica e increíble, que desdibuja la estabilidad de la realidad convencional, se topa también con la imposibilidad de cualquier argumentación lógica para apresar sus leyes. Dicho de otro modo, el autor está estableciendo una teoría del conocimiento a través de la paradoja, ya que, por medio de las piedras mágicas, el mundo descubierto se presenta como un sistema de símbolos desorganizados, cuya fisonomía encierra un misterio inalcanzable para cualquiera de sus procedimientos de raciocinio. Se trata de la antigua idea indostánica que arguye que la experiencia del conocimiento trascendente posee más probabilidades de ser alcanzada a través de un estado de percepción no convencional que por medio de argumentos especulativos, porque cabe recordar, las tradiciones orientales, son, ante todo, como había reconocido *Qué es el budismo* en 1976, una disciplina de liberación⁸⁵⁹.

Con esta teoría de fondo, las meditaciones de “Tigres azules” conllevan, como en el cuento de “Tlön, Uqbar Orbis Tertius”, una destrucción de la linealidad matemática occidental, una refutación del tiempo y del espacio, una negación de la materia y del “yo” convencional, que pregona la gran “travesura cósmica” de un arte combinatoria que programado por el azar como factor fundamental —entiéndase azaroso como inextricable, una ruptura de todo orden y medida establecidos— revela un universo impredecible e indescifrable. Ese parece ser el mensaje de la parábola borgeana de “Tigres azules”, el “milagro atroz que socavaba la ciencia de los hombres” (O. C., III, 385), un hallazgo que deriva en una explicación contrariada de los axiomas básicos de la correlación lineal, de la numeración occidental, de las matemáticas; sistemas en los que el protagonista no encontrará un soporte para su percepción, o mejor aún, tropezará

⁸⁵⁹ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo...* op. cit. p. 61.

con una constatación interminable de que lo que hay detrás de las apariencias es inapresable para la lógica y el arbitrio humanos. Y la codificación implica una negación de la causalidad, “un hecho simplemente sucede a otro sin influencia del anterior, el individuo como tal no existe”⁸⁶⁰, diría Borges para referirse al budismo Mahâyâna, una teoría que proclama la irrealidad del mundo visible y la negación de todo proceso en “Tigres azules”.

La inverosimilitud del sistema encontrado aporta una equivalencia entre los polos de la realidad y la ilusión, de manera que la irrealidad y lo real se identifican en una especie de principio incognoscible, que se dilata detrás de las formas y que, por su naturaleza imposible a la determinación, confunde lo que “no es” y lo que “es”. Ambos polos constituyen extremos definibles sólo por yuxtaposición, en sí mismos “ni existen” ni “no existen”, su apariencia surge por contacto, en referencia al otro que la contradice, y que paradójicamente, la sustenta. Se trata de la típica negación nagarjuniana, en la que lo que “no es” no puede “ni desaparecer ni continuar”, y en la que el universo se compara con “los espejismos, los ecos y los sueños”⁸⁶¹:

Afirmar que el universo es limitado es una herejía, afirmar que es ilimitado, también; afirmar que no es ni lo uno ni lo otro, es asimismo herético. Este triple anatema obedece acaso al propósito de desalentar las especulaciones inútiles que nos apartan del urgente problema de nuestra salvación⁸⁶².

En efecto, el budismo expresará que “detrás del sueño y bajo el sueño, no hay nada”: “el hombre que sabe que no es ha alcanzado el Nirvana, el vasto universo astronómico no es menos irreal que ese hombre”⁸⁶³. No cabe duda de que este pensamiento de negaciones adyacentes conlleva la ilógica segregación de “las piedras azules” en el cuento borgeano, cuya sola presencia desborda la aritmética bajo el desfigurado azar de su combinación: “A poco de ensayar comprobé que un disco aislado de los otros no podía multiplicarse o desaparecer” (O. C., III, 385). Con esta atractiva meditación, Borges induce el desbaratamiento

⁸⁶⁰ *Ibíd.* p. 99.

⁸⁶¹ *Ibíd.* p. 53.

⁸⁶² *Ibíd.*

⁸⁶³ *Ibíd.* pp. 85, 99 y 100.

de la aritmética occidental; pues si todo lo que existe requiere de su opositor para constituir la realidad convencional, si toda oposición, que es ilusoria, tal como afirma el budismo Mahâyâna, persiste por contacto o yuxtaposición de opuestos, la realidad ha de involucrar la irrealidad, y toda aritmética conlleva una refutación de sus leyes, la negación y la afirmación de su existencia.

Bajo esa perspectiva paradójica, el autor de *Ficciones* juega al sistema numérico que destruye la dinámica de los números. Y para que esa desestabilización sea posible, la multiplicación aleatoria de las piedras funciona por contacto, una inteligente forma de negar la existencia del ser de las mismas. Dicho de otro modo, interesa imprecisar una fórmula combinatoria, que encerrada entre “tres”, el número mínimo de piezas logradas, y “cuatrocientas diecinueve”, el máximo, incluye un indescifrable e impredecible número de combinaciones. Aquí Borges ha dado paso de la precisión de cuentos de los años cuarenta, en los que la infinitud agotaba sus estrategias en “La biblioteca de Babel”, “La lotería de Babilonia” o “El jardín de los senderos que se bifurcan”, pasando, eso sí, por su interesante relato de “El libro de arena” de 1975 en el que sigue la fórmula budista para la que “infinito” es literalmente sin “principio ni fin” (O. C., III, 69)⁸⁶⁴, insinuando ahora que en el trayecto que va de “tres” a “cuatrocientas diecinueve” las posibilidades no son infinitas, sino inapresables [“¿Qué misterioso espacio era ese, que adsorbía las piedras y devolvía con el tiempo una que otra, obedeciendo a leyes inescrutables? (O. C., III,)] una resolución que, mediante aporías eleáticas, contradice la posibilidad de todo proceso:

Cuatro siglos antes de Cristo, Diodoro Cronos negó que un muro pueda demolerse: cuando los ladrillos están unidos el muro está en pie, cuando ya no lo están, el muro no existe. Tales argumentos no son laboriosas trivialidades: Diodoro Cronos, Zenón de Elea y Nagarjuna querían demostrar que la realidad es inconcebible, y por consiguiente, ilusoria⁸⁶⁵.

En este sentido, “las piedras azules” justifican el que la realidad y sus leyes sean impensables, pues un orden total de las mismas, esa “aberración” de “las

⁸⁶⁴ La cita aparece literal, como se ha visto, en Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo... op. cit.* pp. 68-69, para explicar el concepto de transmigración.

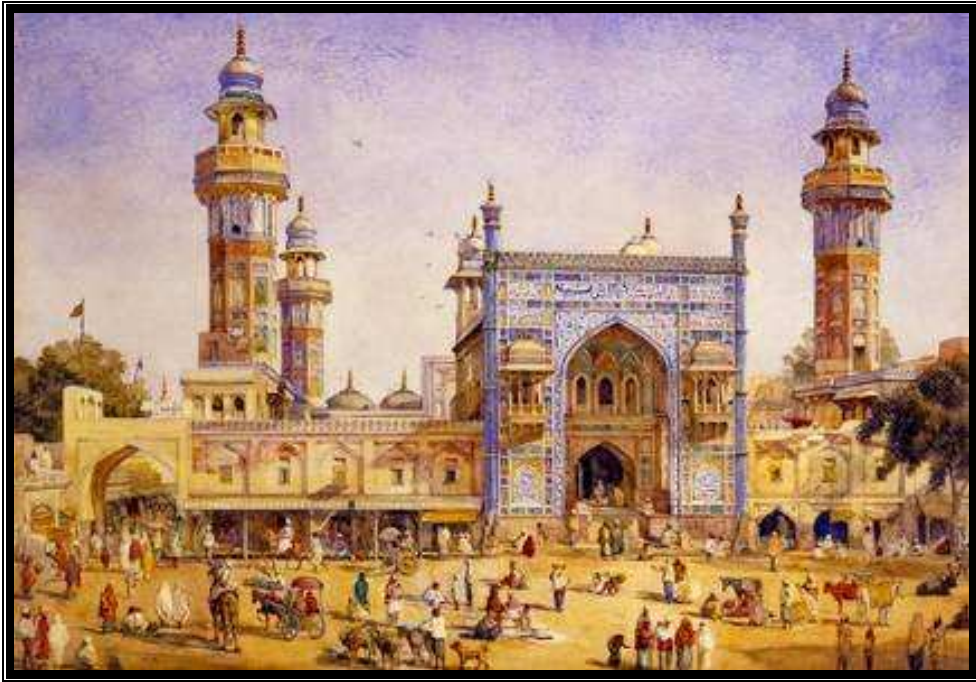
⁸⁶⁵ Jorge Luis Borges: *Qué es el budismo... op. cit.* p. 101.

matemáticas”, obedece a “un arbitrio inhumano” (O. C., III, 385), y el mundo, desvinculado de su lógica, sencillamente es imposible, ilusorio, “no es”.

Y guiado por la maestría del narrador que no olvida a sus lectores, Borges introduce detalles que manipulan la tentación de buscar una referencia lógica en sus números imposibles. En efecto, cualquier buceador de estas líneas borgeanas de 1977 incurrirá en el desacierto de pensar una resolución para la aventura de Craigie, hasta que impaciente, el héroe borgeano se deshace de su hallazgo, revela que la inconsistencia de sus teoremas se prodiga en su empeño por reconducir la realidad, regala en una limosna –porque “el que no ha dado todo, no ha dado nada” (O. C., III, 386)— la constatación de que el mundo es ilusorio.

En la mezquita de Wazir Khan⁸⁶⁶ se produce la hazaña: la locura se despoja de sí misma, la lógica se desprende de su factor mágico, el estudioso erudito entrega y abandona “las piedras azules” y reconstruye su “cordura”, “los hábitos”, “el mundo” (O. C., III, 386). Y es precisamente ese trayecto entre las dos realidades, la mágica y la convencional, el que permite al orientalista intercambiar la obsesión de sus descubrimientos por el relato de sus experiencias. En conclusión, tras deshacerse de la obsesión de una quimera, el milagro de las revelaciones orientales de “Tigres azules” de 1977 perdura en la transmisión de una metafísica sustentada por la leyenda, tal como Borges había logrado con su personal descubrimiento de las tradiciones indostánicas, un encuentro que magistralmente logró propagar con las manifestaciones más sugerentes y fantásticas de su obra.

⁸⁶⁶ El nombre de la mezquita aparece mal escrito, se lee “Wazil Kahn” en lugar de Wazir Khan. Más que un cambio intencionado, parece una errata, ya que probablemente el autor haya querido referirse a este famoso templo de Lahore. El error se mantiene en todas las ediciones del texto.



120. Mezquita de Wazir Khan. Pintura de William Carpenter. Siglo XIX.

CONCLUSIONES

El orientalismo de Jorge Luis Borges constituye, en el oceánico volumen bibliográfico que estudia su obra, una perspectiva crítica nueva. En efecto, las innumerables monografías tienden a desestimar su sesgo orientalista, eludiendo, a traición de una vinculación evidente, su profundísima investigación de las culturas orientales, especialmente, en cuanto a la tradición indostánica se refiere. Esta novedosa inclinación borgeana es además un ejercicio de originalidad: la indagación científica orientalista desborda su equilibrio erudito, pues al creador de *Qué es el budismo* le interesa, ante todo, popularizar su enérgica y fantástica visión de Oriente. Dicho de otro modo, en la tendencia del orientalismo encaja perfectamente la paradoja, que, con el objetivo de divulgar, utiliza la erudición, y viceversa, estudia sin cansancio, inmerso en un universo indiscernible incluso para los investigadores más especializados, hasta descartar los detalles de todo conocimiento inoportuno para el frenético viaje de la ficción. Se trata de un acercarse a la erudición hasta el límite de alejarse de ella, jugando a reconstruirla después a través de numerosas pinceladas alusivas, de referencias y confesiones encubiertas, y de asombrosas lecturas que denotan que los valores destinados al ejercicio literario reiteran una cosmovisión oriental.

Esta personalísima aplicación estética del Oriente se diferenció de otras que se erigieron en Buenos Aires, desde fines el siglo XIX y principios del XX, debido a varias circunstancias de naturaleza azarosa y tal vez irreplicable. El interés literario y filosófico de la línea paterna de su familia, que sumaba continuamente libros acerca del idealismo, del arabismo y del budismo a su biblioteca, le posibilitaron durante su infancia la intuición del lejano Indostán, un fabuloso emplazamiento preferido al Palermo de arrabal. Su destreza en el uso del idioma inglés, transmitido por su abuela Fanny Haslam, desde sus primeros años de vida, y del alemán, que aprendería durante su etapa de formación en Suiza, le abrieron el camino a bibliografías raras, difíciles, enigmáticas, para el

contexto de su ciudad natal, provenientes de la tradición anglosajona y alemana influenciada por el Oriente misterioso de la India. Hasta que su primera traducción, de 1910, “El Príncipe Feliz” de Oscar Wilde, logra encarnar sigilosa, y sugerentemente, palabras y leyendas orientales que resuenan en la mente del niño —la voz recitadora de su padre, amante de los versos de Omar Khayyam, los tigres de Kipling, *La luz de Asia* o el sabor de *Las mil y una noches* en la sensual traducción de sir Richard F. Burton—, el mismo que descubriría décadas después el origen especulativo de las intuiciones orientalistas de ese relato.

Con algo más de veinte años, la actitud borgeana de esmero y superación debatidos entre su honda curiosidad y su ilusionado empeño por convertirse en un escritor de profesión, un hombre de letras que recreara un espíritu y una obra literaria nueva, lo llevaron a dialogar desde el contraste con los escritores porteños de la época, recibiendo un influjo que aprovecharía y convertiría después en una inspiración superada. Esta característica definición literaria se hace especialmente interesante al adentrarse en su estudio erudito acerca de las culturas indostánicas, pues allí desarrolló, desde las décadas del veinte y del treinta, la herramienta de una profusa libertad creativa, ajena a intereses puramente científicos o de experto, y a devociones espirituales o afiliaciones a comunidades de sesgo oriental practicante.

En esta personal construcción de los propósitos de su obra, le ayudarían la mirada adelantada y ávida del Oriente de Victoria Ocampo, los éxitos de Güiraldes, con su novela pampeana inspirada en la India de Kipling, la polémica fuerza de Lugones, defensor de la teosofía y buceador de una cultura relativamente foránea, la griega, con la que cimentar la identidad argentina; las excentricidades e intuiciones de Macedonio Fernández, cuyo diálogo socrático emparentaba el idealismo con las musas orientales; y el arrojo filosófico de Xul Solar, con sus travesuras lingüísticas y metafísicas, tendentes a la recreación de un orden sobrenatural de inspiración india. Inspiraciones que le ayudaron a sostener su afán de avanzar por el camino de las sabidurías orientales bajo la mirada de una literatura que buscaba exponer los hechos más sorprendentes de los sistemas culturales del pensamiento, y en ese ahínco, quizás sin

proponérselo, logró reconstruir sin prejuicios una valiosa investigación ilustrada del Oriente indostánico.

En efecto, de forma consciente, Borges organiza un meditado plan de lecturas, definido por la táctica especular de los autores que incumben o irradian la obra de otros, reconstruyendo un programado universo bibliográfico orientalista. No faltan en los anaqueles de esa imponente biblioteca los viajes de Marco Polo y los misioneros europeos, las repercusiones históricas de la batalla por el liderazgo en las costas indias, las fuentes de Arthur Schopenhauer y las derivaciones de sus discípulos, los extensos trabajos capitaneados por Max Müller y sus colaboradores, o las más raras aproximaciones a autores secundarios, derivados de anotaciones de la *Enciclopedia Británica*. No es difícil congregarse los descubrimientos de Tagore, las lecturas genuinas de las epopeyas hindúes y de las biografías de Buda, las novelas tibetanas y chinas, las leyendas del Bodhidharma o los diálogos de Menandro y Nagasena. Como tampoco están ausentes las sugerentes visiones descentradas del propósito estrictamente erudito de las prolíficas aventuras de sir Richard F. Burton, de la prestigiosa obra de Ruyard Kipling o Stevenson, de la insinuante tarea de sir Edwin Arnold, de las novelas de E. M. Forster y Meadows Taylor. Porque esa era la gran obligación de la erudición para el escritor porteño, la transmisión y el traspaso, la transferencia del mundo oriental en el que encajaba perfectamente el lenguaje de la fantasía.

Posteriormente, cuando sus conferencias de los años cuarenta y cincuenta descubren que el Borges orador podía canalizar este propósito, el orientalista encuentra la significación que buscaba: las culturas indostánicas hechizan la curiosidad de un auditorio repleto de ojos argentinos, y no pierde la oportunidad de corresponder ese flechazo, comenzando la indagación, que durará dos décadas, de *Qué es el budismo*. En este caso, las bibliografías se explotan al máximo, pero esa erudición se utiliza empleando el criterio de la sorpresa, el golpe de efecto, la conexión con la imaginación y con la leyenda. Ya que, aunque la realidad es susceptible a la barbaridad del tiempo mediante la historia, sólo la alegoría le permite ir por el mundo “de boca en boca”, un recurso con el que logró convocar el tono intransferible de su literatura y la imagen

popular de su figura de escritor. El tema de la anulación del sujeto, la simultaneidad del tiempo como acertijo de la eternidad, la visión del mundo como un sistema de símbolos, o la relatividad de la realidad apresada por leyes humanas, son las disquisiciones orientalistas más importantes con las que la intuición del autor teje su trama intelectual en las salas de conferencias de Buenos Aires. Y el discurso oral regresaría a sus largas horas de dictado, en compañía de Alicia Jurado ya 1976, hasta cumplir con su objetivo de entregar por escrito lo que había adelantado su voz de los años cincuenta, llegando ahora a todo lector, y tal vez, pensando en aquel que nunca podría escucharlo.

Pero *Qué es el budismo* no sólo dispone este hallazgo, organiza y administra otros muchos que sorprenden en pleno siglo XX y en un contexto latinoamericano. Ya que, la pregunta de cómo hizo Borges para estar al día en tanta bibliografía orientalista europea desde una América periférica, inquisición que podría ser producto de una inquietud incitada por la ilusión del investigador o un truco dispuesto por el propio autor para afinar su táctica de desconcertar con apócrifos, termina por revelar lo insólito. Ya que, un repaso por las bibliografías de sus apuntes acerca de budismo deja al crítico desconfiado en la estocada: Borges revisó para sus estudios casi toda la bibliografía canónica del orientalismo del siglo XVIII y XIX, y muchos trabajos ajenos al canon. La organización de este avance, sin duda, disfrutó de condiciones muy favorables, como los viajes a Europa, la ciudad cosmopolita, pujante y bien conectada que era Buenos Aires desde principios del siglo XX, y una buena relación personal con libreros, intelectuales y bibliófilos, europeos y argentinos, que sustentaron la provisión de su biblioteca orientalista.

Con este soporte, el miedo a la posibilidad de encarnar al latinoamericano periférico que, plagando su discurso de imprecisiones, desglosa lecturas de un Oriente desconocido y lejano, se diluye con un nuevo hallazgo, el del escritor argentino que traslada todo apunte de erudición al extremo escandaloso de la ficción, consiguiendo reconciliar el pudor y el respeto con la valentía y el desparpajo. En ese marco, la exigencia de la indagación erudita se suaviza, procurando un goce distinto del conocimiento y también una perspectiva

nueva de la ficción, que puede ser fundada por la práctica del pensamiento intelectual. Por esta razón, en la versión de 1976 de *Qué es el budismo* se pulen y vacían al máximo las referencias bibliográficas de los años de apuntes para conferencias y ensayos, a riesgo de remedar y con el esforzado objetivo de suspender al lector en la sorpresa de un Oriente metafísico y mitológico, que lejos de desvencijarse en especulaciones ilustradas, produce una cómoda sensación de proximidad. Dicho de otro modo, el investigador instruido encontrará en esta obra una mirada original y una intensa puerta intelectual para la divulgación del budismo, mientras que el desconocedor del tema oriental, hallará un libro entretenido con el que fijará asombrosos conceptos que no le dejarán indiferente. Los temas buscados, las consolidaciones intelectuales asentadas en este significativo estudio, involucran las constantes más presentidas en la obra y en el talante borgeano: el esfuerzo por encontrar las raíces de todas las culturas, la cosmología como un laberinto intelectual y mitológico, el concepto de irrealidad como cualidad del ser humano, del tiempo y del universo, la imposibilidad de la lógica y del lenguaje para extraer una definición o descripción de la totalidad, el sentido estético de los sistemas de pensamiento, y la ética.

Y este mecanismo de superposición de la erudición y la ficción, sigue dando sus frutos, pues cuando se trata del ejercicio literario, la oportunidad de invertir los términos de la táctica utilizada durante años de indagación orientalista, es llevada a sus consecuencias más incitantes. En el caso de *Ficciones* de 1944, y especialmente en las narraciones del conjunto de *El jardín de los senderos que se bifurcan* de 1941, en un estilo a veces algo abarrotado, que puede llegar a empañar la agudeza intencionada de su argumento filosófico, no cabe duda de que se evidencia una técnica y un instrumento de reflexión orientalista, una inteligencia creativa que logrará filtrar con destreza la intriga filosófica en cada ejercicio lúdico de sus narraciones, proclamando con el relato fantástico una versión alternativa del mundo. Y el detalle, el pormenor, que se deriva de la investigación del Oriente, se satura en cada cuento, como si expusiera apasionadamente todo lo que se domina de la mitología indostánica, generando complejas disquisiciones matemáticas, históricas, lingüísticas y metafísicas.

Con ese propósito, se cultivan las habilidades del mito indio para recrear un juego estético de oposición y reconciliación de reflexiones aparentemente contradictorias, un sincretismo intelectual de la polaridad, un ahondamiento en las leyes de todo lo enigmático, una maestría en el uso del símbolo y de la simultaneidad que abarcó en una novedosa vislumbre del discurso literario, y con éste, en una manera también nueva de comprender al autor como transmisor de la realidad. En efecto, en los cuentos de este valiente compendio, se ha visto especialmente en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” y en “Las ruinas circulares” de 1940, se manipula, bajo el eje de las teorías estéticas indias de oblicuidad y sugerencia, el relato de mitos que, a la manera indostánica, infieren una cosmología de símbolos extraordinarios y una definición filosófica del ser humano, el mundo y la divinidad. En el primer caso, con una inteligente insinuación de apócrifos que van ajustando la veracidad paradójica de la leyenda, los sistemas fantásticos del planeta imaginario traslucen en cada materia expuesta una afinidad consecuente con las metafísicas indias, provocando un doble ritmo de insinuación y ocultamiento, que resignifica y modula la realidad —el ser humano, el tiempo, las matemáticas, la filosofía y el lenguaje— hasta volverla relativa e ilusoria. Una percepción que se continúa en “Las ruinas circulares”, donde trata de comunicar la experiencia mística de esa desestabilización mediante un relato mitológico, un rito y una ceremonia, que termina por manifestar que el aprendizaje de lo ilusorio implica un despertar de la conciencia convencional.

Pero bajo ese influjo cultural, la realidad —definida por la paradoja— recupera en el relato su origen alegórico en aras de localizar una definición del ser humano y del conocimiento descargada de sus límites habituales. En otras palabras, la tradición india le sirve al escritor argentino para proclamar el argumento de la irrealidad de los seres, su mundo y su lenguaje, frente a un enigma que en ellos reafirma su existencia y que promete una búsqueda inabarcable, sembrada en la eternidad de un tiempo cíclico y abismal. Especulaciones que recrean un relato fantástico empleado como una herramienta de conocimiento de los espejismos de lo real, lo cual propone la peregrinación

hacia un tipo de realidad u orden total indescifrable, que abarca lo ilusorio y lo trasciende, proveyendo de cierta desunión de la visión oriental estrictamente nihilista aportada por la tradición filosófica occidental.

La estrategia vuelve a aparecer en *El Aleph* de 1949, donde la explosión de la técnica descubierta en 1940 da paso a la composición pausada de temas elegidos sobre los que se investiga hasta agotar, y a veces contradecir, sus sustentos filosóficos, jugando a la fechoría de imprimir a la ficción las nociones que irá acumulando para *Qué es el budismo*, y buscando un tono de irrealdad que difumina la solemnidad y entrega la aventura de la confusión de los límites. Todo, con la intención de aportar un remedio para la parálisis fatalista de lo real: la salvación a través de una experiencia sobrenatural, que en mayor o menor medida implica a la literatura. Y en un nivel estilístico, la práctica oriental encuentra en estos textos la conciencia de que el proyecto literario de contribuir a una renovación de las letras argentinas podía fortalecer sus alcances y fijar la sorpresa de un género indefinido y relajado, y el estilo, el carácter de la ficción que se elabora, contribuye sagazmente a ese modo nuevo de la literatura fantástica.

Para matizar este avance, se confeccionan dos figuraciones, la que regresa al libro anterior para localizar las historias sobrenaturales en un emplazamiento confuso y sorprendente —se aprecia especialmente en los sujetos transmigrados y la eternidad de las obras de “El Inmortal”, y con idéntica temática, pero de modo más leve, en “Los teólogos”—, o la búsqueda consciente de la escena en el contexto más inmediato. Con esa última intención, y sin detrimento de depurar el ejercicio anterior, se atreve, especialmente en “La escritura del dios” y en “El Alpeh”, a la inclusión de la reflexión oriental en la situación cercana de su paisaje latinoamericano o de su ciudad natal, y “el jaguar” precolombino se transfigura en el “tigre” indio para proporcionar una liberación, o la trascendencia de la magia dispone sus travesuras en la calle Garay de Buenos Aires desvinculando la memoria obsesionada del protagonista, y proporcionándole el título de la colección de cuentos.

Después de un reencuentro con la poesía, de las ingeniosas prosas poéticas de *El hacedor* de 1960, y del “sueño dirigido” (O. C., II, 400) de *El informe de Brodie* de 1970, la próxima publicación de *Qué es el budismo* reanima la pasión borgeana por el influjo oriental, en los textos de *El libro de arena* de 1975. En este compendio, cada relato interviene la realidad y afina su definición concreta del género de la fantasía, revistiendo una profesionalización del método investigado en *Ficciones* y *El Aleph*. Además se implican extremos, si cabe, más arriesgados, de manera que, las literaturas orientales pueden entrever giros, por ejemplo, de las mitologías escandinavas, invocando una reconciliación al exceso, una enajenación de los rasgos endémicos en pos de la libertad de la universalidad de todas las culturas. Los temas más insistentes de esta comparativa orientalista revelan cierta reflexión acerca de la ventura del ascenso en el oficio de la escritura, una consciencia muy refinada de la popularidad, que habría derivado en su exploración acerca de la labor trovadoresca e invocadora del creador. Tanto en “El espejo y la máscara” como en “Undr” de 1975, o incluso, en el cuento que da título al conjunto, “El libro de arena”, la narración orientalista descifra, como se había sugerido en libros anteriores, a un binomio escritor-lector cuya búsqueda de la obra absoluta conlleva un perfeccionamiento que modifica la realidad convencional.

Finalmente, en 1977, en el sugerente cuento “Tigres azules” y a dos años de su primer viaje a Oriente, el autor dibuja una gratitud melancólica hacia la lógica oriental. Ese abrazo intelectual no implica únicamente la confesión de una constante, sino también la certeza de una incertidumbre, ya que, para Borges, todavía, su visión del budismo, a la que había dedicado tantos años y de la que con una humildad muy irónica confiesa “haber entendido poco”⁸⁶⁷, reproduce una alegre indefensión que, gran aliada de la curiosidad, ha derrochado todas sus posibilidades metafísicas y literarias. La “obsesión” oriental es abandonada suavemente por la solidez del descanso de la frenética carrera del orientalista, que se ha desarrollado como conferenciante desde los años cuarenta, y que desde principios de los cincuenta acompaña sus discursos públicos como un

⁸⁶⁷ Jorge Luis Borges: “El budismo” en *Siete Noches...* op. cit. p. 97.

distintivo. Esta bella narración de 1977 equilibra, por tanto, el reconocimiento y la concertación silenciosa de una sabiduría que se transmite con sosiego, una tarea que se consigue a través de la adquisición y abandono de la lógica oriental, primero, hasta agotar sus posibilidades especulativas, y después, para posibilitar la transmisión literaria de esa experiencia.

No cabe duda, con este mecanismo de adquisición y de despojo intelectual, Borges encontró la innovación y el descanso que buscaba en las tradiciones orientales, invocó nuevas lecturas de la cultura y de la historia indostánicas y, con sus propias ideas y hallazgos, trasladó sus conocimientos al artificio literario. Al aprovechar las fuentes de inspiración india ha desfigurado los límites de su obra occidental en una especie de reflexión meta-orientalista, en la que todos los sistemas filosóficos del mundo responden a un gran juego de irrealidades, ya que esa es literalmente la naturaleza del universo concebible. Coincidiendo con las culturas del Indostán, no polariza las distintas ramas del saber, muy por el contrario, es capaz de introducir lo mitológico en el seno de la religión y la filosofía. Y como se ha comprobado, mezcla estos conceptos rebasándolos, hasta que constituyen recreaciones de la imaginación, juegos o intuiciones, que paradójicamente representan imágenes fehacientes del mundo, de la naturaleza y de la cultura.

También, su discurso cosmopolita, descentralizado, enriquece la lectura orientalista en América Latina, pues sin prejuicios discute asuntos del orientalismo europeo, tolerando tanto la fiebre de la devoción como la transgresión de la aventura, la precisión del canon o la perplejidad de las obras marginales. Y en esta inteligente encrucijada, provoca la insolencia y el acierto de una definición polémica de la cultura argentina, pues el dominio del lenguaje de la patria le permitirá alterar su emplazamiento y volverlo tan legendario y real como la India de sus alucinaciones. El artefacto utilizado, la literatura, por foránea que sea, se eleva a la categoría de la experiencia, por consiguiente, un libro es un largo paseo y una aventura de expedición, y sus hallazgos, tan oportunos en mapas lejanos, son imprescindibles en la fundación mitológica de Buenos Aires. Y viceversa, sabe calzarse el disfraz de orientalista, organiza la cruzada por

territorios orientales con la misma fuerza con que va conquistando los *mass media* y los auditorios de su ciudad. En efecto, propone un trayecto virtual de contacto, de sus orígenes y de sus conocimientos, unas veces induciendo la fatalidad del personaje que no sabe poner distancias, tan efectiva para el vértigo de la ficción, y otras, cavilando una serenidad lejana, casi fría, que multiplica las utilidades de su lúcida “máquina de pensar”.

La afirmación del Borges orientalista, lejos de constituir una especulación cerrada, abre el camino de llamativos interrogantes que sugieren la necesidad de dar continuidad a las investigaciones acerca del sesgo cosmopolita en su obra. Será interesante un recorrido por temas orientales insertados en otras narraciones de los años cuarenta, cincuenta y setenta; el análisis exhaustivo del conocimiento orientalista en su obra poética; su asimilación de las filosofías indias, a través del budismo, en el caso de China y Japón; y las posibles lecturas que las mentes orientales han llegado a vislumbrar en su obra, influyendo autores y perspectivas, tanto críticas como creativas, del continente asiático. En conclusión, las reflexiones presentadas y las posibles indagaciones futuras acerca del orientalismo en la obra de Jorge Luis Borges revelan una interpretación original de las poéticas de este emblemático escritor argentino y una lectura nueva, abierta a otras, del contexto latinoamericano expandido hacia lo oriental, lo que servirá para elucidar sorprendentes teorías de un neo orientalismo, claramente emprendido desde una tolerante e integradora reflexión artística y cultural.

BIBLIOGRAFÍA

I. Obras de Jorge Luis Borges:

Obras Completas 1923-1988, Buenos Aires, Emecé, 1996.

I. 1. Poesía

Fervor de Buenos Aires, Buenos Aires, edición de autor, 1923.

Luna de enfrente, Buenos Aires, Proa, 1925.

Cuaderno de San Martín, Buenos Aires, Proa, 1929.

La moneda de hierro, Buenos Aires, Emecé, 1976.

Historia de la noche, Buenos Aires, Emecé, 1977.

La cifra, Buenos Aires, Emecé, 1981.

Los conjurados, Madrid, Alianza, 1985.

I. 2. Prosa y poesía

El hacedor, Buenos Aires, Emecé, 1960.

Elogio de la sombra, Buenos Aires, Emecé, 1969.

El oro de los tigres, Buenos Aires, Emecé, 1972.

I. 3. Ficción

Historia Universal de la Infamia, Buenos Aires, Tor, 1935.

El jardín de los senderos que se bifurcan, Buenos Aires, Sur, 1941.

Ficciones, Buenos Aires, Sur, 1944.

El Aleph, Buenos Aires, Losada, 1949.

La muerte y la brújula, Buenos Aires, Emecé, 1951.

El informe de Brodie, Buenos Aires, Emecé, 1970.

El Congreso, Buenos Aires, El Archibrazo, 1971.

El libro de arena, Buenos Aires, Emecé, 1975.

Rosa y Azul, Barcelona, Sedmay, 1977.

La memoria de Shakespeare, Buenos Aires, Dos Amigos, 1982.

Veinticinco Agosto 1983 y otros cuentos, Madrid, Siruela, 1983.

La rosa de Paracelso. Tigres azules, Buenos Aires, El Compás de Oro,
1986.

I. 4. Ensayo, selecciones de textos y autobiografía

Inquisiciones, Buenos Aires, Proa, 1925.

El tamaño de mi esperanza, Buenos Aires, Proa, 1926.

El idioma de los argentinos, Buenos Aires, Manuel Gleizer, 1928.

Evaristo Carriego, Buenos Aires, Manuel Gleizer, 1930.

Discusión, Buenos Aires, Manuel Gleizer, 1932.

Las kenningar, Buenos Aires, Francisco A. Colombo, 1933.

Historia de la eternidad, Buenos Aires, Viau y Zona, 1936.

Nueva refutación del tiempo, Buenos Aires, Oportet y Haereses, 1947.

Otras inquisiciones, Buenos Aires, Sur, 1952.

Autobiographical notes, Nueva York, The New Yorker, 1970.

Prólogos con un prólogo de prólogos, Buenos Aires, Torres Agüero, 1975.

Libro de sueños, Buenos Aires, Torres Agüero Editor, 1976.

Borges, oral, Buenos Aires, Emecé / Editorial de Belgrano, 1979.

Siete noches, Buenos Aires, FCE, 1980.

Páginas de Jorge Luis Borges seleccionadas por su autor, Buenos Aires, Celtia,
1982.

Textos cautivos, Barcelona, Tusquets, 1986.

Biblioteca personal, Buenos Aires, Alianza, 1988.

Autobiografía, Buenos Aires, El Ateneo, 1999.

I. 5. Traducciones

El Príncipe Feliz, Buenos Aires, Emecé, 1999.

I. 6. Obras escritas en colaboración

EDELBERG, Betina: *Leopoldo Lugones*, Buenos Aires, Troquel, 1955.

JURADO, Alicia: *Qué es el budismo*, Buenos Aires, Emecé, 1976.

----- *What is Buddhism?* Berkeley, Shambala Publications Inc.,
1983.

GUERRERO, Margarita: *Manual de zoología fantástica*, México, FCE, 1957.

----- *El libro de los seres imaginarios*, Buenos Aires, Kier, 1967.

I.7. Textos aparecidos en prensa y recopilaciones

Antología de la revista Sur, Buenos Aires, Fundación Carolina, 2005.

“A Rafael Cansinos-Asséns” en *Proa* (1924), segunda época, año 1, núm. 1, p.
50.

Borges en Sur. 1931-1980, Buenos Aires, Emecé, 1999.

Borges en El Hogar. 1935-1958, Buenos Aires, Emecé, 2000.

“Cursos y conferencias” en *Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*
(abril-mayo de 1950) N. 217-218, p. 56.

“Cursos y conferencias” en *Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*
(octubre-diciembre de 1950) N. 223-225, p. 556.

“Definición de Cansinos-Asséns” en *Martín Fierro* (1924), año 1, núm. 12-13, p.
5.

Diario Crítica. Obras, reseñas y traducciones inéditas. 1933-1934, Buenos
Aires, Atlántida, 1999.

“El Príncipe Feliz” en *El País*, (1910), Año 11, Núm. 3746, p. 3.

“Herrera y Reissig” en *Inicial* (1924), año 1, núm. 6, pp. 31-34.

“Interpretación de Silva Valdés” en *Proa* (1924), segunda época, año 1, núm. 2,
p. 24-26.

“*Las nietas de Cleopatra*, de Álvaro Melián Lanifur” en *Valoraciones* (1928), La
Plata, núm. 12, pp. 246-247.

“Leopoldo Lugones, *romancero*” en *Inicial* (1926), año 2, núm. 9, p. 12.

“¿Llegaremos a tener un idioma propio?” en *Crítica* (1927), núm. 54, p.3.

“Motivos del espacio y del tiempo” en *Gran Giñol* (1920), año 1, núm. 3, pp. 9-
10.

“Omar Jayán y Fitzgerald” en *Proa* (1925) año 2, núm. 6, pp. 69-70.

“*Oriental*, por Julio Silva” en *Martín Fierro* (1926), año 3, núm. 33, p. 6.

“R. Cansinos Asséns” en *Síntesis* (1927), año 1, núm. 1, p. 110.

“Sobre el idioma de los argentinos” en *Anales del Instituto Popular de Conferencias* (1927), tomo 13, pp. 259-267.

Sur, 1931-1951 (octubre, noviembre y diciembre de 1950) Año XIX, Año del Libertador General San Martín, Núm. 192-193-194.

Textos recobrados. 1919-1929, Buenos Aires, Emecé, 1997.

Textos recobrados. 1931-1955, Buenos Aires, Emecé, 2001.

Textos recobrados. 1956-1986, Buenos Aires, Emecé, 2003.

Xul Solar, Catálogo de obras del Museo, Buenos Aires, Fundación Pan Klub, 1990, p.11.

II. Estudios acerca de Jorge Luis Borges

II. 1. Libros de entrevistas y clases magistrales

ALIFANO, Roberto: *Conversaciones con Borges*, Atlántida, Buenos Aires, 1984.

CARRIZO, Antonio: *Borges el memorioso*, México, FCE, 1982.

FERRARI, Osvaldo: *En diálogo. Tomos I y II*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

HADIS, Martín: (Ed. y notas): *Borges Profesor. Curso de Literatura inglesa en la Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Emecé, 2000.

SORRENTINO, Fernando: *Siete conversaciones con Jorge Luis Borges*, Buenos Aires, Casa pardo, 1973.

II. 2. Biografías

BARNATÁN, Marcos Ricardo: *Borges. Biografía total*. Madrid, Temas de hoy, 1995.

HADIS, Martín: *Literatos y excéntricos. Los ancestros ingleses de Jorge Luis Borges*, Buenos Aires, Sudamericana, 2006.

JURADO, Alicia: *Genio y figura de Jorge Luis Borges*, Buenos Aires, Eudeba, 1996.

SALAS, Horacio: *Borges. Una biografía*, Buenos Aires, Planeta, 1999.

- VACCARO, Alejandro: *Georgie, 1899-1930*, Buenos Aires, Proa, 1996.
- WILLIAMSON, Edwin: *Borges. Una vida*, Buenos Aires, Seix Barral, 2006.
- WOODALL, James: *La vida de Jorge Luis Borges*, Barcelona, Gedisa, 1996.

II. 3. Bibliografías

- BECCO, Horacio Jorge: *Jorge Luis Borges. Bibliografía Total. 1923-1973*. Buenos Aires, Casa Pardo, 1973.
- HELFT, Nicolás: *Jorge Luis Borges. Bibliografía Completa*. Buenos Aires, FCE de Argentina, 1997.
- GILARDONI, José: *Borgeseana. Catálogo bibliográfico de Jorge Luis Borges. 1923-1989*. Buenos Aires, Catedral al Sur, 1989.

II. 3. Estudios críticos

- AGHEANA, Ion T.: *The Prose of Jorge Luis Borges: Existentialism and the Dynamics of Surprise*, Nueva York, Peter Lang, 1984.
- AIZENBERG, Edna: *Biblical, Kabbalistic and Judaic Elements in Borges*, Maryland, Potomac, 1984.
- *Borges el tejedor del "Aleph" y otros ensayos*, Madrid, Iberoamericana, 1996.
- ALARAZKI, Jaime: *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges. Temas. Estilo*. Madrid, Ed. Gredos, 1983.
- *Jorge Luis Borges. El escritor y la crítica*, Madrid, Taurus, 1976.
- *Estructura oximorónica en los ensayos de Borges*, Taurus, Madrid, 1879.
- "Kabbalistic Traits in Borge's Narratives" en *Studies in short fiction* (1971), Newberry, South Carolina, VIII, número 1, pp. 78-98.
- "Tlön y Asterión: metáforas epistemológicas" en Jaime Alazraki (Coord.): *Jorge Luis Borges. El escritor y la crítica*, Madrid, Taurus, 1976, pp. 183-200.
- ALMEIDA, Iván: "De Borges a Schopenhauer" en *Variaciones Borges* (2004), University of Aarhus, Borges Center.

- (Comp.): *El fragmento infinito: estudios sobre "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" de Jorge Luis Borges*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2006.
- ARONNE AMESTOY, Lida: "Argentina. Jorge Luis Borges: *La escritura del Dios*", en su *América en la encrucijada de mito y razón*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1976, pp. 158-168.
- ANGLADA, E. M.: "Borges y el engañoso espejo oriental" en *La Torre* (jul-sep. 1968) año 16, número 61, pp. 111-138.
- ANTÓN-PACHECO, J. A.: "La religiosidad de Jorge Luis Borges a propósito de Swedenborg" en *Revista Iberoamericana* (abril-junio 1990) n. 151, Madrid, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- ARANA, JUAN: *El centro del laberinto, los motivos filosóficos en la obra de Borges*, EUNSA, Navarra, 1994.
- *La eternidad de lo efímero*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- AUGUSTINE, K. P.: "Borges, Schopenhauer and Indian Thought" en *Hispanística* (1993) Vol. 1, n. 2, pp. 3-6.
- AA. VV. *Ensayos borgesianos*, Premio Credit Suisse a las Artes y a las Ciencias, Producciones Culturales Pueblo Blanco, Buenos Aires, 2000.
- BAJARLÍA, Juan Jacobo: "Entre el símbolo, la esfera y la realidad" en *Clarín* (jul-sep. 1968) p. 35.
- BALDERSTON, Daniel: *Out of context. Historical Reference and the Representation of Reality in Borges*, Durham /Londres, Duke University Press, 1993.
- "Cuento (corto) y cuentas (largas) en 'La escritura del dios'" en *Cuadernos Hispanoamericanos* (1992) 505-507, pp. 445-455
- BARRENECHEA, Ana María: "Borges y el lenguaje" en *Nueva Revista de Filología Hispánica* (jul-dic. 1953) Vol. 7, números 3-4, pp. 551-569.
- *La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges*, Buenos Aires, Ediciones del Cifrado, 2000.

- "Borges y el lenguaje" en *Nueva revista de filología hispánica* (1953) Vol. 7, Núm. 3-4, pp. 551-569.
- BARAHONA AGUAYO, Rosaura: "Las ruinas circulares" en *Armas y Letras* (1962) V, 1-2, pp. 46-55.
- BARNATÁN, Marcos Ricardo: "El país de los tigres" en su *Narraciones de Jorge Luis Borges*, Madrid, Ediciones Cátedra, Letras Hispánicas, 1981, pp. 24-29.
- BELL VILLADE, Gene H.: *Borges and his fiction. A guide of his mind and art*, University of California Press, 1981.
- BLANCO GONZÁLEZ, Manuel: *Jorge Luis Borges; anotaciones sobre el tiempo en su obra*, México, Ediciones de Andrea, 1963.
- BLOOM, Harold: *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- "Jorge Luis Borges" en *How to read and why*, Nueva York, Scribner, 2000.
- BORDELOIS, Ivonne: *Un triángulo crucial. Borges, Lugones y Güiraldes*. Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- BRAVO, Víctor: *El orden y la paradoja*, Mérida, Universidad de los Andes, 2003.
- CANSINOS ASSÉNS, Rafael: "Jorge Luis Borges" en *La nueva literatura III: evolución de la poesía 1917-1927*, Madrid, Editorial Páez, 1927.
- CANTARINO, Vicente: "Notas sobre las influencias árabes en Borges" en *Hispania* (1969) Vol. 52, pp. 53-55.
- CASIÓ, Guillermo: *Borges en Japón*, Eudeba, Buenos Aires, 1978.
- CÉDOLA, Estela: *Borges o La coincidencia de los opuestos*, Eudeba, Buenos Aires, 1986.
- CERVERA, Vicente: *La poesía de Jorge Luis Borges. Historia de una eternidad*. Murcia, Editum, 1992.
- "Las horas y los siglos de Borges" en *Variaciones Borges online* (2001) <http://www.borges.pitt.edu/bsol/cerver.php>.
- CHARTIER, Roger: "Le monument et l'envènement. Parole poétique et figures de l'écriture dans "el espejo y la máscara" de J. L. Borges" en *Variaciones Borges* (1997) 3, pp. 110-140.

- DEL RE, Ana María: "Jorge Luis Borges: La circularidad infinita" en *Zona Franca* (1978) 3° época, n. 6.
- DE TORO, Alfonso: "La 'literatura menor,' concepción borgesiana del 'Oriente' y el juego de las referencias. Algunos problemas de nuevas tendencias en la investigación de la obra de Borges," en *Iberoromania* (2001) 53, pp. 68-110.
- DE TORRE BORGES, Miguel: "Jorge Luis Borges (1899-1986)" en *Variaciones Borges* (2004), 18.
- *Apuntes de familia*, Buenos Aires, Editor Alberto Casares, 2004.
- DUBATTI, Jorge: "Jorge Luis Borges en el canon occidental" en *Actas Jornadas Borgeanas, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina santa María de los Buenos Aires* (jul. 1998-jun. 1999), pp. 71-81.
- ECHAVARRÍA FERRARI, Arturo: "'Tlön, Uqbar, Orbis Tertius': creación de un lenguaje y crítica de un lenguaje en *Revista iberoamericana* (1977) 100-101, pp. 399-413.
- *Lengua y literatura de Borges*, Barcelona, Ariel, 1983.
- *Mito y archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana*, México, FCE, 2000.
- *El arte de la jardinería china en Borges y otros estudios*, Madrid, Iberoamericana/ Vervuert, 2006.
- ESCUDERO MARTÍNEZ, Carmen: "El tiempo vital de Borges. (Apuntes de una lectura de 'El inmortal')" en *Anales de filología hispánica* (1988) Vol. 4, pp.183-191.
- EVANS, Michael: "Intertextual labyrinth: 'El Inmortal' by Borges" en *Forum for Modern Language Studies* (1984) 20, 3, pp. 275-281
- EIZENBERG, Edna Biblical: *Kabbalistic and Judaic Elements in Borges*, Maryland, Potomac, 1984.

- FERNANDEZ MARCH: "Estructura circular en dos cuentos de Borges" en *Actas de Jornadas Borgeanas de la Universidad Católica Argentina* (1996) pp. 81-89.
- FERRER, Manuel: *Borges y la nada*, Londres, Támesis, 1971.
- FERRER SOLÁ, Jesús: "Mitos y símbolos en la literatura de Borges" en *Turia* (1999), 47-48, pp. 174-184.
- FIDDIAN, Robin: "'El Oriente" by Jorge Luis Borges: A Poetic Bouquet and Emblem of The East' en *The Romanic Review*, (2007) Vol. 98, http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3806/is_200703/ai_n21186118.
- "Buenos Aires and Benares: Interlocking Landscapes in the Early Poetry of Jorge Luis Borges" en *Bulletin of Spanish Studies* (2005) 82, 3-4, pp. 353-362.
- GALLO, Marta: "El tiempo en 'Las ruinas circulares' de Jorge Luis Borges" en *Revista Iberoamericana* (1970), Vol. 36, Núm. 73, pp. 559- 578.
- GARCÍA, Carlos (Ed. y notas): *Correspondencia. Macedonio. Borges, 1922-1939*, Buenos Aires, Corregidor, 2003.
- GARCÍA MARTÍN, Elena: "The dangers of abstraction in Borges's 'The Inmortal'" en *Variaciones Borges* (2005) 20, pp. 87-100.
- GERTEL, Zunilda: *Borges y su retorno a la poesía*, New York, The University of Iowa & The Americas Publishing Comp., 1967.
- GIORDANO, Jaime "Forma y Sentido de 'La escritura del Dios' de Jorge Luis Borges" en *Revista Iberoamericana*, (1972), Núm. 78, 105-15, pp. 106-118.
- HENRIKSEN, Zheylya: *Tiempo sagrado y tiempo profano en Borges y Cortázar*, Madrid, Pliegos, 1992.
- HERNÁNDEZ CASTELLANOS, Camilo: "Tzinacán, prisionero en al jaula del lenguaje: secreto y significación en 'La escritura del dios'" en *Variaciones Borges* (2009) 28, pp. 145-167.
- JAÉN, Didier: "Borges' Allusions to Buddhism and Hinduism" en *Journal of South Asian Literature* (1981) 16, pp. 17-29.

- “Borges y la tradición esotérica: ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’” en *Memoria del XX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana* (1981) pp. 457-469.
- JITRICK, Noe: “Estructura y significación en los cuentos de Borges” en su *Juego de la especie*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pp. 129-150.
- JUAN-NAVARRO, Santiago: “La alquimia del verbo: ¿Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’ de Jorge Luis Borges y la sociedad de la Rosa-Cruz” en *Hispanófila* (1997), 120.
- JURADO, Alicia, *El ensayo en la obra de Borges*, Buenos Aires, Academia de Letras, LXI, 1996.
- *La mujer en la literatura de Borges*, (cedido por la autora en manuscrito), Buenos Aires, 2001.
- KANSON, Nancy: “Lo fantástico y la metaficción. ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’ en *Jorge Luis Borges y la posmodernidad: un juego de espejos y desplazamientos*, México, UAM, 1994, pp. 27-39.
- KUSHIGIAN, Julia A.: *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition. In Dialogue with Borges, Paz, and Sarduy*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991.
- LAGMANOVICH, David: “El judío errante en la Literatura Hispanoamericana” en *Fronteras literarias en la literatura Latinoamericana, Actas de Las XI jornadas de investigación Universidad de Buenos Aires*, Instituto de Literatura Hispanoamericana, 1996.
- LUNA ESCUDERO-ALIE M. E.: “Reflexiones sobre los límites del lenguaje en ‘El espejo y la máscara’ de Jorge Luis Borges” en *Espéculo* (2002) 22.
- MARTÍN, Francisco José: “Las representaciones literarias del mundo: Borges y Schopenhauer” en *El siglo de Borges: homenaje a Jorge Luis Borges en su centenario* (1999) v. II, Madrid, Iberoamericana, pp. 139-149.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, J. M.: “‘El inmortal’ de Jorge Luis Borges: la reconstrucción de la literatura” en *Barcarola* (2006) 68-69, pp. 413-421.

- MATAMORO, Blas: *Jorge Luis Borges o el juego trascendente*. Con prefacio de Juan José Sebreli, Buenos Aires, A. Peña Lillo Editor, 1971.
- MATURO, Graciela: "Aproximaciones al pensamiento de Jorge Luis Borges: la vuelta al Humanismo" en *Actas Jornadas Borgeanas, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires* (jul. 1998- jun. 1999) pp. 167-173.
- MASSUH, Gabriela: *Borges: una estética del silencio*, Buenos Aires, Universidad de Belgrano, 1980.
- MEJÍA, Carlos Mario: "El inmortal": una lectura de la flecha cretense y otras pérdidas" en *Variaciones Borges* (2009) 28, pp. 123-145.
- MOLLOY, Silvia: "Borges y la distancia literaria" en *Sur* (may-jun. 1969) número 318, pp. 26-37.
- *Las letras de Borges y otros ensayos*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2000.
- MUÑOZ DE STANZIOLA, M. V.: "Jorge Luis Borges: análisis de 'Las ruinas circulares'" en H. R. Safa (Coord.): *Letra y espíritu. Diálogo entre literatura y teología*, 2003, pp. 43-46.
- MURILLO, Luis Andrés: "El inmortal" en *L'Herne* (1964) pp. 293-308.
- NOGUEROL, Francisca: "Con y contra Borges" en *Borges y su herencia literaria*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2001.
- NUÑO, Juan: *La filosofía de Borges*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- OCAMPO, Silvina: "Imagen de Borges" en *L'Herne* (1964), pp. 26-30.
- PAULS, Alan: *El factor Borges*, Buenos Aires, Anagrama, 2004.
- PELLICER, Rosa: "Borges ensayista" en *Turia* (1999), 47-48, pp. 194-205.
- "H. Bustos Domeq, ciudadano de Tlön" en *Anthropos* (1993), 142-143.
- PÉREZ GALLEGOS, Cándido: "El descubrimiento de la realidad en 'El Aleph' de Jorge Luis Borges" en *Cuadernos Hispanoamericanos* (1967) Núm. 214, pp. 186-193.

- PÉREZ, Alberto C. "Literatura 'fantástico cerebral': realidad y suprarrealidad" en *Los cuentos de Jorge Luis Borges*, Miami, Ed. Universales, 1971, pp. 143-157.
- PICKENHAYN Jorge Oscar: *Borges a través de sus libros*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1979.
- POL, Osvaldo: "El tema de Dios en la poesía de Borges" en *Bitácora Revista de la Escuela Superior de Lenguas de Córdoba* (1999) núm. 4.
- POMMER, Mauro Eduardo: *U tempo mágico em Jorge Luis Borges*, Florianópolis, Universidad Santa Catarina, 1991.
- RABÍ: "Fascination de la Kabbale" en *L'Herne* (1969), pp. 265-371.
- RAMÍREZ MOLAS, Pedro: *Tiempo y narración en la obra de Borges, Cortázar, Carpentier y García Márquez*, Madrid, Gredos, 1978.
- REST, Jaime: "Borges y el universo de los símbolos" en *Hispanamérica* (1974) año III, n. 4.
- RIBAS CASASAYAS, Alberto: "Formas alternativas del lenguaje y del pensamiento en 'Tlön, Uqbar, Orbis Tertius' de Jorge Luis Borges" en *EPOS* (1998) XIV, pp. 324-337.
- ROMERO, Oswaldo E.: "Dios en la obra de J. Luis Borges: su teología y su teodicea" en *Revista Iberoamericana* (1997) núm. 100-101.
- RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir: "Jorge Luis Borges. Harto de los Laberintos. Y un diálogo entre César Fernández Moreno y Borges" en *Mundo Nuevo* (1967) número 18, pp. 5-29.
- "Símbolos en la obra de Borges" en Enrique Pupo-Walker (Coord.): *El cuento hispanoamericano ante la crítica*, Madrid, Castalia, 1973
- *Borges, por él mismo*, Barcelona, Lalia, 1984.
- *Borges, una biografía literaria*, México, FCE, 1987.
- RUIZ, Ricardo H.: "Tigres azules ¿Un recuerdo infantil de Borges?" en *Ensayos sobre psicología y literatura*, La Plata, Avatar, 2003.
- SÁBATO, Ernesto, *Uno y el Universo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1945.

- SANDOVAL, Franco: "Borges, constructor de mundos" en Graciela N. Ricci (Ed.): *Borges, la lengua, el mundo: las fronteras de la complejidad*, Milán, Dott. A. Giuffrè Editore, 2000.
- SARLO, Beatriz: *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Seix Barral, 2003.
- SATZ, Mario: *Borges, el Aleph y la Cábala*, Taurus, Barcelona, 1984.
- SIERRA, Ana: *El mundo como voluntad y representación. Borges y Schopenhauer*, Maryland, Scripta Humanística, 1997.
- SOSNOWSKI, Saúl: "Borges y la Cábala, la búsqueda del verbo" en *Nuevos Aires* (1972) año 2, número 8, pp. 37-47.
 ----- *Borges y la Cábala: la búsqueda del verbo*, Buenos Aires, Editorial Hyspamerica, 1976.
- "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius": historia y desplazamientos." en *The Contemporary Latin American Short Story*, Nueva York, Senda Nueva, 1997.
- SUCRE, Guillermo: "La palabra del universo" en *Zona Franca* (1965) año 2, número 27, pp. 2-9.
 ----- *Borges, el poeta*, Caracas, Monte Ávila, 1968, aprecian esta característica.
- SVANACINI, Osvaldo: "Borges y las culturas orientales" en *Cuadernos Hispanoamericanos* (1992) pp. 505-507.
- STURROCK, John: *Paper Tigers. The ideal Fictions of Jorge Luis Borges*, Oxford, Clarendon, 1977.
- VITIER, Cintio: "En torno a la poesía de Jorge Luis Borges" en *Orígenes* (1945) año 2, número 6, pp. 33-42.
- VOLEK, Emil: "Aquiles y la Tortuga: Arte, Imaginación y la Realidad según Borges" en *Revista Iberoamericana* (1977) n. 100-101, Vol. 43.
- WEYERS WEBER, Frances: "Borges's Stories: Fiction and Philosophy" en *Hispanic Review* (1968) Vol. 27, Núm. 2, pp. 124-141.

WILLIAMS, Mac: 'Zoroastrian and Zurvanite symbolism in "Las ruinas circulares"' en *Variaciones Borges* (2008) 25 pp. 115-136.

WINGENTER, Geroge: "Arabismo y cripto-arabismo en dos textos de Borges" en *Sin Nombre* (1983) a. 14, Vol. 4.

XIRAU, Ramón: "Borges: de la duda a lo eterno dudoso" en su *Antología de Ramón Xirau Premio Alfonso Reyes 1988*, Diana, México, 1988.

YOUNES, Ebtehal: "Jorge Luis Borges y el patrimonio filosófico oriental" en *Variaciones Borges* (1996), 2, pp. 87-99.

ZEITZ M.: "'La escritura del dios': laberinto literario de Jorge Luis Borges" en *Revista iberoamericana* (1977), 100-101, pp. 645-656.

III. Obras y estudios de historia, cultura y literatura latinoamericana y argentina

III. 1. Estudios acerca de la cultura latinoamericana

ALCINA FRANCH, José: *Mitos y literatura maya*, Madrid, Alianza, 1989.

DOLMATOFF, Gerardo Reichel: *El chamán y el jaguar*, México, Siglo XXI, 1975.

ROCHA VIVAS, M.: *El héroe de nuestra América: Visión del héroe en nuestra literatura indígena americana*, Universidad de los Andes, Convenio Andrés Bello, 1992.

ROMERO, J. L: *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2001.

III.2. Obras y reseñas de autores argentinos

AMORIM, Enrique: *La carreta*, Buenos Aires, Losada, 1929.

ARLT, Roberto: "Las ciencias ocultas en la ciudad de Buenos Aires" en *Tribuna Libre* (1928), núm. 63.

----- *Obras completas*. Buenos Aires, Planeta, 1991.

FERNÁNDEZ, Macedonio: *Obras Completas. Vol. VII*. Buenos Aires, Corregidor, 1987.

- *Museo de la Novela de la Eterna*. Madrid, FCE, Colección Archivos, Vol. 25, 1993.
- “No toda es vigilia la de los ojos abiertos. Otros escritos metafísicos” en sus *Obras Completas, Vol. 8*, Buenos Aires, Corregidor, 1994.
- GUERRA, Adolfo: “Admirado filósofo hindú” en *El Hogar* (10 de mayo de 1935).
- GÜIRALDES, Ricardo: *Xamaica*, Buenos Aires, Agencia General de Librería y Publicaciones, 1923.
- *Don Segundo Sombra*, Buenos Aires, Gradifco, 2004.
- *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1962.
- *Poemas últimos*, Buenos Aires, La Torre abolida, 1984.
- LUGONES, Leopoldo: “El tamaño del espacio. (Ensayo de Psicología matemática)”, Buenos Aires, El Ateneo, 1921.
- *Filosofícula*, Buenos Aires, Babel, 1924.
- *Obras poéticas completas*, Madrid, Aguilar, 1948.
- *Obras en prosa*. Buenos Aires, Aguilar, 1962.
- *El ángel de la sombra*, Buenos Aires, Losada, 1993.
- *Las fuerzas extrañas*, Buenos Aires, Losada, 1993.
- *Cuentos fatales*, Colombia, Ediciones Nuevo Siglo, 1994.
- *Odas Seculares*, Buenos Aires, Pasco, 2000.
- MARECHAL, Leopoldo “El Panjuego de Xul Solar, un acto de amor” en *Cuadernos de Mr. Crusoe* (1967) Núm. 1, Buenos Aires, Odonell, Mezza y Asociados S. A. Editores.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel: *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires, Losada, 1937.
- MASTRONARDI, Carlos: *Conocimiento de la noche*, Buenos Aires, Editorial Raigal 1937.
- OCAMPO, Victoria: “La alegría de leer a Rabindranath Tagore” en *La Nación* (1924).
- *Mahatma Gandhi: mi vida es mi mensaje*, Buenos Aires, Sur, 1970.

- *Tagore en las barrancas de San Isidro*, Buenos Aires, Sur, 1983.
- “Gandhiji” en *Sur. Antología*, Buenos Aires, Fundación Carolina de Argentina, 2005.
- “*Sur*” en *Sur* (1950), 192-194, pp. 5-7.
- ROHDE, Jorge Maximiliano: *Oriente*, Buenos Aires, M. Gleizer, 1933.
- SOLAR, Xul (Trad.): H. P. Blavatsky: *La voz del silencio. Fragmentos escogidos del «Libro de los preceptos áureos»*. Buenos Aires, Editorial Kier, 1940.
- *Thomas Mann: El pensamiento vivo de Schopenhauer*, Buenos Aires. Editorial Losada S.A., 1939.
- Rudyard Kipling: *Just so stories for little children*, London, Macmillan and Co., Limited, 1903.
- “El sonsonete de ño canguro viejo” en *Crítica. Revista Multicolor de los Sábados* (1934) n. 52, p. 7.
- “Cómo el leopardo logró sus manchas” en *Crítica. Revista Multicolor de los Sábados* (1934) n. 54, p. 5.
- “Cómo el rinoceronte obtuvo su piel” en *Crítica. Revista Multicolor de los Sábados* (1934) n. 55, p. 7.
- “Cómo el elefante logró su trompa” en *Crítica. Revista Multicolor de los Sábados*. (1934) n. 56, p. 7.
- “El cangrejo que jugaba con el mar” en *Crítica. Revista Multicolor de los Sábados* (1934) n. 57, p. 7.
- “El gato que andaba a su antojo” en *Crítica. Revista Multicolor de los Sábados* (1934) n. 58, p. 6.
- “La mariposa que pisó fuerte” en *Crítica. Revista Multicolor de los Sábados* (1934) n. 59, p. 3.
- “El principio de los tatús” en *Crítica. Revista Multicolor de los Sábados*. (1934) n. 60, p. 3.

III.3. Estudios acerca de autores argentinos y su contexto

- ABEIJÓN, Carlos y Jorge Santos Lafauci: *La mujer argentina antes y después de Eva Perón*, Buenos Aires, Cuarto Mundo, 1975.

- ABÓS, Álvaro: *Xul Solar. Pintor del misterio*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004.
- BARRERA, Trinidad: "Leopoldo Lugones o la glorificación de la patria" en *España y Argentina en sus relaciones literarias*, Universidad de Lleida, 2002, pp. 247-252.
- BUENO, Mónica: *Macedonio Fernández, un escritor de fin de siglo*, Buenos Aires, Corregidor, 2000.
- *Conversaciones imposibles con Macedonio Fernández*, Buenos Aires, Corregidor, 2001.
- CAMBLONG, Ana M.: *Ensayos Macedonianos*, Buenos Aires, Corregidor, 2006.
- DE OBIETA, Adolfo: *Memorias Errantes*, Buenos Aires, M. P. Editor, 1999.
- DE TORRE, Guillermo: "Evocación e inventario de *Sur*" en *Sur* (1950), 192-194, pp. 15-24.
- *Qué es el superrealismo*, Buenos Aires, Columba, 1955.
- GALTIER, Lysandro Z.: *Leopoldo Lugones. El Enigmático*, Buenos Aires, Editorial Fraterna, 1993.
- GONZÁLEZ, Horacio: *Conversaciones imposibles con Macedonio Fernández*, Buenos Aires, Corregidor, 2001.
- *El filósofo cesante. Gracia y desdicha en Macedonio Fernández*, Buenos Aires, Atuel, 1995.
- GOWDA, Ramachandra (Comp.): *Yatra con Sri Ricardo*. El Bolsón, Mapu-Shraddha, 2001.
- *Así pensó Ricardo Güiraldes*, El Bolsón, Producciones Mapu-Shraddha, 1994.
- IBARRA, Néstor: *La nueva poesía argentina. Ensayo crítico sobre el ultraísmo, 1929*, Buenos Aires, Molinari, 1930.
- LYNCH, J., Roberto Cortés y Cía.: *Historia de la Argentina*, Barcelona, Crítica, 2001.
- LOJO, María Rosa: "Buenos Aires en dos viajeros de Victoria Ocampo: Rabindranath Tagore, Ortega y Gasset" en *La ciudad imaginaria*, Madrid,

- Edición de Javier de Navascués para Iberoamericana Editorial Vermert, 2007.
- PÉREZ, Carlos (ed.): *Hablan de Macedonio Fernández*, Buenos Aires, Carlos Pérez, 1968.
- PÍA LÓPEZ, María: *Lugones: entre la aventura y la cruzada*, Buenos Aires, Colihue, 2004.
- PIGLIA, Ricardo (comp.): *Diccionario de la novela de Macedonio Fernández*, Buenos Aires, siglo XXI, 1990.
- PÍO DEL CORRO, Gaspar: *Lugones*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2005.
- RUIZ BARRIONUEVO, Carmen: "Las fuerzas extrañas de Leopoldo Lugones" en Enrique Pupo-Walker (Coord.): *El cuento hispanoamericano*, Madrid, Castalia, 1995, pp. 171-190.
- "Leopoldo Lugones y la recepción de la lengua española en la formación de la identidad argentina: *El payador (1906)*" en *España y Argentina en sus relaciones literarias*, Universidad de Lleida, 2002, pp. 253-259.
- ROGGERO, J. J. Torres: *La cara oculta de Lugones*, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, 1977.
- ROGER, Julien: "Leopoldo Lugones, constructor del panteón argentino" en *L'écrivain argentin et la tradition*, Rennes, Press University de Rennes, 2004, pp. 111-119.
- ROMERO, J. L: *Breve Historia Argentina*, Buenos Aires, Huemul, 1983.
- SITMAN, Rosalie: *Victoria Ocampo y Sur*. Buenos Aires, Lumiere, 2003.
- "Estudio preliminar para una antología de la revista *Sur (1931-1970)*" en *Sur. Antología*, Buenos Aires, Fundación Carolina de Argentina, 2005.

IV. Estudios de crítica genética

- BARRENECHEA, Ana María: *Cuaderno de Bitácora de Rayuela*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983.

- BELLEMIN- NOEL, Jean: *Le texte et l'avant-texte. Les brouillons d'un poème de Milosz*, Paris, Larousse, 1972.
- DEBRAY-GENETTE, Raimond: *Flaubert á l'ouvre*, Paris, Flammarion, 1980.
- GENETTE, Gérard: *Seuils*, Paris, Seuil, 1987.
- LOIS, Élida: *Génesis de escritura y estudios culturales. Introducción a la crítica genética*, Buenos Aires, Edicial, 2001.
- "Establecimiento del texto y notas" y "Estudio filológico preliminar" en *Don Segundo Sombra* de Ricardo Güiraldes, París-Madrid, Colección Archivos, 1996.
- OLEA FRANCO, Rafael: "El sentido de las variantes textuales en dos ediciones de *Fervor de Buenos Aires* de Jorge Luis Borges" en *El otro Borges. El primer Borges*, Buenos Aires, FCE, 1993, pp. 205-211.
- SCARANO, Tommaso: *Varianti a stampa nella poesia del primo Borges*, Pisa, Giardini Editori, 1987.

V. Teoría literaria e historia de la literatura

- CALINESCU, Mateu: *Cinco caras de la modernidad: modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch y postmodernismo*, Madrid, Tecnos, 2003.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando: *Historia de la prosa medieval castellana*, Madrid, Cátedra, 1998.
- LACARRA, María Jesús: *Cuentos de la Edad Media*, Madrid, Castalia, 1989.
- *Cuento y novela corta en España. 1. Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1999.
- MENÉNDEZ Y PELAYO: *Orígenes de la novela*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1923, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Valencia, 2008, <http://www.cervantesvirtual.com>.
- TODOROV, Tzvetan (Coord.): *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Ediciones Júcar, 1999.

----- *Introducción a la literatura fantástica*, México, Ediciones Coyoacán, 2003.

VI. Estudios de la influencia de Oriente en América Latina y España

GASQUET, Axel: *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echevarría a Roberto Arlt*, Buenos Aires, EUDEBA, 2007.

MORÁN, Francisco: "Volutas del deseo: hacia una lectura del orientalismo en el modernismo hispanoamericano" en *Modern Languages Notes* (marzo 2005) Vol. 120, núm. 2, pp. 389-405.

KUSHIGIAN, Julia A.: *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition. In Dialogue with Borges, Paz, and Sarduy*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991.

TIJANERO, Araceli: *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*, West Lafayette, Purdue University Press, 2003.

GALLUD JARDIEL, Enrique: *La India en la literatura española*, Madrid, Alderabán, 1998.

SEON-UK, Kim: *Intertextualidad entre la leyenda de Buda, Barlaam e Josafat, y La vida es sueño*, tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 2003.

VII. Bibliografía Orientalista

VII. 1. Diccionarios y Enciclopedias

ALONSO, J. Felipe: *Diccionario de las Ciencias Ocultas*, Madrid, Espasa Calpe, 2000.

BONNEFOY (Ed.): *Diccionario de las mitologías. V. Las mitologías de la India*, Madrid, Destino, 2000.

CHEVALIER, Jean: *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Herder, 1999.

Diccionario de la sabiduría oriental, Barcelona, Paidós, 1993.

Enciclopedia Práctica Jackson, Buenos Aires, W. M. Jackson, Inc., Editores, Tomo IX, 1951.

Enciclopedia de mitología universal, Barcelona, Parragon, 2004.

Enciclopedia Británica: <http://www.britannica.com>

FERRATER MORA, José: *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2002.

Oxford Dictionary National Biography: <http://www.oxforddnb.com>

PETERSEN, Andrew: *Dictionary of Islamic Architecture*, London, Routledge, 1998.

Religiones del mundo, Buenos Aires, La Isla, 1999.

WALKER, Benjamin: *Encyclopedia of the Occult, the Esoteric and the Supernatural*, New York, Stein & Day, 1980.

VII. 2. Obras generales acerca de la historia, las mitologías, las filosofías y las religiones de Occidente y Oriente

VII. 2. 1. Estudios acerca de Occidente

ALSINA, J.: *Tragedia, religión y mito entre los griegos*, Labor, Barcelona 1971.

ALVAR, J, y Blázquez, J. M. (ed.): *Alejandro Magno. Mito y realidad*, Acta Editorial, Madrid, 2000

ANDERSON, Geroge k.: *The legend of The Wandering Jew*, Brown University Press, 1965.

BARTHES, Rolland.: *Mitologías*, México, Siglo XXI, 1970.

BERMEJO, José: *Mito y parentesco en la Grecia arcaica*, Madrid, 1980.

DAVIDSON, Ellis: *Viking and Norse Mythology*. New York, Barnes and Noble, 1996.

DELEUZE, Gilles: *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984.

DETIENNE, Marcel: *La invención de la mitología*, Península, Paidós, Barcelona 1970.

- DEUSSEN, Paul: *Allgemeine Geschichte der Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Religionen, (1883-1917)*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911.
- DUFFY, Seán, Ailbhe MacShamhráin y James Mohines: *Medieval Ireland: an encyclopedia*, CRC Press, 2005.
- FATONE, Vicente: *Introducción al existencialismo*, Buenos Aires, Columba, 1953.
- FREUD, S.: *Obras completas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1993.
- GADAMER, H. G.: "Mito y Logos" en *Fe cristiana y sociedad moderna*, Madrid, Editorial SM, 1984
- JAMES, E. O.: *Historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1998.
- JUNG, Carl: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Buenos Aires, Paidós, 2004
- *El hombre y sus símbolos*, Buenos Aires, Paidós, 1995
- LÉVI-STRAUSS, C.: *Mito y significado*, Madrid, Alianza, 1994.
- MANZ, Stefan: "Translating Nietzsche, Mediating Literature: Alexander Tille and the limits of Anglo-German intercultural transfer" en *Neophilologus* (2007) 91, 1, pp. 117-134.
- MARÍAS, Julián: *Historia de la Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- NESTLÉ, W.: *Von Mythos zum Logos*, Stuttgart, Scientia, 1966.
- NORRIS, R. (ed.): *The Christological Controversy*, Philadelphia, Fortress Press, 1980.
- PERTHES, Justus: *Atlas Antiquus: Pocket Atlas of the Ancient World 1893*, Londres, Justus Perthes & Albert Van Kampen, 1893.
- PIGOTT, Grenville: *A Manual to Scandinavian Mythology*, Hawaii, University Press of the Pacific, 2001.
- PLINIO: *Historia natural del mundo*, Madrid, Gredos, 1998.
- REYNOLDS, F. E. y D, Capps (Ed.): *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*, La Haya, Mouton, 1976.
- RICOEUR, Paul: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, 3 volúmenes: *I. Hermenéutica y psicoanálisis, II. Hermenéutica y estructuralismo, III. Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

RITTER, Carl: *Die Erdkunde in Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen de 1817-1859*, G. Reimer, Berlin, 1859.

STURLUSON, Snorri: *The prose Edda. Tales from Norse Mythology*, Cambridge, Bowes & Bowes, 2002.

WEBER, Max: *Ensayos sobre sociología de la religión. Tomo II*, Madrid, Taurus, 1987.

VII. 2. 2. Estudios acerca de Oriente

ALFONSO, Carlos: *Cosmogonías de Oriente*, Mira, S. L., Barcelona, 1996.

BEATTIE, Andrew: *Cairo: A Cultural History*, Oxford University Press, 2005.

BLACKER AND LOEWE (Ed.): *Ancient Cosmologies*, Londres, George Allen and Unwin, 1975.

CAMBELL, Joseph: *Los mitos, su impacto en el mundo actual*, Barcelona, Kairós, 1999.

----- *El poder del mito*, Barcelona, Publicaciones y Ediciones Salamandra, 1991.

----- *Las máscaras de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1992,

----- *Mitos de la luz, metáforas orientales de lo eterno*, Buenos Aires, Marea, 2004.

DAVID, Rosalie: *The Experience of Ancient Egypt*, London, Routledge, 2000.

ELIADE, Mircea: *Historia de las creencias y las ideas religiosas. I, II y III*, Paidós Orientalia, Barcelona, 1999.

----- *The Sacred and the Profane*, New York, Harper and Row, Publishers, 1975.

----- *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000.

----- *Mito y realidad*, Barcelona, Editorial Labor, 1992.

----- *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, Kairós, 2001.

----- *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé, 2001.

----- *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1979.

GARCÍA BAZÁN, Francisco: *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

- GSELL: *Historie ancienne de l'Afrique du nord*, Vol. 1, París, Hachette, 1920-1929.
- HALBFASS, W.: *Indian and Europe*, State University Of New York, Nueva York, 1988.
- AA.VV. *Historia Universal. Oriente antiguo, Vol. II*, Madrid, Nájera, 1983, pp. 486-487.
- AA.VV. *Historia de la filosofía: El pensamiento prefilosófico y oriental*, Siglo XXI, Madrid, 1992.
- JAMES, E. O.: *Historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1998.
- KIRK, G. C.: *El Mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós, 1985.
- AA.VV. *Las religiones de la India y el Extremo Oriente*, Siglo XXI, Madrid, 1992.
- AA. VV. *Literaturas primitivas y Lejano Oriente*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971.
- MONTILLA, E.: "Consideraciones sobre la romanización de África" en *Homenaje a García y Bellido* (1976), IV, 118, Madrid, Universidad Complutense.
- O'FLAHERTY, Wendy. D.: *Mitos de otros pueblos*, Madrid, Siruela, 2005.
- PAZ, Octavio: *Los signos de rotación y otros ensayos*, Alianza editorial, Madrid, 1971
- RIVIÉRE, J. R.: *Oriente y Occidente*, Barcelona, Salvat, 1979.
- ROSEN, Agnes: *German Indologist: Biographies os Scholars in Indian Studies writing in German*, New Delhi, South Asia Books, 1990.
- SAID, Edward: *Orientalismo*, Barcelona, Random House Mondadori, S.A., 2006.
- SVANACINI, Osvaldo: *Breve Historia del Arte Oriental*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 2001.
- TOLA, F y Carmen Dragonetti: "India y Grecia antes de Alejandro" en *Boletín de la Asociación Española de orientalismo*, Año XXXIV, 1996.

VII. 3. Traducciones y versiones de obras sagradas, mitológicas y filosóficas del Indostán, Tíbet, China y Japón

- AGUD, Ana y Francisco Rubio (Trad. y notas): *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Madrid, Trotta, 2000.
- ARNI, Samhita: *El Mahabhārata contado por una niña*, Madrid, Siruela, 2006.
- ATTAR, Farid Uddin: *El lenguaje de los pájaros*, Barcelona, Visión Libros, 1979.
- Barlaam y Josafat*, Barcelona, Siruela, 1993.
- BENFEY, T. H.: *Panschatantra*, Leipzig, Verlag, 1859.
- BODHIDHARMA: *La esencia del Zen*, Ed. Círculo de Lectores, Madrid, 2000.
- *Tratado de Bodhidharma*, Mandala, Palma de Mallorca, 2007.
- BITTENEN, J. A. B. (ed.): *Mahābhārata. 3 vols*, Chicago, University of Chicago Press, 1973-1978.
- COWEL, F. Max Müller, J. Takakusu (Trad.): "Buddhist Mahāyāna Texts" en *Sacred Books of the East*, Oxford, Clarendon Press, 1894.
<http://www.sacred-texts.com/bud/sbe49/index.htm>.
- "The Buddha Carita or the Life of the Buddha" en *Sacred Books of the East*, Oxford, Clarendon, Press, 1894. <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe49/index.htm>.
- DAVIES, J.: *Sāmkhya-Kārikā of Īsvara Kṛṣṇa*, Calcuta, Susil Gupta, 1947.
- DE LUACES, Juan G. (trad. de Alfred Roussel): *El Ramayana*, Barcelona, Janés Editor, 1952.
- DE MORA, Juan Miguel (Trad. y estudio analítico): *El Rig Veda*, México, Consejo Nacional de Fomento Educativo, 1989.
- DEUSSEN, Paul: *Scehizg Upanisad's des Vedas*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1938.
- *Die Philossophie der Upanishad's*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1899.
- DRAGONETTI, Carmen (Trad.): *Dhammapada. El camino del dharma*, Barcelona, Seix Barral, 1992.
- DUTT, Romesh C. (Trad.): *The Mahabharata*, Delhi, Vijay Goel, 2005.
- *The Valmiki Ramayana*, Delhi, Vijay Goel, 2005.
- EVANS WENTZ, W. Y.: *El Libro Tibetano de los muertos*, Buenos Aires, Kier, 1994.
- GRIFFITH, Ralph T. H. (Trad.): *Rāmāyaṇa*, London: Trübner & Co, 1895.
- *The Hymns of the Rig Veda*, London, Penguin Classics, 2005.

- HORNER, I. B. (Trad.): *Milinda's Questions*, Londres, PTS, 1964.
- HUME, R.E (Trad.): *The Thirteen principal Upanishads*, Oxford, University Press, 1993.
- HUMBOLDT, Wilhelm: *Bhagavad Gita*, Berlin, Walter de Gruyter, 1826.
- KHUN, Franz (Trad.): *Der Traum der roten Kammer*, Berlín, Insel Verlag, 1932.
- LARSON, G.: "Sāmkhya-Kārikā de Ísvarakrsna" en *Classical Sāmkhya*, Delhi, Motilal Barnasidas, 1979.
- Mahābhārata*. 2 vols., Barcelona, Edicomunicación, 1999.
- Milindapañha o la esencia del budismo pāli*, Barcelona, mra, 1995.
- MASCARÓ, Juan (Trad.): *El Dhammapada*, Madrid, Penguin Classics, 1973.
- MÜLLER, M.: *Vedic Hymns*, Kessinger Publishing, 2004.
- *The Upanishads (Part I, II)*, en *Sacred Books of the East*, Oxford University Press, 1879-1910 y Delhi, Motilal Barnasidass, 1956.
- "The Dhammapada" en *Sacred Books of the East*, Oxford, Clarendon Press, 1881, <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe10/sbe1000.htm>.
- *The larger Sukhāvati-vyūha, the smaller Sukhāvati-vyūha, the Vagrakkedikā, the larger Pragñā-pāramitā-hridaya-sūtra, the smaller Pragñā-pāramitā-hridaya-sūtra* en *Sacred Books of the East*, Oxford, Clarendon Press, 1894.
- NARAYAN, R. K.: *Mahabharata* (versión abreviada), Barcelona, Kairós, 2001.
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger (trad. y notas): *The Rig Veda*, London, Penguin Books, 1981
- Rāmāyaṇa*, Editions Gallimard, collection NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1999
- RADHAKRISHNAN, S.: *The Principal Upanisad*, Delhi, Oxford University Press, 1953.
- RHYS DAVIS (trad.): "Milindapañha" en *Sacred Books of the East*, Oxford, Clarendon Press, 1890. <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe35/index.htm>.
- RICHARD, Timothy (Trad.): *A mission to Heaven*, Shangai, Xiyouji, 1940.
- ŚAMKARA: *La esencia del Vedānta*, Barcelona, Kairós, 2003.

- TOLA, F. (Trad.): *Bhagavad Gītā*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.
- THERA, Nārada (Trad.): *The Dhammapada*, Kuala Lumpur, Buddhist Missionary Society, 1978.
- THIBAUT, G.: "Brahma Sūtra Bhāṣya" en *Vedānta Sūtras with Commentary by Śaṅkarācārya*, 2 Vols., Delhi, Motilal Barnasidas, 1987.
- VARENNE, J. (Trad.): *Upanishads du Yoga*, Gallimard, Unesco, 1971.
- *Le Véda 1-11*, Paris, Marabout Université, 1967.
- VÉLEZ DE CEA, Abraham: *Nagarjuna. Versos sobre los fundamentos del camino medio*, Barcelona, Kairós, 2003.
- WALEY, Arthur (Trad.): *Journey to the West*, Londres, Allen & Urwin, 1942.
- WILHELM, Richard (Trad.): *I Ching*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

VII. 4. Estudios pormenorizados acerca del Indostán, Tíbet, China y Japón

VII. 4. 1. Estudios de cultura china y japonesa

- ELORDUY, Carmelo (Trad. y notas): *Chuang-tzu. Literato, filósofo y místico taoísta*, Manila, East Asian Pastoral Institute, 1967.
- FRANKE, Otto: *Geschichte des Chinesischen Reiches*, Berlín, Verlag Walter de Gruyter & Co., 1910.
- GILES, Herbert Allen: *Chuang Tzû: Mystic, Moralist and Social Reformer*, London, B. Quaritch, 1889.
- *History of Chinese Literature*, London, William Heinemann, 1901.
- HACKMANN, Heinrich: *Chinesische Philosophie*, München, Ernst Reinhardt, 1927.
- JAVARY, Cyrille: *Los engranajes del I Ching*, México, Siglo XXI, 1985.
- JUNG, Carl: *El secreto de la flor de oro*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- KARLGREN, Bernhard: "New Studies on Chinese Bronzes" en *The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* (1937), 9, pp. 3-117.
- OKAKURA, K.: *El libro del té*, Buenos Aires, Montessor, 2005.

RODRÍGUEZ IZQUIERDO, Fernando: *El haiku japonés: historia y traducción*, Madrid, Hiperión, 1999.

VII. 4. 2. Estudios acerca de la historia, el arte, las lenguas y culturas del Indostán

A) Historia

BICKERMAN: "Darius I, Pseudo-Smerdis and the Magi" en *Atheneum* (1987), pp. 239-261.

BROWN, Norman W.: *The United States and India and Pakistan*, Massachussets, Harvard University Press, 1953.

CHAND, Tara: *Historia del pueblo indio*, Sur, Buenos Aires, 1962.

DUBLEY STAMP, L.: *Asia: a Regional and Economic Geography*, London, Methwen and Co. Ltd., 1957.

GREGORY, Possehl & L.: *The Indus Civilization: A contemporary perspective*, California, Altamira Press, 2002.

HAWKESAND, David y John Monford: *History of Stone*, Indiana University Press, Penguin Books, 1973-1980.

KEAY, J.: *The Honourable Company - A History of the English East India Company*, London, HarperCollins, 1991.

KENOYER, Jonathan Mark: *Ancient Cities of Indus Valley*, New York, Orford University Press, 1998.

MARSHALL, J.: *Mohenjo-Daro and The Indus Civilization*, Londres, Oxford University Press, 1931.

NEHRU: *El descubrimiento de la India*, Buenos Aires, Sudamericana, 1949.

POUCHEPADASS, I.: *La India del siglo XX*, México, FCE, 1976.

PRZYLUCKI, J.: *The Legend of Emperor Aśoka in Indian and Chinese texts*, Calcuta, Mukhopadhyay, 1967.

SARKAR, S. L.: *Modern India. 1885-1947*, New Delhi, Macmillan, 2000.

SPEAR, Percival: *Historia de la India*, México, FCE, 2001.

B) Culturas

- AGUD, Ana: *pensamiento y cultura en la antigua India*, Ed. Akal, Madrid 1995.
- BRUCE, George: *The Stranglers: The cult of thuggee and its overthrow in British India*, London, Kegan Paul, 1968.
- DAMLE, Y.: *Caste, religion and politics in India*, New Delhi, Oxford University Press, 1982.
- KUMAR, Raj, Rameshwari Devi, Romila Pruthi: *Status and position of Women: in Ancient, Medieval en Modern India*, Mangal Deep, Jaipur, 2001.
- MASANI, R.: *Zoroastrianism. The Religion of the Good Life*, New York, Macmillan Company, 1971.
- NIKAM, N. A. y R. McKeon: *The Edicts of Aśoka*, University of Chicago Press, 1959.
- PAZ, Octavio: *Vislumbres de la India*, Buenos Aires, Seix Barral, 1992.
- *La llama doble*. Barcelona, Seix Barral, 1993.
- WILSON, J.: *Parsi Religion*, Gurgaon, Vintage Books, 1989.

C) Arte

- ALABANESE, Marilia: *India Antigua. Arte, religión y vida cotidiana*, Barcelona, Folio, 2008.
- COOMARASWAMY, Ananda: *La transformación de la naturaleza en arte*. Barcelona, Kairós, 1997.
- *La danza de Siva*, Madrid, Siruela, 1996.
- *The Origin of the Buddha Image*, Munshirm Manoharlal Pub Pvt Ltd, 2001.
- CHICARELLI, Charles F.: *Buddhist Art: An Illustrated Introduction*, Bangkok, Silkworm Books, 2005.
- FISHER, Robert E.: *Buddhist Art and Architecture*, Londres, Thames & Hudson, 2003.
- GADBUSCH, R. D.: *Treasures of Indian Art: Gearmany's Tribute to India's Culture Heritage*, Michigan, University of Michigan, 1998.

MERLO, Vicente: *Simbolismo en el arte hindú. De la experiencia estética a la experiencia mística*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1999.

D) Lenguas y literaturas

CANTERA, Alberto: "Revisión crítica de las noticias palhavies acerca de la transmisión prealejandrina del Avesta" en *De la Estepa al Mediterráneo*, Actas del I Congreso de Historia Antigua del Oriente Próximo, Barcelona, 2001, pp. 351-62.

DESHPANDE, Madhav D.: *A Sanskrit Primer*, The University of Michigan, 1992.

GRIERSON, George: *Linguistic Survey of India*, Nueva Delhi, Low Price Publications, 1990.

JACKSON, William: *An Avesta Grammar in comparison with Sanskrit*, Boston, Ginn and Co., 1892.

KELLENS: "Considerations sur la transmission de l'Avesta" en *Journal Asiatique* (1998), 286, pp. 451-519.

MACDONELL, A. A.: *Vedic Grammar*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 2000.

MASICA, C. P.: *The Indo-Aryan Languages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

RENOU, Louis: *La grammaire de Pâṇini*, Paris, C. Klincksieck, 1947.

----- *Las literaturas de la India*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965.

WEBER, Alfred: *The History of Indian Literature*, London, Kegan Paul, Trench, TRÜBNET, y C. O. Ltd., 1892.

WHITNEY, W. D.: *Sanskrit Grammar*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 2004.

VII. 4. 3. Estudios acerca de la religión, mitología y filosofía hindú

AGUD, Ana: "El mito en la India" en *Sileno (Mitos)* Vol. 17, Madrid, Abada Editores, 2004.

AVALON, A.: *The Serpent Power: The Secret of Tantric and Sakti Yoga*, Londres, Dover Publications, 1974.

BARATHI, A.: *The Tantric Tradition*, Londres, Rider, 1965.

BIARDEAU, Madeleine: *El hinduismo*, Barcelona, Kairós, 1995.

- BLODFELD, John: "Shabda, el sonido sagrado" en *Mantras sagrados. Palabras de poder*, Buenos Aires, EDAF, 1991.
- *Mantras: Sacred Words of Power*, Londres, Unwin, 1978.
- BRONKHORST, J.: *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Delhi, Motilal Barnasidas, 1993.
- COOMARASWAMY, Ananda: *Hinduismo y budismo*, Buenos Aires, Paidós, Orientalia, 1997.
- *El tiro con arco*, Obelisco, Barcelona, 1991.
- *El tiempo y la eternidad*, Madrid, Taurus, 1980.
- CARMAN: *The Theology of Rāmājuna: An essay in Interreligious Understanding*, New Haveny Londres, Yale University Press, 1974.
- DASGUPTA, S. N.: *History of Indian Philosophy*, Vol. 2, Delhi, MLBD, 1988.
- DESJARDINS, A.: *Zen y Vedanta*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.
- DEUSSEN, Paul: *Vedānta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie*, G. Olms, Hildesheim, 1966.
- *The Philosophy of the Upaniṣads*, Nueva York, Dover, 1966.
- DEUTSCH, E. y J. A. V. van Buitenen: *A Source Book of Advaita Vedanta*, Honolulu, University of Hawai, 1971.
- DEVDUIT, Pattanaik: *Mitología hindú. Cuentos, símbolos, rituales*, Buenos Aires, Kier, 2004.
- AA.VV.: *Doctrinas secretas de la India*, Barral editores, Barcelona, 1973.
- FATONE, Vicente: *Introducción al conocimiento de la filosofía de la India*, Buenos Aires, Fausto, 1942.
- FLOOD, Gavin: *El hinduismo*, Madrid, Cambridge University Press, 1998.
- FRAUWALLNER, Erich: *Geschichte der Indischen Philossophie*, Salzburgo, Otto Muller, 1953.
- GARBE, Richard: *Die Sankhyam philophie*, Leipizg, Leipizg, 1917.
- *Samkhya und Yoga*, Strassburg, Karl J. Trubner, 1896.
- GARCÍA BAZÁN, Francisco: *Gnosis y Jñana*, Buenos Aires, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Comparadas sobre Oriente y Occidente, 1976.

- GLASENNAPP: *La philosophie Indienne*, Paris, Payot, 1983.
- *La filosofía de los hindúes*, Barcelona, Seix Barral, 1977.
- GELDNER: *Der RigVeda aus dem Sanskrit übersetzt. III*, Harvard, HUP, 1976.
- GONDA, J.: *Vedic Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1975.
- GRANOFF: *Philosophy and Argument in Late Vedanta*, London, Reidel, 1978.
- HERBERT, Jean: *Agni- Puissance-Conscience de la volonté divine*, Lyon, Derain, 1949.
- HIRIYANNA, M.: *Outlines of Indian Philosophy y Essentials of Indian Philosophy*, Benarés, Motilal Barnasidas, 1999
- *Introducción a la filosofía de la India*, Buenos Aires, Sudamericana, 1960.
- KRISHNAMURTI, J.: *Conferencias pronunciadas en las Repúblicas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Sapientia, 1937.
- LARSON, G. y R. S. Bhattacharya: *Sâmkhya: A dualist tradition in Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Barnasidas, 1987.
- KENNEDY, C. V: *Researches into the Nature and Affinity of Ancient Hindu Mithology*, Londres, Longman, 1891.
- MACDONELL, A. A.: *Vedic Mythology*, Strassburg, J. Trubner, 1897.
- MAILLARD, Chantal: *El crimen perfecto. Aproximación a la estética de la India*, Tecnos, Madrid, 1993.
- *Rasa. El placer estético en la tradición India*, Madrid, Mandala, 2006.
- MÜLLER, Max: *Introducción a la Filosofía Vedanta*, Barcelona, Ed. M. R. A., 1997.
- *Sacred Books of the East*, Oxford University Press, 1879-1910.
- *The Six Systems of Indian Philosophy*, New Delhi, Ohronicle, 2004.
- *The Six Systems of Indian Philosophy*, New York, Longmans, 1916.
- *The Six Sistems of Indian Philosophy*, Londres, Longmans G. and Co., 1916.

- NIKHILANANDA, Swami: *Kârikâ*, Málaga, Sirio, 1987.
- O'FLAHERTY, Wendy. D.: *Mitos hindúes*, Madrid, Siruela, 2003.
- "Crítica a la traducción y crítica del Mahābhārata B. van Buitenen" en *Religious Studies Review* (enero de 1978) 4, 1, pp. 19-28.
- ORWELL, G.: "Reflexiones sobre Gandhi" en *Sur* (febrero de 1949) año 17, núm. 172.
- PANIKKAR, Raimon: *La Experiencia Filosófica de La India*, Trotta, 1997.
- "Tiempo e historia en la tradición de la India" en *Las culturas y el tiempo*, Salamanca, Sígueme, UNESCO, 1979.
- RADHAKRISHNA: *Indian philosophy*, Oxford University Press, 1997.
- *Indian philosophy*, London, Unwin Hyman, 1953.
- RENOU, Louis: *El Hinduismo. Los Textos. Las Doctrinas. La Historia*, Buenos Aires, Eudeba, 1960.
- *El hinduismo*, Paidós Orientalia, Madrid 1991.
- REYNA, Ruth: *Introducción a la filosofía de la India*, Buenos Aires, El Ateneo, 1977.
- *The Concept of Maya from the Vedas to the 20th Century*, Bombay, Asia publishing House, 1962.
- RHYS DAVIDS: "Moksa" en *Encyclopedia of Religion and Ethic*, Vol. VIII, London, Hastings, 1908, pp. 770-774.
- RITAJANANDA, Swami: "Le mantra" en *Védanta*, n. 21, Gretz, Centre Vedantique Kanakritchna, 1971.
- SCHWEITZER, Albert: *El pensamiento de la India*, México, FCE, 1953.
- SIVANANDA, Swami: *Kundalini Yoga*, Buenos Aires, Kier, 2006.
- *Concentration and Meditation*, Madras, Rishikesh, 1976.
- SMITH, B. K.: *Classifying the Universe: the Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*, Oxford University Press, 1994.
- SCHWEITZER, Albert: *Indian Thought and its Development*, Mystik und Ethik. Munich, C.H. Beck, 1935.
- VARENNE, Jean: *El tantrismo o la sexualidad sagrada*, Barcelona, Kairós, 1985.

- WEBER, Albrecth: *Indische Litteraturgeschichte*, Berlín, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, 1852.
- *Über das Catrunjaya des Mahatmyam*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1858.
- WILKINS, W. J.: *Mitología hindú*, Barcelona, Olimpo, 1988.
- WINTERNITZ, Maurice: *Geschichte der indischen Litteratur*, Leipzig, C.F. Amelang, 1909.
- *A History of Indian Literature*, Delhi, Motilal Barnasidas, 1972.
- ZIMMER, Heinrich: *Filosofía de la India*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965.
- *Mitos y símbolos de la India*, Madrid, Siruela, 2001.
- *Philosophies of India*, New Jersey, Princeton University Press, 1989.

VII. 4. 4. Estudios acerca de la religión, mitología y filosofía budista

- AITKEN, R.: *The Mind of Clover: Essays in Zen Buddhist Ethics*, Berkeley, North Point Press, 1984.
- ALPER, H. (Ed.): *Understanding Mantras*, Albany, SUNY Press, 1989.
- ARNAU, Juan: *Nāgārjuna. Fundamentos de la vía media*, Madrid, Siruela, 2004.
- BASHAM: "Asoka and Buddhism: A Re-examination" en *JIAS* (1982), 1, 5, pp. 131-43.
- BECKH, Hermann: *Buddhismus. Buda und seine Lehre* (1890), Sammlung Göschen 174 and 770, Berlin/Leipzig, 1916.
- BREWSTER, E. H.: *The life of Gotama the Buddha*, London, Kegan Paul, 1956.
- CABEZÓN, José Ignacio (Comp.): *Buddhism, Sexuality and Gender*, State University New York Press, 1992.
- CARTER, J. R.: *Dhamma: Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations: a Study of a Religious Concept*, Tokio, Hokuseido Press, 1978.

- COOMARASWAMY, Ananda: *Buda y el evangelio del budismo*, Buenos Aires, Kier, 1969.
- CONZE, Edward: *Buddhism. Its Essence and Development*, Oxford University Press, 1951.
- *El budismo*, México, FCE, 1983,
- *Buddhist Scriptures*, New York, Penguin Books, 1984.
- *Selected Sayings From the Perfection of Wisdom*, Londres, Buddhist Society, 1955.
- *The Perfection of Wisdom in Eight Thousands Lines, and Its Verse Summary*, Bolinas, Four Seasons Foundation, 1973.
- *The Buddha's Law among the Birds*, Oxford, Bruno Cassirer, 1955.
- DAHLMANN, Joseph: *Nirvana*, Berlín, Felix L. Dames, 1896.
- *Buddha*, Berlín, F. L. Dames, 1898.
- DUMOULIN: *History of Zen Buddhism*, Nueva York, Macmillan, 1988.
- DUTT, N.: *Aspects of Mahâyâna Buddhism and its Relations to Hinayana*, Delhi, Motilal Barnasidas, 1978.
- FATONE, Vicente: *El budismo nihilista*, Buenos Aires, Fausto, 1942.
- FAURE, Bernard: *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton University Press, 2003.
- FRANKE, Otto: *Geschichte des Chinesischen Reiches*, Berlin, Verlag von Walter De Gruyter. & Co, 1910.
- GREGORY, Peter. (Ed.): *Tradition of Meditation in Chinese Buddhism*, Honolulu, Hawai University Press, 1986.
- GUENTHER, H. V.: *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Berkeley, Shambhala, 1976.
- GRIMM, Georg: *The Doctrine of the Buddha. The Religion of Reason and Meditation*, Delhi, Motilal Barnasidass, 1982.
- *Die Lehre des Buddha*, Miinchen, R. Piper & Co., 1919.
- *Buddha und Christus*, Leipzig, Neuer Geist Verlag, 1928.

- HARDY, Edmund: *Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken*, Munster, Asschendorffschen Buchhandlung, 1890.
- HARDY, Robert Spencey: *Manual of Buddhism in its modern development*, London, Partridge & Oakey, 1853.
- HARVEY, Peter: *El Budismo*, Madrid, Cambridge University Press, 1998.
- HERRIGEL, Gustie: *Zen in the Art of Flowers Arrangement*, Londres, Souvenir Press, 1999.
- *El camino de las flores*, Barcelona, Integral, 1987.
- HERRIGEL, Eugen: *Zen in the Art of Archery*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1953.
- *El zen y el arte del tiro con arco*, México, Ed. Coyoacán, 1999.
- JOHNSTON, E. H.: *The Buddhacarita or Acts of the Buddha*, Calcuta, Motilal Barnasidas, 1998.
- KERN, Hendrik: *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, Leipzig, Otto Schulze, 1882.
- KÖPPEN, C. F.: *Die Religion de Budas und ihre Entstehung*, Berlín, Schneider, 1857.
- LA VALLÉE POUSSIN: *The way to Nirvāṇa: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation*, Nueva York, AMS Press, 1980.
- LEGGE, James: *A record of Buddhistic Kingdoms: Being an account by the Chinese Monk Fa-Hien of his travels in India and Ceylon in search of the Buddhist Books of Discipline*, New York, Paragon, 1965.
- LINDTNER, Christian: *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna*, New Delhi, Buddhist Tradition Series, MB, 1987.
- LÓPEZ, Agustín: *Tratado del Bodhidharma*, Palma de Mallorca, Mandala, 2007.
- MAHATHERA, Vajirñaña: *Buddhist Meditation in Theory and Practice: a General Exposition According to the Pali Canon of The Theravada School*, Motilal Barnasidas, 1998.
- NEUMANN, Karl Eugen: *Die Reden Gotamo Buddho's aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons*, Leipzig, 1896.
- OLDENBERG, Herman: *Buda. Vida y Obra*, Buenos Aires, Sudamericana, 1946.

- PANIKKAR, Raimon: *El silencio del Buda*, Madrid, Siruela, 2000.
- PISCHEL: *Leben und Lehre des Buddha*, Leipzig, Teubner, 1906.
- QUILES, Ismael: *Filosofía budista*, Buenos Aires, Troquel, 1973.
- RUY, Raúl Arturo: *Budismo. Cuaderno Número 1*, Buenos Aires, Centro Teosófico de Publicaciones, 1918.
- SADDHATISSA, W.: *Buddhist Ethics: Essence of Buddhism*, Londres, Wisdom, 1987.
- SENART, Émile Charles Marie: *Essai sur la légende du Buddha*, París, Lancereau, 1882.
- SNELGROVE, D. L.: *Indo-tibetan Buddhism: Indian Buddhist and their Tibetan Successors*, Londres, Serindia, 1998.
- SUZUKI, D. T.: *Studies in the Lankavatara Sutra*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1930.
- *Zen Buddhism*, Nueva York, Grove Press, 1927.
- *Una introducción al Budismo Zen*, Madrid, Mensajero, 1979.
- *Zen y cultura japonesa*, Barcelona, Paidós, 1996.
- TOLA, Fernando y Carmen Dragonetti: *Budismo Mahâyâna*, Buenos Aires, Kier, 1980.
- TUCCI, G.: *The Theory and Practice of the Mandala*, Londres, Rider, 1969.
- *Teoría y Práctica del Mandala*, Barcelona, Seix Barral, 1973.
- WATTS, Alan: *Budismo*, Madrid, Siruela, 1998.
- WIEGER, Léon: *Bouddhisme chinois, Tome II: Les vies chinoise du Bouddha* (1913), París, Les Belles Lettres, 1951.

VIII. Obras y estudios de escritores, viajeros y pensadores con inspiración oriental, orientalista u ocultista

- AMINRAZAVI, Mehdi: *The Wine of Wisdom: The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam*, Oxford, Oneworld, 2005.
- ANDREAE, Johannes Valentinus: *Chymische Hocheitz Christiani Rosencreutz anni 1459 (The Chymical Wedding of Christian Rosenkreutz)*, Strasbourg, Carinthia, 1616.

- ARNOLD, Edwin: *La luz de Asia. Vida y Enseñanzas de Gautama. Príncipe indio y fundador del budismo*, Madrid, Miraguano, 2008.
- ARONSON, Harvey B.: "Edwin Arnold. His Services to Buddhism" en *Wheel Collection, Buddhist Publication Society* (2007), 158-161.
- BLOOM, Harold (Ed.): *Rudyard Kipling*, New York, Chelsea House, 1987.
- BLAVATSKY, H. P.: *Glosario Teosófico*, Buenos Aires, Kier, 1982.
- *La doctrina secreta del hombre*, México, Gómez Editores, 1986.
- BURTON, Richard F: *La Casida*, Madrid, Hyperion, 1986.
- *Epílogo a las Mil y Una Noches*, Barcelona, Laertes, 1989.
- *The Kama Sutra of Vatsayayana*, Londres y Benarés, Kama Shastra Society, 1883.
- *The Book of a Thousand Nights and a Night*, Londres y Benarés, Kama Shastra Society, 1885.
- CALDWELL, Harry: *Blue Tiger*, Tennessee, Abingdon Press, 1924.
- CANNON, Garland, H. & Brine Kevin: *Objects of enquiry: Life, contributions and influence of Sir William Jones*, New York, New York University Press, 1995.
- Cartas y escritos de san Francisco Javier*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- CHAPMAN ANDREWS, Roy: *Camps & Trails in China: A Narrative of Exploration, Adventure, and Sport in Little-Known China*, New York, Appleton, 1925.
- DE QUINCEY, Thomas: *Selections Grave and Gay, from Writings Published and Unpublished*, 1853-1860, Michigan, University Press, www.quod.lib.umich.edu/cgi.
- DUMAS, Alejandro: *Les mille et un fantômes*, Paris, Marescq et Cie., 1849.
- *Los mil y un fantasmas*, Buenos Aires, EDAF, 2003.
- ENCAUSSE "Papus", G: *Tratado elemental de Ciencia Oculta*, Barcelona, Edicomunicación, 2002.
- FEILING, Keith: *Warren Hastings*, Londres, Macmillan, 1954.
- FORSTER, E. M.: *Cartas de la India (La colina de Devi)*, Madrid, Hesperus, José J. de Olañeta, 1977.

- GASCÓ CONTELL, Emilio: *Rabindranath Tagore*, Madrid, EPESA, 1970.
- GUY, Josephine M.: *Oscar Wilde's Profession: Writing and the Culture Industry in the Late Nineteenth Century*, Oxford University Press, 2000.
- KIPLING, R.: *Something of Myself: For My Friends Known and Unknown*, UK, Penguin Classics, 1999.
- La Orden de la Estrella de Oriente. Algunas aclaraciones*, Rosario, Representante Nacional de la Orden en la República Argentina.
- LEADBEATER. C. W.: *El Cristo. El Salvador del Mundo. Conferencia pronunciada en Sydney*. Domingo 20 de diciembre de 1915, Rosario, Representante Nacional de la Orden en la República Argentina, 1916.
- LOVELL, Mary: *Rage to Live: A Biography of Richard & Isabel Burton*, New York, W.W. Norton & Company Inc., 1998.
- MARTÍNEZ, Catalina y Manuel, Alberto: *Rudyard Kipling*, Barcelona, El Acantilado, 2008.
- MARRYAT, F: *Aventuras de Newton Forster*, Madrid, Abraxas, 2003.
- MEADOWS TAYLOR, Philip: *Confessions of a Thug*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- MICHAUX, Henry: *Un bárbaro en Asia*, Barcelona, Tusquets, 1999.
- MOORE, Thomas: *Lalla Rookh: an Oriental Romance*, Londres, Longman, 1817.
- MORENO CLAROS, Fernando: *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*, Madrid, Algaba, 2005.
- ONDAATJE, C.: *Journey to the Source of the Nile*, Toronto, HarperCollins Publishers Ltd., 1998.
- POE, Edgar Allan: *The Thousand-and Second Tale of Scheherazade*, New York, Lady's Book, 1845.
- POLO, Marco: *The Travels of Marco Polo*, Nueva York, Signet Classics, 2005.
- : *Los viajes de Marco Polo*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 2005.
- REIGLE, D. and N.: *Blavatsky's Secret Books*, San Diego, Wizards Bookshelf, 1999.
- RICE, Edward: *El Capitán Richard. F. Burton*, Madrid, Siruela 1995.

- *Captain Sir Richard Francis Burton: The Secret Agent Who Made the Pilgrimage to Mecca, Discovered the Kama Sutra, and Brought the Arabian Nights to the West*, New York, Charles Scribner's Sons, 1990.
- ROUSSELET, L.: *Viaje a la India de los maharajas*, Austral, Espasa Calpe, 1978.
- ROLLAND, Romain: *India. Diario 1915-1943*, Buenos Aires, Hachete, 1953.
- SCOTT, Walter: *Tales of The Crusaders*, Nueva York, William Van Norden, 1825.
- SHANKS, E.: *Rudyard Kipling. A study in literature and politicals ideas*, WI, USA, Macmillan, 1940.
- SCHOLEM, Gershom: *La Cábala y su simbolismo*, México, Siglo XXI, 1995.
- *Lenguajes y Cábala*, Madrid, Siruela, 2006.
- SCHOPEHAUER, Arthur: *El mundo como voluntad y representación*, México, Ed. Porrúa, 2003.
- SMITH, M: *The Persian Mystics: Attar*, London, Jhon Murray, 1932.
- SCHURHAMMER, G.: *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, 4 vols., Pamplona, Gobierno de Navarra - Compañía de Jesús - Arzobispado de Pamplona, 1992.
- SHUKER, Karl: *Mystery Cats of the World: From Blue Tigers To Exmoor Beasts*, London, Robert Hale, 1989.
- STEVENSON, Robert Louis: *New Arabian Nights*, London, Chatto & Windus, 1882.
- TRIMEGITRO, Hermes: *Kybalion*, Málaga, Sirio, 1995.
- *Corpus Hermeticum, Archivo hermético 7*, Barcelona, Continente, 1998.
- WILDE, O.: *El Príncipe Feliz*, Buenos Aires, Andrómeda, 2007.
- WRIGHT, Thomas: *The life of Edward Fitzgerald*, London, Kessinger Publishing, 2006.
- YONGDEN, Lama: *Mipam*, London, SLG Books, 1999.

IX. Otras obras de consulta

- BRIGGSS, J. y F. D. Peat: *Espejo y reflejo: del Caos al Orden*, Barcelona, Gedisa, 2005.

CARROLL, Lewis: *Through the Looking-Glass*, London, Plain Label Books, 1887.

DANBEU, J. W.: *Goerge Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite*,
Boston, Harvard University Press, 1979.

ESCOHOTADO, Antonio: *Caos y orden*, Madrid, Espasa, 2000.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera mostrar mi más profundo agradecimiento a todas aquellas personas que han hecho posible esta investigación y este viaje por el intenso proceso creativo de un escritor tan original e importante para la historia universal de letras.

A la directora de este trabajo, Carmen Ruiz Barrionuevo, por permitirme abordar este singular tema, por su esfuerzo, por su constancia, y por haberme enseñado el maravilloso oficio de la crítica literaria.

A María Kodama, viuda de Borges y albacea de su obra. Por haberme permitido acceder a la Fundación Internacional Jorge Luis Borges, y propulsar, junto a ella, la firma del Convenio Internacional que la Universidad de Salamanca suscribió con dicha Fundación en el año 2008. Por sus largas conversaciones acerca de Borges, por consentirme el acceso a su biblioteca, por recibir con sonrisa amable e inteligente todos mis proyectos.

A Alicia Jurado, por su enorme generosidad al haberme entregado una copia del rico manuscrito que constituye un notable descubrimiento en este trabajo. Por brindarme el acceso a su biblioteca, por su abierta colaboración en las entrevistas, por el exclusivo material que puso a mi alcance. No olvidaré nunca su mirada transparente y calma.

A Carlos Laporte, Profesor de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador (Argentina), sin cuya biblioteca, valiosos consejos y extensísimos conocimientos, este trabajo no habría sido posible. A Luisa Rosell, Directora de la misma Escuela, al Profesor Carlos Rúa y al recientemente fallecido Bernardo Nante.

A Graciela Maturo, cuya amistad y fineza crítica guardo como un tesoro. A Bernardino Rivadavia, por brindarme su biblioteca y su sabiduría borgeana. A Eduardo García Bazán, Horacio Salas, Horacio González, Cristina Bulaccio, Silvio Maresca, Ana María Barrenechea, Estela Canto, Héctor Yánover, Iñaki Hernaiz,

Horacio Sanguinetti, Rosendo Fraga, Ana María Clamblong, Liliana Donzis, Irma Zangara, Fernando Flores, Lucía Blanco, Mariano Becco, Nilda Gianetti, Víctor Bravo, Sebastián Scolnik, Horacio Nieva, Ana da Costa, Damián Vives, Gabriel Conti, Amalia Iniesta, Juan Manuel Bernal, Luis Kancyper, Carlos Malvezzi Taboada, Anibal Soldani, Alejandro Vaccaro, Roberto Alifano, Alberto y Patricia Delmar, Fernando Rubio, Sandro Barella, Pedro Patzer, Cristina Gabás, Juan Carlos Ferré, Gerardo Abboud, Ana Agud, Chantal Maillard, Enrique Gavilán y Abraham Velez de Cea, que de una u otra forma acompañaron este trabajo y mi estancia en Argentina.

A todos los colaboradores del Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Buenos Aires, del Instituto de Literatura Argentina de la Universidad de Buenos Aires, del Colegio Nacional de Buenos Aires, de la Universidad Católica Argentina, de Radio Nacional Argentina, de la Universidad de Belgrano, de la Fundación Internacional Jorge Luis Borges, de la Biblioteca del Maestro, de la Academia de Letras de Argentina y de la Universidad Kennedy.

Muy especialmente a CiLengua, Centro Internacional de Investigación de la Lengua Española, Institución que me becó para asistir al importante *Congreso de Manuscritos Literarios del siglo XIX y XX* celebrado en San Millán de la Cogolla en diciembre de 2009, encuentro que aportó significativas contribuciones a mi ensayo. A todos los profesores, administrativos y amigos del Departamento y del Doctorado de Literatura Española e Hispanoamericana, del Instituto de Iberoamérica y Portugal y del Experto Universitario en Lenguas y Culturas de India e Irán de la Universidad de Salamanca.

A mi familia y mis amigos, por su apoyo inconmensurable, por su energía y por su ánimo.

Gracias.

