

BORGES: CÓMO LLEGAR A ORIENTE A TRAVÉS DE SCHOPENHAUER, MACEDONIO Y XUL SOLAR

Sonia Betancort

Universidad de Salamanca

En Ginebra, en 1914, un joven de quince años descubre la original filosofía de Arthur Schopenhauer y decide emprender el titánico esfuerzo de estudiar en solitario el idioma alemán. El propósito final consistía en leer al filósofo en su lengua nativa, decisión a la que habían contribuido otros hallazgos, unas lecturas del idealista escocés Thomas Carlyle (1795-1881) y el viaje de una familia porteña, que en plena Primera Guerra Mundial, decide trasladarse al territorio neutral suizo con la doble intención del cuidado de la deteriorada vista del padre y de la educación de los hijos, Jorge Luis y Norrah (Borges, 1999a: 40-44). A partir de aquí, serán numerosas las ocasiones en las que Jorge Luis Borges mencione su admiración por el filósofo¹, aunque de todas ellas,

sobresale la enérgica expresión de 1960: “pocas cosas me han ocurrido más dignas de memoria que el pensamiento de Schopenhauer o la música verbal de Inglaterra” (*OC* 2: 232)². Interesa la sentencia, porque además de efectiva en su devoción, conecta indirectamente con un sugerente destino: el del orientalismo³.

presentaciones literarias del mundo: Borges y Schopenhauer” (1999) e Iván Almeida, “De Borges a Schopenhauer” (2004).

² 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” (Borges, 1999a: 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” (Carrizo, 1982: 108-109).

Las citas de la obra borgeana corresponden, excepto cuando se indique lo contrario, a la edición de las *Obras Completas 1923-1988* (1996). Se empleará la abreviatura *OC* seguida del tomo correspondiente y de la página.

³ La ya clásica tesis de Edward Said, *Orientalismo* (1978), valiosísima en algunos aspectos, define los estudios eruditos del Oriente como articulación de un fuerte eurocentrismo y relega a un segundo término ciertas expresiones en las

¹ Esta influencia borgeana ha sido recogida en cuantiosos ensayos críticos que ven en la filosofía de Schopenhauer una clave ineludible de la interpretación de la obra de Borges. Destacan los significativos trabajos de Juan Nuño, *La filosofía de Borges* (1986), que dedica algunas reflexiones a esta relación; K. P. Augustine, “Borges, Schopenhauer and Indian Thought” (1993), Ana Sierra, *El mundo como voluntad y representación. Borges y Schopenhauer* (1997), Francisco José Martín, “Las re-

A través de las dos grandes fuentes citadas –bibliografías alemanas e inglesas— el joven reflexionó acerca de ese deleite oriental que había descubierto durante su infancia en Buenos Aires⁴, primero, con el apoyo de su británica biblioteca familiar, y

que se perciben puntos de vista más complejos, que, en el marco del eje literario de este trabajo, interesa subrayar. 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 distanciada de los propósitos del Imperio. Se trata de varias contribuciones en las que el Oriente deja de estar “afuera”, contradiciendo la afirmación de Said (2006: 10), para “asiatizar” –el vocablo es de Borges (1993: 33)— y transformar al ser occidental europeo que emprendía la aventura de descentralizarse, un desgarramiento estético y filosófico que convierte la excentricidad en una forma de lectura de la propia cultura occidental (Todorov, 1999: 467). Además, la erudición contribuyó, paradójicamente, por ejemplo, al surgimiento de cierto nacionalismo hindú que provocaría desde las primeras décadas del siglo XX la organización de una liberación posterior (Flood, 1998: 18).

El reconocido estudio de Said, sin embargo, ha fijado los postulados de la crítica poscolonial de los años ochenta y gran parte de la revisión teórica llevada a cabo en los noventa por académicos de origen indio como Gayatri Spivak, Hommi Bhabha o Ranahid Guha. Cabe observar que la teoría ha dado ciertos frutos en los últimos años del panorama intelectual latinoamericano gracias a la actividad de críticos como Walter Mignolo y Enrique Dussel. Se recomienda revisar H.K. Bhabha, *The Location of Culture* (1994); G. Spivak, *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues* (1990); W. Mignolo, *Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2003).

⁴ Se puede revisar mi trabajo “Jorge Luis Borges y el budismo: una infancia entre orientalistas europeos” (2011).

después, con las obras germanas halladas en Suiza. El mundo de la erudición de sesgo orientalista queda patente desde esos primeros años y no cabe duda de que un importante acicate de su apasionado emprendimiento descansa en la filosofía de Schopenhauer, avezado introductor de los mitos hindúes como método de reflexión del pensamiento occidental del siglo XIX. El texto “Ginebra”, incluido en el libro *Atlas* de 1984, incluye estos razonamientos:

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 (*OC* 4: 418).

En la década de los años veinte, a la vuelta de su largo viaje europeo, Borges continúa su aproximación a la obra capital schopenhauereana *El mundo como voluntad y representación* (1819), en la cual profundiza gracias a su valiente y entrañable amistad con el escritor Macedonio Fernández⁵, quien era su vez amigo y compañero

⁵ 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, *Correspondencia. Macedonio Borges, 1922-1939* (García, 2003:108), y de Horacio González, *Conversaciones imposibles con Macedonio Fernández*, al reiterar que Schopenhauer es el autor más citado en la obra macedoniana, “el

de estudios de su padre, por lo que se había acostumbrado a tenerlo presente en casa antes del periplo familiar a Europa (Williamson, 2006: 119; Pérez, 1968: 99). Amistad e indagación literaria se unen en los dos escritores desde 1921⁶ hasta fortificar los

más citable, el compañero de lectura, el compañero de cita” (González, 2001: 73). De esta consideración participa también Ana Camblong, *Ensayos Macedonianos*, al interpretar la obra de Macedonio al amparo de elementos como la huella de la teoría de la voluntad schopenhauereana (Camblong, 2006: 186).

⁶ Cabe destacar que hacia 1920, en su paso por España, Borges conoció a Rafael Cansinos-Asséns, de quien se declaró un discípulo durante toda su vida (Borges 1999a, 55). El poeta de origen sevillano, padre del ultraísmo, 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 como: “muy libre comparada con la de Burton o la de Lane pero cuya lectura es, en mi opinión, más agradable” (Borges 1999a, 57). En la labor de Cansinos-Asséns como orientalista también se cuentan las traducciones y estudios de *El comedor de opio* de Quincey, *Meditaciones* de Marco Aurelio y la obra completa de Goethe. El joven argentino queda perplejo ante la sabiduría de estas traducciones y le atribuye al autor sevillano “la estimulación de ampliar sus lecturas”, a tal punto de llegar a considerarlo “el símbolo de toda cultura, occidental y oriental” (Borges: 1999a, 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*. Con esa admiración, Borges no pasaría desapercibido para el autor sevillano, quien destacaría de él su interés por 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 frigidéz intelectual, con una cultura clásica de filósofos griegos y trovadores orientales que le aficionaba al pasado haciéndole

asombros de un adolescente, Borges, que ve en su maestro, Macedonio, una inspiración extraordinaria del mundo filosófico occidental y oriental con el que logrará un nuevo cosmopolitismo literario.

Como concluye la crítica (García, 2003: 248-253), son incontables las menciones de Macedonio en la obra de Borges. Desde su primer libro, *Fervor de Buenos Aires* (OC 1: 21), a *Evaristo Carriego* (OC 1: 138), *Historia de la Eternidad* (OC 1: 420), *Otras Inquisiciones* (OC 2: 150), *El hacedor* (OC 2: 162), *Elogio de la sombra* (OC 2: 387), *Siete Noches* (OC 3: 242), *La cifra* (OC 3: 303) y *Atlas* (OC 4: 430), entre otros, recoge un sinfín de citas y referencias acerca de la personalidad del autor de *Papeles del Recienvenido* (1929) y de su grandeza filosófica, 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 Macedonio (Borges, 1999a: 70).

La gran afinidad de los dos amigos fue sostenida por Schopenhauer, fervor que,

amar calepinos e infolios, sin menoscabo de las modernas maravillas” (Cansinos-Asséns, 1927: 280).

Esta entrañable y recíproca admiración sería materializada por Borges desde su etapa ultraísta en sus numerosos ensayos sobre el autor andaluz, tales como “A Rafael Cansinos-Asséns” (1924); “Definición de Cansinos-Asséns” (1924), “R. Cansinos Asséns” (1927), hasta 1964, año en que volverá a esta fascinación en su poema homenaje “Rafael Cansinos Asséns” (OC 4: 293).

con otras bibliografías compartidas, terminó por entrelazar también los misteriosos mundos del orientalismo⁷. En las reuniones literarias del café La Perla 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. Como recordaría Borges, las controversias culminaban 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 disertantes (Borges, 1999a: 70; Woodall, 1996: 104-105 y Salas, 1999: 90). En ese entresijo dialogado, Schopenhauer consti-

tuía un punto de comunicación entre los amigos, que recurrían a sus citas y lecturas⁸ hasta que la presencia del existencialista lograba fundirse con la atrayente excentricidad macedoniana⁹: “Anoche éramos 12 o 14 personas a las cuatro de la mañana. [...] mate, ginebra, té continuamente, lectura de Schopenhauer y de Kant” (García, 2003: 6). Escenas y presencias que la memoria borgeana sintetizó con claridad en 1975:

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 (OC 4: 56).

⁷ 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. Como asegura Mónica Bueno, el zoroastrismo le serviría para desarrollar tus teorías acerca del concepto del “yo”, su “almismo ayoico” (Bueno, 2000: 141). De estas fuentes, Macedonio extrajo ideas orientalistas que perpetuó con la ayuda de lecturas del trascendentalismo norteamericano, corpus que la crítica suele señalar como remate del catálogo de influencias macedonianas (Camblong, 2006: 47). Por otra parte, Adolfo de Obieta, hijo del autor, apunta al respecto de la metafísica orientalista 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” y compara este método con la personalidad gandhiana, diciendo: “al hablar de transfiguración, nos transfiguraba, como dice Victoria Ocampo de Gandhi” (Obieta, 1999: 301, 308). Y finalmente, en sus interesantes recopilaciones, concluye: “Cuando me preguntan por las visibles afinidades entre el pensamiento metafísico de Macedonio y la metafísica india, se me ocurre recordar el apunte de Xul Solar al lado del ataúd recogiendo los rasgos finales de Macedonio: un monje tibetano” (Obieta, 1999: 317).

⁸ Borges en su *Autobiografía*, 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” (Borges: 1999a, 46).

⁹ A Macedonio se lo comparaba físicamente con Mark Twain, Chaplin y Paul Valéry (Pérez, 1968: 86). Esta 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 guitareo argentino con la música hindú (Pérez 1968: 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” (García 2003: 27). Para una ilustrativa descripción de este aspecto excéntrico de Macedonio ver la *Autobiografía* de Borges (1999a: 71).

Tanto en la correspondencia recuperada de los dos escritores¹⁰ como en significativos ensayos y sugerentes entrevistas del Borges maduro, la “metafísica” de Schopenhauer constituye una reiteración de su amistad, un nexo disparador de toda reflexión filosófica y de buena parte de la búsqueda estética de sus coloquios. Bajo esta constante, el autor de *Ficciones* concluirá acerca de los años de aprendizaje junto a su maestro que “los lectores de Hume y Schopenhauer encontrarán muy pocas cosas nuevas en Macedonio”. Pero lo asombroso, recapitulará, es que éste “había llegado solo a esas conclusiones”, dándoles un matiz personal que influyó notablemente en la inquisición metafísica borgeana (Borges, 1999a: 76).

El fuerte de la reflexión macedoniana era la ontología occidental, cuyas fuentes logran identificarse, además de en Schopenhauer, en las lecturas de Hume, Kant, Spencer y Berkeley o en la correspondencia epistolar que mantuvo con el psicólogo norteamericano William James (Borges, 1999a: 76)¹¹. Sin embargo, su pensamiento guarda secretas conexiones con las corrientes hinduista y budista conocidas a través del autor de *El mundo como voluntad y represen-*

tación. A este respecto, es de significativa dificultad rescatar las declaraciones orientalistas de la obra de Macedonio o incluso de 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. Una sugerente trama de rastros filosóficos que sirve para ilustrar cómo las especulaciones de la India también formaron parte de los razonamientos discutidos por los dos escritores.

Fruto de las lecturas schopenhauereanas, Macedonio Fernández habría desarrollado un concepto de la vida que algunos críticos han definido, tomando un término atribuido a un coetáneo de Schopenhauer, como “idealismo absoluto” (Camblong, 2006: 47 y Williamson, 2006: 120)¹². El vocablo engloba 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, especie de “psiquis del cuerpo” (Williamson, 2006: 120), alcanza la posibilidad de reencarnarse en un nivel superior que trasciende a los sujetos individuales¹³. La reflexión es ano-

¹⁰ Sorprende en la correspondencia de Macedonio y Borges que en más una decena de ocasiones se nombra y se estudia al filósofo alemán (García, 2003: 5, 6, 7, 8, 11, 16, 17, 20).

¹¹ Autores a los que habría que unir, por otra parte, y gracias a la selección de Adolfo de Obieta (1999: 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 (2006: 186), Carlos Pérez (1968: 86), Horacio González (1995: 78) y Ricardo Piglia (1990: 119-207).

¹² 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 (Moreno Claros, 2005: 153-154). Macedonio Fernández utiliza este concepto para titular un capítulo de su obra *No toda es vigilia la de los ojos abiertos*, “El asombro de ser. Idealismo absoluto” (Macedonio, 1990: 243).

¹³ Sin duda se trata una personalísima idea de Macedonio Fernández acerca de la reencarnación, que su hijo, Adolfo de Obieta, reafirma al comentar de manera divertida y en palabras

tada en gran parte de la producción ensayística macedoniana¹⁴, supone una constancia latente en sus novelas *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* (1928) y *Museo de la Novela de la Eterna* (1929) y aparece explicada en su correspondencia con Borges: “este mundo no tiene Rumbo (dinámico) ni Perfil ni modo de Ser; [...] La Realidad, como la Persona, no tiene identidad ni historia” (García, 2003: 14, Pérez, 1968: 110 y Camblong, 2006: 188). Estas afinadas especulaciones llevan a Macedonio a establecer un parentesco intelectual con las teorías hinduistas y budistas adaptadas por Schopenhauer, con las que articularía ciertas sentencias indias acerca del lenguaje y su incapacidad para expresar la totalidad.

El autor de *Una novela que comienza* (1940) plantea una original proposición intelectual en la que el concepto de “verdad última” —clave de la creación y de la naturaleza— constituye un enigma imposible al enunciado lingüístico. Sin embargo, expresará que dicho sustrato puede ser experimentado por el hombre capaz de olvidar su esencia personal, atractiva paradoja que Borges recopilaría con admiración 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, olvi-

darse 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 repentina (Borges 1999a, 77).

El comentario fue invocado en el ensayo borgeano “La nadería de la personalidad” (1922)¹⁵, en el que se detecta una clara influencia de su amigo¹⁶ y cuyo tono definió después como “un ensayo demasiado extenso sobre la inexistencia del yo copiado del Buda o de Macedonio” (Borges 1999a, 80). La confluencia macedoniana de Schopenhauer-filosofías indias vuelve a ser sugerida por Borges en 1936, cuando dedica a su maestro un ejemplar de *Historia de la Eternidad* (García, 2003: 211), sugiriéndole la lectura del texto “El acercamiento a Almotásim” (*OC* 1: 414-418). El cuento, de claro fondo y atmósfera india¹⁷, trasluce la búsqueda de la consumación de una relación amistosa entre maestro y alumno. La misma inspiración reaparece en otros cuentos, por ejemplo, en “Las ruinas circulares” (1941), cuyo eco aparenta un repaso de sus lecturas de *Don Segundo Sombra* de Güiraldes y *Kim* de Kipling, obras que relacionaría en sucesivas oportunidades a propósito del binomio profesor-discípulo. Finalmente, al hablar de budismo y de manera totalmente asimilada, anotó ya en los años

de su padre: “Yo creo ser Poe otra vez, yo soy la refiguración de Poe” (Obieta, 1999: 313).

¹⁴ Como puede verse en “Idilio-Tragedia (Mero ensayo)” o en “Tejido exquisito de signos” (1922). Ambos ensayos se pueden revisar en Macedonio Fernández, *Obras Completas VII* (1987).

¹⁵ Publicado en *Proa* y posteriormente en *Inquisiciones* (1996).

¹⁶ A este texto habría que añadir la curiosa reflexión borgeana del ensayo “El cielo azul, es cielo y es azul” también de 1922, 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 con Macedonio (Borges, 1997: 154).

¹⁷ Se puede ver mi trabajo «La India de Jorge Luis Borges. Una lectura orientalista en “El Acercamiento a Almotásim”» (2010).

cincuenta: “una de las desilusiones capitales es la del yo. El budismo concuerda así con Hume, Schopenhauer y con nuestro Macedonio Fernández” (*OC3*: 251).

Pero la predilección schopenhauereana que en Macedonio se detendría sólo de manera oblicua en una indagación de la metafísica oriental, en el joven Borges traspasó las fronteras occidentales para explorar los territorios mitológicos de Oriente. Primero, al amparo de las fuentes del autor de *El mundo como voluntad y representación*¹⁸,

¹⁸ 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. 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, ejercicio que influenció notablemente a los círculos literarios de la época, entre ellos, en la obra de Goethe. Véase M. Velázquez Mejía, *Mithos, utopía e ideología: estructura de la historia. Johann Gottfried Herder* (2000). Por otra parte, 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 (Flood, 1998: 287). Con estos antecedentes, 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 (Tola y Dragonetti, 2002: 353-385). Un joven colega suyo, Schelling (1775-1854) consideró a las filosofías de la India como una suerte de idealismo exaltado (Halbfass, 1988: 102), entusiasmo que fue perpetuado por Schopenhauer, quien a pesar de sus diferencias con Hegel, y gracias a las le-

más tarde a través de los discípulos de éste, y finalmente con una amplia investigación propia acerca de las bibliografías eruditas inglesas y alemanas, y en menor medida, francesas y argentinas, interesante travesía que compartió con el pintor argentino Xul Solar. Este itinerario bibliográfico fue señalado por Borges en una reveladora entrevista de 1984, en la que relata cómo los orientistas fueron incorporándose a su erudición:

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 China (Ferrari, 1985, 2: 95 y 96).

janas influencias de Herder, encontró un espacio de sabiduría ancestral en el territorio indio, idea que cristalizó en sus seguidores Georg Grimm (1868-1945) y Paul Deussen (1845-1919).

Gracias a la obra de entre otros Antequil Duperron¹⁹, K. C. Friedrich Krause²⁰, C. F. Koeppen y Max Müller²¹, Schopen-

hauer concluye su obra *El mundo como voluntad y representación*, en la que con una nítida influencia del idealismo, marca su interés hacia los textos clásicos de la India²², apoyándose en ellos como mecanismo de especulación:

¹⁹ Como señala la crítica (Moreno Claros, 2005: 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* (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 que Schopenhauer pudo contrastar con la ayuda de otras fuentes.

²⁰ Este filósofo, conocedor del sánscrito y padre de la idea del “panteísmo”, animó a Schopenhauer en el estudio de los textos hinduistas, ambos defendieron durante toda su vida la labor de Duperron como traductor de los textos sagrados frente a otros orientalistas. Estas lecturas y la amistad con Krause llevaron a Schopenhauer a afinar el pensamiento que constituiría el centro de su obra (Moreno Claros, 2005: 201-203).

²¹ E. Burnoouf, J. Schmidt, Spencey Hardy, C. F. Koeppen y Max Müller son señalados por la crítica (Maillard, 1993: 109 y 114) como importantes influencias schopenhauereanas. Arthur 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* (Schopenhauer, 2003: 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* (1857) y por su influencia en orientalistas de

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

renombre como Oldenberg o Fausböll, constituye una de esas bibliografías algo inaccesibles con las que Borges fue reconstruyendo un orientalismo muy personal. Estos investigadores aglutinan buena parte de la erudición alemana del siglo XIX, y del debate generado en torno a una interpretación naturalista de los textos sagrados de la India. Su 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 invita a pensar que el filósofo alemán incorporó ambas secciones.

²² 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 (Schopenhauer, 2003: 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.

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 diversas (Schopenhauer, 2003: 6 y 355-356).

De entre todas estas referencias, en la esfera del estudio comparado de las religiones y en plena expansión del orientalismo erudito, un investigador destaca sobre los otros: el tímido filólogo alemán Max Müller (1823-1900) que dedica su vida a la edición en inglés de importantes textos sagrados orientales con la colaboración de autores indios e investigadores de la indología europea del siglo XIX. Su *Sacred Books of the East*, conformado por cincuenta volúmenes publicados entre 1879 y 1910, se ha convertido, junto a su notable *The Six Systems of Indian Philosophy* (1889), en una obra cumbre de la recopilación y del estudio de textos orientales en Occidente²³.

²³ Los conocimientos de Müller, educado en Oxford, completaron la erudición francesa e inglesa desde una postura ideológica que muchas veces se ha interpretado ajena al interés colonial. 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 (Flood, 1998: 287). Aunque Edward Said opina que las obras eruditas más renombradas, o incluso las de ficción, no escaparon al trasfondo de una literatura culta e intelectual, generalmente recopilada de la Francia e Inglaterra imperialista “como lo demuestran las obras de Goethe (*Westöstlicher Diwan*) o Schlegel (*Über die Sprache und Weisheit der Indier*)” (Said, 2006: 43). De cualquier manera, la obra de Max Müller 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 bibliografía aparece por primera vez en los textos borgeanos, en sus notas de *Discusión*, a propósito de un comentario acerca del zoroastrismo nietzscheano. El joven de veintitantos se permite el desparpajo y la frescura al declarar: “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*” (OC 1: 277). El sentido del humor no oculta, sin embargo, ciertos conocimientos de la colección de Müller, pues allí los textos del zoroastrismo—Zend-Avesta, tradición de la Persia antigua— fueron traducidos y analizados junto a libros clave del hinduismo, del budismo, y de la cultura china y japonesa²⁴. Aunque el comentario puede pasar desapercibido, la cita identifica las lecturas orientalistas de Borges, una lúcida ventana al compendio de influencias que Oriente perpetuó en su pensamiento de los años veinte y treinta, y una herramienta muy creativa que será aplicada a buena parte de su obra de ficción a partir de los años cuarenta.

En efecto, por medio de Max Müller —*Sacred Books of the East* y *The Six Systems of Indian Philosophy*— tal como declararíamos en la entrevista de 1984, accedería a la profusa literatura mitológica indoiraniana (védica, brahmánica y upanishadica²⁵) y a las

herramienta fundamental para el estudio de los textos antiguos de la India.

²⁴ Se puede ver el índice de autores y temas en la versión electrónica: <http://www.sacred-texts.com/sbe/> [consulta: 21 diciembre 2011].

²⁵ *Los Vedas* son un grupo de textos himnicos incluidos en cuatro libros: *RigVeda* (transmitidos oralmente de padres a hijos y compuesto por hombres inspirados que buscaban el favor de

grandes epopeyas indias del *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa*²⁶. Gracias a estas bibliografías, 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 cosmogonía hindú. Y para ejemplificar la vieja concepción del “tiempo”, --de “ciclos similares, no idénti-

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. Véase Wendy Doniger O’flaherty, *The Rig Veda* (1981), Max Müller, *Vedic Hymns* (2004), Ralph T. H. Griffith, *The Hymns of the Rig Veda* (2005), Ana Agud, “El mito en la India” en *Sileno* (2004) y *Pensamiento y cultura en la antigua India* (1995) y Juan Miguel de Mora, *El Rig Veda* (1989).

²⁶ La epopeya la constituyen unos relatos extensísimos (diez veces la *Ilíada* y la *Odisea* juntas) de carácter épico que aglutinan ciertos diálogos doctrinales, como es el caso de La *Bhagavad 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. Véase J. A. B. van Buitenen, *Mahābhārata* (1973-78), y Ralph T. H. Griffith, *Rāmāyaṇa* (1895) y los excelentes resúmenes de Wendy Doniger O’flaherty, *Mitos de otros pueblos* (2005).

cos”-- recurre al ejemplo de la filosofía que considera “menos pavorosa y melodramática” que la occidental: “los días y las noches de Brahma” (*OC* 1: 394). La escritura suelta y fluida, demuestra el conocimiento del mito, una Trinidad cósmica cuyo vértice central es Brahmā y cuya función es dar nacimiento, crecimiento y destrucción al universo. De manera cíclica el mundo se crea y destruye en períodos de tiempo inabarcables para las mentes occidentales, ocupando, literalmente, las noches y los días del dios Brahmā²⁷.

La indagación sobresale porque llega a conjugar su personal visión del “Principio de Identidad” y del “Panteísmo”. En el ensayo “Notas sobre Walt Withman” (1932), el dios Brahmā, junto a otras referencias²⁸, le serviría en la tarea de explicar que el hombre es análogo a dios, y que de esta manera, un hombre es todos los hombres (*OC* 1:

²⁷ El 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 manchar. 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. (O’flaherty, 2003: 31-45; Biardeau, 1995: 137-152; Zimmer, 2001: 21-28; Wilkins, 1988: 82-85).

²⁸ Heráclito, la mitología persa y la obra de Emerson, concretamente el poema “Brahma” de 1857.

251). Al amparo de esta afirmación, declaraba su conocimiento del mito, citando el diálogo hindú de la *Bhagavad Gītā* (insertado en el *Mahābhārata*) y considerando a esta obra un prototipo del panteísmo del que declaraba “que dios es diversas cosas contradictorias, o (mejor aún) misceláneas” (OC 1: 251), tratando estos textos con una interpretación bastante aceptada por la crítica orientalista (O’flaherty, 1978: 19-28).

No cabe duda de que la particular visión del “Eterno Regreso” borgeano también alcanza un paralelismo con esta cosmogonía de incitantes conexiones con diferentes autores y escuelas occidentales que revisaba en la época —entre ellos, nuevamente Schopenhauer (OC 1: 395)²⁹— y puede rastrear-se entre sus especulaciones preferidas de los años treinta. En “El tiempo circular” (1934) realiza una identificación del Eterno Retorno con diversas argumentaciones filosóficas universales (OC 1: 394) implicando esta teoría. En 1942, en “Una alegoría china”, ensayo acerca de las ciertas literaturas budistas, concluye que “el amor de los ciclos de enorme tiempo y de los espacios ilimitados es típico de las naciones del Indostán” (Borges, 2001: 202). Una invitación filosófica que esgrime en tono lúdico a través de la leyenda del vidente de Sumatra: “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” (OC 1: 277). La insistencia es patente, pues la fascinante paradoja había aparecido ya en 1932 en *Discusión*, y en 1934 en “Dos antiguos problemas” para la revista *Multicolor* (Borges, 2001: 94) y para

el diario *Crítica* (Borges, 1999b: 29). En ese marco, la presencia orientalista, en esta etapa de descubrimientos, inspirará propuestas determinantes de los años cuarenta, como su conocido ensayo “Nueva refutación del tiempo” (1947).

El cómo estas insinuantes mitologías situaron sus valores en un espacio plenamente literario constituye un curioso juego de referencias que merece la pena emprender. En el caso de las lecturas del *Rāmāyaṇa*³⁰

³⁰ Que probablemente formaron parte de su tiempo dedicado a la investigación de *Sacred Books of The East* y de *The Six Systems of Indian Philosophy*. Ya que la lectura del *Rāmāyaṇa* por medio de estas fuentes alemanas es declarada 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” (Ferrari, 1985: 135). Indudablemente, esa lectura sería una relectura del texto canónico, que ya no podía llevarla 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 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 (Weber, 1892: 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, lamentablemente, todavía no ha sido publicado (Ver <http://www.revuereverso.com> [consulta: 19 de diciembre 2011]). Una visita realizada a esa biblioteca, resguardada por la Fundación Internacional Jorge Luis Borges (<http://www.fundacionborges.com/> [consulta: 19 diciembre 2011]) bajo la cuidada dirección de María Kodama, revela el gran volumen de bibliografías orientalistas que poseía el autor

²⁹ Se puede ver la explicación que la obra schopenhauereana ofrece de esta mitología hindú (Schopenhauer, 2003: 281 y 395).

la influencia aparece declarada directamente hacia 1949 en su artículo “Magias parciales del Quijote” (OC 2: 46)³¹, que terminó por confluír en el libro *Otras Inquisiciones* de 1952. En este ensayo, se demuestra una lectura asimilada de la epopeya india y una teoría que desestabiliza los bordes móviles de literatura y realidad. Del tono épico indio destaca la presencia de “lo maravilloso y sobrenatural” en una intrigante confluencia “del mundo del lector y el mundo del libro” (OC 2: 46). Ya que en un conocido pasaje del texto hindú, el supuesto autor de la epopeya, el sabio Valmiki, y los protagonistas de la historia, aparecen dentro de la obra como lectores de la narración, artificio literario que Borges relacionó lúcidamente con el teatro de Shakespeare y la obra de Cervantes (OC 2: 46). No era la primera vez que confrontaba la literatura india con el *Quijote*, y cabe pensar que sería la fecha de 1930 la de sus primeras lecturas del *Rāmāyana* — esta obra es una de las más complejas de la literatura india y su análisis debió llevarle varios años—cuando 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” (OC 1: 204), anteponiendo la naturaleza fantástica a la perfección estilística de la producción cervantina³². Esta desestabilización entre ficción y realidad, sellará una de las grandes marcas de la literatura de Borges. Pues el *Rāmāyana* y el *Quijote* son muestras irrevocables de un hallazgo lite-

rario que ha dejado a la humanidad una bella y terrible vacilación: si el autor, el lector, y su intersección con la obra, aparecen dentro del libro, la analogía invierte los términos de lo real, los seres y la realidad son tan ilusorios como la literatura. A este respecto, el 2 de junio de 1939 rememoraba la elocuencia de esta paradoja a través de una cita de Schopenhauer: “los sueños y la vigilia eran hojas de un mismo libro y que leerlas en orden era vivir, y hojearlas, soñar” (Borges, 1986: 402).

Pero a la contundente afirmación, a la estremecedora teoría, le falta aún una provocativa afinación, una arriesgada desestructuración del orientalismo erudito lograda a través del sentido más lúdico de las tradiciones indias. En tal arrojío supone un apoyo determinante su amistad con el pintor argentino Xul Solar, con quien sumará las obras de los discípulos schopenhauereanos Paul Deussen y Georg Grimm³³:

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

en diversas lenguas, tal como se puede percibir a lo largo de este trabajo..

³¹ El texto fue publicado por primera vez en *La Nación* en 1949.

³² Un paralelismo al que regresa en 1937 al enumerar “los nombres monumentales” de la epopeya universal comenzando por el *Rāmāyana* (OC 4: 315), al cual une la *Ilíada* y la *Odisea*, entre otras obras.

³³ 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* (1957). Deussen fue el creador de la Sociedad Schopenhauer y un notable 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* (1904). Ambos autores han sido vistos por la crítica como significativos orientalistas (Harvey, 1998: 359).

la India y la China y que consagra un capítulo a Gilgamesh (OC 3: 441).

En su texto de 1922, “La nadería de la personalidad”, comenta 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 personalidad (Borges, 1996: 103-104). Y hacia 1936 (OC 1: 367) se refiere a la obra histórica de Paul Deussen *Die Philossophie der Griechen* de 1919³⁴, bibliografía que repite como fuente de su disertación —a partir de una reflexión acerca del zoroastrismo— “La doctrina de los ciclos” (OC 1: 392). Ya en estas conjeturas se aprecia el intento de tener presentes otras perspectivas fuera del orientalismo de Schopenhauer, abriendo el camino de nuevas y originales soluciones interpretativas a los paradigmas del hinduismo.

En esa nueva tendencia, la versatilidad de Xul Solar dejaba espacio para acercamientos orientalistas más libres, menos acartonados y sostenidos por perspectivas como la de las ciencias ocultas³⁵. A partir de

sus viajes, el pintor desarrolla una gran carrera como traductor de estudios de la teosofía y del orientalismo, transcribe del inglés *La voz del silencio* de Helena P. Blavatsky³⁶, presenta hacia 1934 un gran número de traducciones de cuentos de Kipling para la revista *Multicolor* que dirigía Borges³⁷, y traslada al español la edición de la obra de Thomas Mann acerca de Arthur Schopenhauer³⁸. Desde una formación muy flexible, Xul Solar logra cristalizar 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. Una aproximación donde “la idea última es siempre la misma: alcanzar la sabiduría universal, fuente infinita de conocimiento” (Tedín, 2005-2006: 169)³⁹ mediante el ejercicio de la invención y del juego.

³⁴ En los años cincuenta y sesenta, y especialmente en su obra de 1976 *Qué es el budismo* (Borges, 1998: 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.

³⁵ 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 (Tedín, 2005-2006: 157-169).

³⁶ Xul Solar (Trad.), H. P. Blavatsky, *La voz del silencio. Fragmentos escogidos del «Libro de los preceptos áureos»* (1940).

³⁷ *Just so stories for little children* (1903), “El sonsonete de ño canguro viejo” (1934); “Cómo el leopardo logró sus manchas”; “Cómo el rinoceronte obtuvo su piel” (1934); “Cómo el elefante logró su trompa” (1934); “El cangrejo que jugaba con el mar” (1934); “El gato que andaba a su antojo” (1934); “La mariposa que pisó fuerte” (1934) y “El principio de los tatús” (1934).

³⁸ Xul Solar (Trad.), *Thomas Mann, El pensamiento vivo de Schopenhauer* (1939).

³⁹ Para un estudio más profundo de la obra de Xul Solar se recomienda Álvaro Abós, *Xul Solar*.

Entre todas las habilidades del pintor⁴⁰, lejos de la rigurosidad que a veces perseguía a Borges, la que más le asombró fue su gran capacidad para la mixtura, el sincretismo y la valentía de convertir en un juego las filosofías y las lenguas ancestrales⁴¹. Xul Solar se había detenido durante siete años en la invención del “Panjuego”, cuyo significado era “la reproducción del juego total de la existencia, el juego por excelencia,

el juego de la creación universal”⁴², un asombroso artificio metafísico, que Borges describe con admiración en una entrevista de 1984:

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 universal (Ferrari, 1985 2: 197).

Pintor del misterio (2004) y Osvaldo Svanacini, *Xul Solar* (1962).

⁴⁰ En su *Autobiografía*, 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” (Borges, 1999a: 91-92).

⁴¹ Todo parece indicar que la presencia de Xul Solar en la vida de Borges significó un gran acontecimiento, y desde 1924 su amistad comienza a hacerse intensa gracias a las colaboraciones conjuntas con el grupo martinfierrista. En esta publicación, Xul Solar encabezaba junto a Norah Borges la mayoría de las aportaciones plásticas y también realizaba la ilustración de otras publicaciones borgeanas, como *El idioma de los argentinos* (1928) o *El tamaño de mi esperanza* (1929). Mientras que Borges contribuía a la obra del artista plástico con numerosos textos y presentaciones en catálogos y exposiciones, destacando muchas veces algún aspecto orientalista en la personalidad del pintor. Hacia los años treinta comentó: “Xul Solar renueva, a su modo ambicioso 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” (Borges, 1990: 11).

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 Brahmā⁴³, el cual logró mezclar con su par-

⁴² “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” (Marechal, 1967:

http://www.zonamoebius.com/Iepoca_2003-2007/2003/000/hocu1.htm [consulta: 19 diciembre de 2011]).

⁴³ 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 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

ticular visión de las artes, la cultura y la astrología⁴⁴. Esta estética es particularmente visible en su obra pictórica a partir de los años treinta, como puede apreciarse en “Un Yogui” (1932), “Puerta del Este” (1935), la serie de “Panjuego” (1939), la colección reunida bajo el tema “Zodiaco” (1949-1954) o “Desarrollo del Yi Ching” (1953). Y es precisamente en el matiz lúdico de la teoría, donde la influencia del pintor ayuda a la personal interpretación borgeana de las filosofías orientales, y por medio de ésta, a la consumación de un camino algo diferente al perpetuado por el orientalismo de Schopenhauer y la escuela alemana⁴⁵. Puesto que la herencia de las doctrinas judeo-cristianas hizo que el filósofo alemán se

alejara de los supuestos puros del hinduismo y del budismo otorgándoles un matiz trágico que rápidamente difundió en Occidente la idea de una espiritualidad oriental fuertemente cargada de nihilismo (Maillard, 1993: 108)⁴⁶. Esto es, que su teoría de la negación de la individualidad y del espacio-tiempo, que tanto había investigado Borges en compañía de Macedonio, se aleja, y casi parece que malinterpreta, las ideas orientales, al entender lo ilusorio como algo que “se soporta” y que “se sufre”, cuando para las filosofías indias la irrealidad fenoménica no es más que un juego de magia (Maillard, 1993: 107-132 y Halbfass, 1988: 74-82).

Como se ha visto, hacia los años treinta el escritor argentino ya conocía con profundidad esta interpretación schopenhaueriana y había percibido el itinerario bajo el que este nihilismo se había difundido rápidamente en el orientalismo occidental⁴⁷. Un

rostro ciego de Brahmā, el cual sólo adquiere mirada cuando las criaturas despiertan, en el momento exacto de negarse a sí mismas (Maillard 1993, 113-114).

⁴⁴ Este comentario coincide con las alusiones de Leopoldo Marechal en “El Panjuego de Xul Solar, un acto de amor” (1967). 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” (Marechal: http://www.zonamoebius.com/Iepoca_2003-2007/2003/000/hocu1.htm [consulta: 21 diciembre de 2011]).

⁴⁵ 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” (Maillard, 1993: 108).

⁴⁶ 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 (Maillard, 1993: 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, y que en Schopenhauer, aún afinando una posibilidad de salvación, no descarta su punto de vista trágico aportado por la tradición occidental (Schopenhauer, 2003: 311-314 y 395-407).

⁴⁷ En 1932, como parte del libro *Discusión*, Borges se detiene en el análisis de la obra de Scho-

conocimiento que le daba herramientas críticas para observar cómo la corriente iba instalándose poco a poco en su país⁴⁸. Esta

penhauer 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” (OC 1: 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). 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” (OC 4: 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 en “Borges, Schopenhauer and Indian Thought” (1993).

⁴⁸ Borges comprobó el desembarco de estas ideas en Argentina gracias a 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 estudio universitario del budismo de la época y que contribuyó a la difusión de teorías eruditas prácticamente desconocidas hasta entonces en Argentina (Harvey, 1998: 391). La obra del filósofo sigue la línea interpretativa de Schopenhauer al inducir especialmente en la lectura del budismo un sentimiento 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

exploración bibliográfica le otorgaría cierta seguridad —unida al desparpajo de su juventud— para construir la aplicación original del Oriente a su obra, y es evidente que en la 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 al practicar la interpretación xulsolariana de que la irrealidad del mundo no es más que un artificio⁴⁹ lúdico.

1934 y que siguió la trayectoria del filósofo orientalista, como puede verse en 1950 en el ensayo “La personalidad y el Buddha” (Borges, 2001: 39), o pasadas varias décadas, en *Qué es el budismo* (Borges, 1998: 153), en el que menciona directamente en su bibliografía la obra más difundida de la filosofía fatoniana, esto es, *El budismo nihilista* 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*, (1953)], desde cuya base el filósofo argentino habría indagado en las interpretaciones orientalistas de Arthur Schopenhauer.

⁴⁹ 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* (OC 1: 431), donde justamente a Xul Solar se le atribuye una traducción que representaría los múltiples intentos del pintor por 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* (OC 1: 324), donde parece darse una trama de insinuaciones, colores y formas que recuerdan las expresiones pictóricas de Xul. Por otra parte, Borges deja entrever esta tendencia del juego hacia 1952 en *Otras Inquisiciones* (OC 2: 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, desarrolla el ensayo “El idioma analítico

Esto explicaría que no pocos momentos de su obra literaria se acerquen a la concepción hindú del juego alejándose del pesimismo de Arthur Schopenhauer. La postura implica que el sentido lúdico, la ironía y el humor, inducen una tensión paradójica en el seno de toda desolación, como si la invocación de la broma cósmica pudiera desembarazar momentáneamente al universo de su destino sufriente y melodramático. Esta intersección puede apreciarse en numerosos textos borgeanos desde los años veinte y treinta: su poema “El truco” de 1923 (*OC* 1: 22) en el que la alternativa del juego aparece levemente intuida por la sensación poética de un eterno regreso; en el ensayo “El arte narrativo y la magia” (1932) 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* (1935) en el que confiesa cerrar el volumen con “dos ejercicios de magia” (*OC* 1: 289); en *Historia de la eternidad* (1936), donde propone la idea de un “artificio espléndido” que aporta al hombre la imagen alucinada de la eternidad frente a la percepción de una realidad sucesiva (*OC* 1: 351); hasta constituir una declaración radical de su fuente orientalista en 1960, como exhibe en su bello poema “Ajedrez”: “En el Oriente se encendió esta guerra/ cuyo anfiteatro es hoy toda la tierra./ Como el otro, este juego es infinito” (*OC* 2: 191).

Estas significativas anotaciones explicarían que convirtiera su literatura en una demostración de cómo la reflexión oriental

de John Wilkins” (*OC* 2: 84) en el que la presencia de su amigo y el conocimiento de lo oriental es evidente.

podía ser llevada al ámbito de la obra de ficción. Sin renunciar a los buenos resultados del patetismo, a la profundidad y al impacto del nihilismo, pero invirtiendo los términos convencionales de estos conceptos —a la manera en que Macedonio lograba un hallazgo incommunicable de su naturaleza—, la erudición no es más que otro borde móvil de la levedad de todo saber. De este modo, el conocimiento de la filosofía, cuyo paradigma descansaba en la obra de Schopenhauer, se elevaría al mismo nivel del mito oriental, donde la realidad dispone un juego tan ilusorio como la literatura. El artificio, la travesura cósmica, la inventiva, incluso la parodia, desorganizan y liberan los límites inexplicables del universo. Borges habría llegado así al destino del orientalismo desarrollando una particular visión acerca de las filosofías indias y ofreciendo una mirada totalizadora del mundo mediante su argumento fantástico.

BIBLIOGRAFÍA

- BIARDEAU, Madeleine, (1995): *El hinduismo*. Barcelona, Kairós.
- BORGES, Jorge Luis (1996): *Obras completas*. Buenos Aires, Emecé.
- (1993): *El tamaño de mi esperanza*. Buenos Aires, Seix Barral.
- (1998): *Qué es el budismo*. Buenos Aires, Emecé.
- (1999a): *Autobiografía*. Buenos Aires, El Ateneo.
- (1999b): *Diario Crítica. Obras, reseñas y traducciones inéditas. 1933-1934*. Buenos Aires, Atlántida.
- (2001): *Textos recobrados. 1931-1955*. Buenos Aires, Emecé.
- BUENO, Mónica (2000): *Macedonio Fernández, un escritor de fin de siglo*. Buenos Aires, Corregidor.

- CANSINOS-ASSÉNS, Rafael (1927): "Jorge Luis Borges". En *La nueva literatura III: evolución de la poesía 1917-1927*, Madrid, Editorial Páez.
- CAMBLONG, Ana María (2006): *Ensayos Macedonios*, Buenos Aires, Corregidor.
- CARRIZO, Antonio (1982): *Borges el memorioso*. México, FCE.
- DE OBIETA, Adolfo (1999): *Memorias Errantes*. Buenos Aires, M. P. Editor.
- DE TOLA, Fernando y Carmen Dragonetti (2002): "Lo que la filosofía india le debe a Hegel". En *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*. Vol. 58, N° 222, pp. 353-385.
- FERNÁNDEZ, Macedonio (1987): *Obras Completas. Vol. VII*. Buenos Aires, Corregidor.
- (1990): *No toda es vigilia la de los ojos abiertos*. Buenos Aires, Corregidor.
- FERRARI, Osvaldo (1985): *En diálogo. Tomos I y II*. Buenos Aires, Sudamericana.
- FLOOD, Gavin (1998): *El hinduismo*. Madrid, Cambridge University Press.
- GARCÍA, Carlos (2003): *Correspondencia. Macedonio-Borges, 1922-1939*. Buenos Aires, Corregidor.
- GONZÁLEZ, Horacio (2001): *Conversaciones imposibles con Macedonio Fernández*. Buenos Aires, Corregidor.
- (1995): *El filósofo cesante. Gracia y desdicha en Macedonio Fernández*. Buenos Aires, Atuel.
- HALBFASS, W. (1988): *Indian and Europe*. Nueva York, State University of New York.
- HARVEY, Peter (1998): *El Budismo*. Madrid, Cambridge University Press.
- MAILLARD, Chantal (1993): *El crimen perfecto. Aproximación a la estética de la India*. Madrid, Tecnos.
- MARECHAL, Leopoldo (1967): "El Panjuego de Xul Solar, un acto de amor". En *Cuadernos de Mr. Crusoe* Núm. 1, Buenos Aires, Odonnell, Mezza y Asociados S. A. Editores. http://www.zonamoebius.com/Iepoca_2003-2007/2003/000/hocu1.htm
- MORENO CLAROS, Fernando (2005): *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*. Madrid, Algaba.
- O'FLAHERTY, Wendy D. (2003): *Mitos hindúes*. Madrid, Siruela.
- (1978): "Crítica a la traducción y crítica del Mahābhārata B. van Buitenen". En *Religious Studies Review* 4, 1, pp. 19-28.
- PÉREZ, Carlos (ed.) (1968): *Hablan de Macedonio Fernández*. Buenos Aires, Carlos Pérez.
- PIGLIA, Ricardo (comp.) (1990): *Diccionario de la novela de Macedonio Fernández*. Buenos Aires, siglo XXI.
- SAID, Edward (2006): *Orientalismo*. Barcelona, Random House Mondadori, S. A.
- SALAS, Horacio (1999): *Borges. Una biografía*. Buenos Aires, Planeta.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2003): *El mundo como voluntad y representación*. México, Porrúa.
- TEDÍN, Teresa (2005-2006): *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.
- TODOROV, Tzvetan (1999): *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid, Ediciones Júcar.
- Weber, Alfred (1892): *The History of Indian Literature*. London, Kegan Paul, Trench, TRÜBNET, y C. O. Ltd.
- WILKINS, W. J. (1988): *Mitología hindú*. Barcelona, Olimpo.
- WILLIAMSON, Edwin (2006): *Borges. Una vida*. Buenos Aires, Seix Barral.
- WOODALL, James (1996): *La vida de Jorge Luis Borges*. Barcelona, Gedisa.
- ZIMMER, Henry (2001): *Mitos y símbolos de la India*. Madrid, Siruela.