

EL ORIENTE EN JORGE LUIS BORGES: CHINA

THE EAST IN JORGE LUIS BORGES: CHINA

O ORIENTE EM JORGE LUIS BORGES: CHINA

Mercedes Susana Giuffré

(Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales,

Centro de Estudios de Corea y China,

Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina)

mgiffre@mdp.edu.ar

Recibido: 25/01/2023

Aprobado: 28/02/2023

RESUMEN

Se despliegan aquí algunas notas que permiten empezar a entender las notables conexiones entre el pensamiento chino y la obra de Borges. También se ofrecen algunas consideraciones laterales sobre los vínculos con otros aspectos de las culturas de Oriente Medio. En general, se intenta mostrar que conceptos fundamentales del pensamiento chino entran en poderosa armonía con la literatura, y aun con lo que puede considerarse una filosofía, de Borges.

Palabras claves: Borges. China. Medio Oriente. metafísica. sueño.

ABSTRACT

Some notes which are displayed here will probably allow us to begin to understand the remarkable connections between Chinese thought and the work of Borges. Some side considerations on links to other aspects of Middle Eastern cultures are also provided here. In general, this article tries to show that fundamental concepts of Chinese thought come into powerful harmony with the literature, and even with what can be considered a philosophy, of Borges.

Keywords: Borges. China. Middle East. metaphysics. dream.

RESUMO

Apresentam-se aqui alguns apontamentos que nos permitem começar a compreender as ligações notáveis entre o pensamento chinês e a obra de Borges. Algumas considerações secundárias sobre conexões para outros aspectos das culturas do Oriente Médio também são oferecidas. De modo geral, procura mostrar que conceitos fundamentais do pensamento chinês entram em poderosa sintonia com a literatura, e mesmo com o que se pode considerar uma filosofia, de Borges.

Palavras-chave: Borges. China. Oriente Médio. metafísica. sonho.

El Oriente

*La mano de Virgilio se demora
sobre una tela con frescura de agua
y entrelazadas formas y colores
que han traído a su Roma las remotas
caravanas del tiempo y de la arena.
Perdurará en un verso de las Geórgicas.
No la había visto nunca. Hoy es la seda.
En un atardecer muere un judío
crucificado por los negros clavos
que el pretor ordenó, pero las gentes
de las generaciones de la tierra
no olvidarán la sangre y la plegaria
y en la colina los tres hombres últimos.
Sé de un mágico libro de hexagramas
que marca los sesenta y cuatro rumbos
de nuestra suerte de vigilia y sueño.
¡Cuánta invención para poblar el ocio!
Sé de ríos de arena y peces de oro
que rige el Preste Juan en las regiones
ulteriores al Ganges y a la Aurora
y del haiku que fija en unas pocas
sílabas un instante, un eco, un éxtasis;
sé de aquel genio de humo encarcelado
en la vasija de amarillo cobre
y de lo prometido en la tiniebla.
¡Oh mente que atesoras lo increíble!
Caldea que primero vio los astros.
Las altas naves lusitanas; Goa.
Las victorias de Clive, ayer suicida;
Kim y su lama rojo que prosiguen
para siempre el camino que los salva.
El fino olor del té, el olor del sándalo.
Las mezquitas de Córdoba y del Aksa
y el tigre, delicado como el nardo.
Tal es mi Oriente. Es el jardín que tengo
para que tu memoria no me ahogue.*

Borges, en *La rosa profunda*, 1975 (1989: 114)

Hay rasgos que caracterizan al pensamiento chino que también se hacen presentes en la obra de Borges. Por ejemplo, el pensamiento chino y la obra de Borges privilegian lo que podríamos llamar la intuición razonada antes que el conocimiento directo o indirecto de las cosas, que Russell denominó respectivamente *acquaintance* y *knowledge of* (1905). Ambos parecen manifestar tendencia a la sabiduría intuitiva y no a la ciencia racional; ambos parecen fundir al hombre con el universo antes de afirmar la individualidad. En el pensamiento chino y en Borges casi nada, en efecto, se ajusta cómodamente al racionalismo moderno de Occidente y su fe en el conocimiento científico. Borges destruye, transforma y vuelve a construir, reformula una serie de variables y sus finales se abren en múltiples opciones. Juega con el tiempo, con el espacio. Convoca lugares y tiempos simultáneos.

En este sentido se ha llegado a sugerir que, por ejemplo, en el “Jardín de senderos que se bifurcan” se adelanta a una explicación de la física cuántica y al concepto mismo de hipertexto (Rojo, 2013). Los senderos que sus textos proponen conforman lo que denominaríamos hoy una forma especie de Internet literaria. También los finales abiertos son propios del estilo de Borges y la manera de escribir de los chinos, cuyos cuentos breves se remontan a los orígenes de la historia.

En efecto, la obra de Borges y la civilización china tienen innumerables conexiones: el esplendor del amarillo (distintivo del emperador chino), los seres fantásticos, los tigres, los mundos paralelos, la evocación de espíritus, los diversos ritos, los espejos (que en sus comienzos eran considerados mágicos y funcionaban como recipientes de agua que fueron dando lugar a magníficos ejemplares de bronce).

Uno de los temas filosóficos comunes por excelencia a China y Borges es el particular abordaje del tiempo, desde Zhuangzi a Wu Cheng'en, Hume y Berkeley. Antes de Einstein, para el concepto de tiempo imperaba la noción de linealidad promovida por Newton, quien sostenía que el tiempo es el mismo para todo el universo. Esto fue de algún modo desconfirmado con la introducción de la teoría de la relatividad a principios del siglo XX.

El tiempo es una de esas palabras maestras que aparecen a intervalos constantes en la obra de Borges; para Borges el tiempo no es un fenómeno lineal en el que los minutos suceden a los segundos y las horas a los minutos. Acaso sólo hay eternidad y, como él dice, cada momento contiene toda la eternidad. Por ello Borges sugiere que la continuidad del tiempo es una ilusión de nuestra conciencia, y allí resuenan las palabras de Einstein.

En su análisis del tiempo Borges recurre a las teorías divergentes de Berkeley y Hume. Sobre la base de su célebre *esse est percipi*, Berkeley construye un principio activo que invariablemente percibe. Así, hay dos entidades en el tiempo y en el espacio: O se es un perceptor o se es una cosa percibida. Estamos pues, como sugieren las historias chinas de la *Antología de la literatura fantástica*, ante un mundo de impresiones evanescentes, un mundo sin materia ni espíritu que pueda ser objetivo ni subjetivo.

Dicho sea de paso, hay siete cuentos breves de autores chinos en la conocida *Antología de la literatura fantástica* editada por Borges, Bioy Casares y Silvina Ocampo. Esas historias son las que siguen: Chuang Tzu (Zhuangzi), “Sueño de la mariposa” (158-159); Liehtsé, “El ciervo escondido” (276-277); Niu Chao, “Historia de zorros” (305-306); de la dinastía T'ang: “El encuentro” (404-406); Tsao Hsue-Kin (Cao Xueqin, de *Sueño del Aposento Rojo*): “El espejo de viento-y-luna” (406-407) y “Sueño infinito de Pao Yu” (407-408); Wu Ch'eng En: “La sentencia”(435-436).

Por otro lado, en esa antología hay además cuatro historias chinas recolectadas por destacados sinólogos. Ellas son: Herbert Allen Giles (de *Confucianism and its rivals*, 1915), “El negador de milagros” (202); Richard Wilhelm (de *Chinesische Volksmaerchen*, 1924), “La secta del loto blanco” (433-434); G. Gerald Willoughby-Meade, “Los ciervos celestiales” y “La protección por el libro” (434-435). Merecen mención también dos historias de la orientalista especializada en el Tibet, Alexandra David-Neel: “Glotonería mística” y “La persecución del Maestro” (166-167);

En lo que concierne al tiempo, estamos pues en un mundo sin la arquitectura ideal del espacio ni el tiempo uniforme absoluto de los *Principia* de Newton. Estamos en un no desesperante pero sí incansable laberinto (Almeida, 2022: 151), en un caos, en un sueño. La escala de perplejidad y transmutación de estas ideas sorprende en el conocido final de “Nueva refutación del tiempo”, donde se dice que el tiempo es la sustancia de la que estamos hechos, un río que nos arrebata y que nosotros somos ese mismo río.

Bien se sabe que China constituye, con India, una de las culturas más antiguas. El nombre “China” proviene del sánscrito “Cina”, derivado del nombre de la dinastía china “Qin” pronunciado “Chin”, y al cual los persas trasladaron como “Cin” a lo largo de la Ruta de la Seda. Ya en la época del emperador Xuanzong (712-756) China era el país más grande, más poblado y más próspero del mundo. Los romanos y los griegos ya la habían conocido como “Seres”, es decir, la tierra de donde viene la seda

Borges estaba al tanto de esa información. Ni la previsible ceguera, que le llegó alrededor de 1955, fue obstáculo para los viajes literarios que siempre lo impulsaron a escribir sobre China o personajes chinos en muchos de sus cuentos y ensayos. Su aproximación a Oriente fue una búsqueda de lo recóndito, de lo desconocido, de otros mundos. La milenaria sabiduría oriental, discreta, paciente y concentrada, encarnada en el taoísmo y en el budismo, forjó un imán de atracción para Borges.

El Oriente cuenta además con un elemento fundamental: el factor sorpresa, clave de atracción para la curiosidad insaciable. Pero, como explica el mismo Borges, le interesaba menos el “exotismo, horrenda palabra” que la investigación de ideas originales sobre el tiempo y el orden general del mundo (Borges, 1986: 260).

Esta lejanía geográfica no fue obstáculo para el espíritu inquieto que Borges conservó intacto hasta su muerte. Tornielli (2001: 5) no sólo recuerda que durante sus últimos días en Ginebra llegó a tomar clases de idioma árabe, sino que también imagina cómo pudo haber sido esa experiencia:

En aquella mañana ginebrina de 1986, cuando vivía sus últimos días, Borges habrá tenido tiempo para aprender unos pocos fonemas del idioma árabe. ¿Interrogó quizás a su profesor sobre las palabras Zahir, al-Moqanna, al-Motásim? ¿Tuvo el tiempo suficiente para reconocer el rotundo sonido de las consonantes, intentó pronunciarlas? Por breve que fuera, tomó algún contacto con el idioma del Corán y de Averroes. Sintió sin duda, en la delicada penumbra de la ceguera, un tenue vértigo. En minúscula escala, estaba superando una barrera. La mezquita y el arco, el agua del Islam, los viejos símbolos, estaban más cerca. Sintió tal vez la emoción del creyente frente al objeto de culto.

Hasta sus últimos días, hacia el Oriente (Medio), fue leal a su deseo de conocimiento:

Deseo que esta biblioteca sea tan diversa como la no saciada curiosidad que me ha inducido, y sigue induciéndome a la exploración de tantos lenguajes y tantas literaturas (Borges, 1988: 5).

Ocurre que Borges logró enlazar en el mundo de las letras las líneas filosóficas del pensamiento oriental y occidental.

Sí, he dedicado muchos años al estudio de la filosofía china, especialmente al taoísmo, que me han interesado mucho y también he estudiado el budismo. He estado también muy interesado por el sufismo. De modo que todo eso ha influido en mí, pero no sé hasta dónde. He estudiado esas religiones, o esas filosofías orientales como posibilidades para el pensamiento o para la conducta, o las he estudiado **desde el punto de vista imaginativo para la literatura**. Pero yo creo que eso ocurre con toda la filosofía (Alvarado Tenorio, 2014).

Se percibía, con justicia, como un lector que disfrutaba con fervor el placer de los libros: “Que otros se jacten de los libros que les ha sido dado escribir; yo me jacto de aquellos que me fue dado leer, dije alguna vez” (Borges, 1985: 5). Sabemos de las múltiples indagaciones de Borges sobre Oriente por sus propias citas y referencias. El desconocimiento de las lenguas orientales fue de algún modo compensado por las obras de autores tan diversos como Richard Burton, Franz Kuhn, Gustav Weil, Edgar Fitzgerald, Coleridge, Kipling, Schopenhauer, Alexandra David-Neel, Arthur Waley o Heinrich Hackmann (quien publicó la *Chinesische Philosophie* en 1927). A ello se agregan las lecturas de las *Upanishads*, la *Biblia*, las *Mil y una Noches*, el *I Ching*, el *Tao Te King* y variados estudios sobre el budismo, el taoísmo y el sufismo.

Es que, como dice Eco, Borges “parece haberlo leído todo (e incluso más, dado que ha reseñado libros inexistentes)” (1990, 156), muchas veces amparado en el sustrato de diversas ediciones de su tan querida *Enciclopedia Británica*. Entre esas copiosas lecturas resulta inevitable la mención de la novela por entregas de Cao Xueqin, *Sueño en el pabellón rojo*, 紅樓夢/红楼梦, *Hóng lóu mèng*. Los pareados con los que empieza la novela evocan con fuerza el interés que siempre manifestó Borges por esas “ilustres incertidumbres” que constituyen la metafísica:

假作真時真亦假,
無為有處有還無。

Si lo falso se toma como la verdad, entonces la verdad se hace falsa.

Si de la nada nace el ser, entonces el ser permanece en la nada.

Pero fue a través de la lectura de Schopenhauer gracias a quien, a los dieciséis años, descubrió el budismo, el hinduismo y el taoísmo. Años después, en Buenos Aires, la *Historia de la filosofía* de Deussen (discípulo de Schopenhauer) reforzó su conocimiento de la filosofía china. En una entrevista que le hizo Osvaldo Ferrari, Borges señala que los chinos y los indios ya lo han pensado todo:

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: 95-96)

De modo que yo tengo el mayor respeto y el mayor amor por la filosofía de la India, sobre todo, y por la de la China (Ferrari, 1985: 317)

Cuando se rastrean las investigaciones sobre China en la Argentina aparecen datos tan sorprendentes como valiosos. Por ellos sabemos que Borges conoció la obra del escritor Lin Yutang (1942, 1944a, 1944b) que visitó Argentina en dos oportunidades, en 1957 y 1962, y llegó a congregar más de mil personas en un encuentro del Teatro San Martín de Buenos Aires (Bioy Casares, 2006: 92).

Asimismo, el filósofo Vicente Fatone dio variadas conferencias en las que expuso sus investigaciones sobre el budismo nihilista (Fatone, 1941). Borges y Fatone frecuentaban ambos el medio intelectual porteño de la época y participaron juntos en diversas actividades (Santos, 2010). Precisamente, una de las conferencias de Fatone en 1940, quien fue uno de los pocos intelectuales argentinos que viajó a Oriente antes de 1940, versaba sobre “El conocimiento del Lejano Oriente en el Siglo XIX (Gasquet, 2015: 431).

También es digna de mención la obra de Bernardo Kordon, quien a partir de sus numerosos viajes a China publicó varios trabajos sobre el Imperio del Centro. Aunque no hay registros explícitos del contacto de su obra con la de Borges, debe reconocerse que Kordon fue transmisor de numerosos cuentos fantásticos chinos, en los que aparecen la magia, los fantasmas y otros aspectos de lo sobrenatural (Kordon, 1976). La lectura de sus obras en Argentina declinó de un modo comparable a la fe que Kordon llegó a tener en el maoísmo.

Bien conocido es el vínculo entre Borges y María Rosa Oliver, mediado por Victoria Ocampo y la revista *Sur*. Oliver viajó a China en 1953 y a su regreso publicó el libro *Lo que sabemos hablamos. Testimonios sobre la China de hoy*, en colaboración con Norberto Frontini. Aunque ofrece datos interesantes, el libro fue objeto de duras críticas de parte de Borges (Bioy Casares, 2006: 447).

Lo cierto es que el interés por la literatura y la cultura de China se ponen de manifiesto desde por lo menos la década de 1930 en sus numerosos y variados textos publicados no sólo en *Sur*, sino también en *El Hogar*, *La Nación* y *Crítica*. Por ejemplo, la historia de la viuda Ching, pirata, es una de las historias particulares que componen la *Historia Universal de la Infamia*.

El cuento “El jardín de senderos que se bifurcan” es valorable como relato policial, como ensayo metafísico sobre el tiempo, como elaboración cuidadosa del concepto de hipertexto, como anuncio de la teoría física de los universos paralelos de Hugh Everett. Sobre este último aspecto se ha dicho que es el único caso en que una idea literaria anuncia una teoría científica (Rojo, 2013). El cuento, además, evoca el abismal caos de personajes e historias múltiples de *Sueño en el pabellón rojo*.

En el ensayo “La muralla y los libros”, incluido en *Otras inquisiciones*, de 1952, Borges analiza cómo Shi Huangdi establece la dinastía Qin, entre -221 y -206, para dar inicio a la era imperial que se mantendrá por más de dos milenios, hasta 1912. La construcción de la muralla y la quema de los libros se interpretan como el abuso grandioso y patético de re-fundar la historia y como el anhelo, también patético, de construir barreras mágicas contra el espacio y, peor aún, contra el tiempo.

Por otro lado, las narraciones breves, con un estilo conciso y escueto evocan también el estilo de los cuentos y fábulas chinas, que por su contenido fantástico se han ganado el mote de prodigiosos en el imaginario popular mundial. Por paradójica contrapartida, el espíritu realista del pueblo chino, su pragmatismo, su dócil filosofía tan distinta en su forma a la seriedad casi agobiante de los pensadores occidentales, atrajeron el fervor cognitivo de Borges.

En efecto, el estilo breve de los cuentos populares es muy aceptado en China, país acostumbrado a los relatos inmediatos y fabulosos desde tiempo inmemorial. En este sentido, el estereotipo de cuento chino

es el chéngyú, 成语, “frases hechas” que por lo general constan de cuatro caracteres y presentan una breve historia. Los chéngyú se usaron ampliamente en chino clásico y todavía son comunes en la escritura china vernácula y en la oralidad.

Los cuentos de Borges, por su estilo conciso, por su densa brevedad, resultaron de interés para los lectores chinos (Alcoholado Felstrom, 2011). Sus relatos se empezaron a difundir en China en 1979 y desde entonces han gozado de aceptación y en 1999 se publicaron las obras completas (Yu, 2018).

Poderosamente vinculados a China están por ejemplo el ensayo “El idioma analítico de John Wilkins”, en el que se hace referencia a la célebre enciclopedia de ficción *Emporio celestial de conocimientos benévolos*, y “El sueño de la mariposa”, de Zhuangzi (Chuang Tzu), publicado en la *Antología de la literatura fantástica*.

La calidad estimulante de la enciclopedia china apócrifa fue exaltada por Michel Foucault, a quien se le ocurrió escribir *Les mots et les choses* gracias a ella: “Ce livre a son lieu de naissance dans un texte de Borges”.

Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento — al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía —, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro (Foucault, 1990: 9).

El lenguaje (un sistema estático), para Borges, no se corresponde en absoluto con las cosas (en permanente movimiento y cambio), y por tanto no es del todo adecuado para describir el mundo. Un proyecto monumental como el de John Wilkins, aunque condenado al fracaso por ser tan arbitrario como las lenguas ya vigentes, es digno de candor o condescendencia. El artificio de hacer coincidir letras con categorías es tan ingenioso como paupérrimo. Para crear un lenguaje perfecto, que dé cuenta de cómo es el universo, tendríamos que conocer antes el universo. Y el universo es algo que no conocemos.

Ya vimos que Foucault admite con entusiasmo haberse inspirado en la enciclopedia china de Borges, que lo divierte, lo desconcierta y lo desafía. De hecho, considera que Borges es capaz de deconstruir y trastocar “todas las superficies y planos que aplacan la frondosidad de los seres a nuestros ojos, haciendo que nuestra práctica milenaria del Mismo y el Otro se tambalee y se inquiete durante mucho tiempo” (Foucault, 1990: 11).

La curiosidad de Foucault se ve estimulada por este fantasioso catálogo. La imposibilidad de tal ordenamiento es de un tipo particular, ya que a cada una de las entradas se le puede dar un significado específico, e incluso las que cobijan seres fantásticos están legitimadas por su propia designación de “fabulosas”. Con ello no se introduce ninguna monstruosidad o extrañeza: la imposibilidad en cuestión no es la de la proximidad de estas entradas en el papel, ya que cada una está aislada de las demás, sino la de la serie alfabética que las vincula entre sí. Se elimina el lugar donde podrían estar juntos, la “mesa de operaciones”, dice Foucault, al espacio que acoge los elementos de la lista. El único lugar real en el que pueden coexistir es aquel en que, con un acto de creación, Borges los consigna: “el no-lugar del lenguaje”. Además, la presencia en ella de la entrada “incluido en la presente clasificación” revela otra imposibilidad, la de determinar una relación estable de contenido dentro de la clasificación.

Según Foucault, ese desconcierto que provoca la risa al leer a Borges es similar al “profundo malestar de aquellos cuya lengua está destruida: haber perdido el elemento común al lugar y al nombre” (Foucault, 1990: 13). Surgen así las preguntas en torno a las cuales se desarrolla la obra: ¿cuál es ese elemento común?, ¿según qué criterios de identidad y similitud hemos distribuido y unido tantas cosas diferentes e iguales en el mundo?, ¿qué es esta coherencia -de la que es fácil comprender inmediatamente que no está determinada por una concatenación a priori y necesaria, ni impuesta por un contenido inmediatamente sensible? Ciertamente, esta coherencia proviene de un entorno cultural, y el objetivo del estudio de Foucault es, ante todo, anular este entorno, para identificar y analizar “la experiencia desnuda del orden y sus modos de ser” (Foucault, 1990: 14).

Desde *Las palabras y las cosas*, entonces, se ha considerado a la enciclopedia china de referencia como una pura invención de Borges. Pero, de hecho, no es totalmente así, sino más bien su versión burlesca de descripciones que Borges ha encontrado en la *Encyclopædia Britannica*. El *Emporio celestial de conocimientos benévolos* de Borges, tal vez, no habría alcanzado la notoriedad de la que ahora goza, si Michel Foucault no lo hubiera utilizado como punto de partida para meditar sobre “las palabras y las cosas”. Desde entonces muchos investigadores han tratado de deslindar hasta qué punto Borges “inventó” esta enciclopedia tan extraña escudriñando las obras de Franz Kuhn, a las que se refiere Borges como la fuente de la que habría extraído la descripción de la mentada enciclopedia china. En “El idioma analítico de John Wilkins” este filósofo intenta construir un lenguaje cuyas expresiones describan sus referentes con un sistema en apariencia muy simple donde divide el universo en categorías divisibles a su vez en especies.

Esas ambigüedades, redundancias y deficiencias recuerdan las que el doctor Franz Kuhn atribuye a cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos*. En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas (Borges, 1974:708).

La improbabilidad de esta clasificación es hilarante, y bastaría ese “etcétera” para establecer un entendimiento entre autor y lector sobre la matriz irónica que la inspira, sobre un tipo de ironía que juzga pero no niega, al contrario, refuerza la certeza de su existencia; sin embargo, el lector desmonta esa certeza y cree que todo es una ficción cómica hecha pasar por verdadera. Como si Borges pusiera de manifiesto que a veces es divertido jugar con la “l'illusion comique”, con la grata “suspensión de la incredulidad”.

Tal vez sorprenderá saber que las enciclopedias chinas existieron realmente, aunque debe observarse que la forma en que se conservan no se corresponde exactamente con la de Borges. Las “enciclopedias chinas” o *lèishū* (類書), en efecto existieron y datan de la dinastía Song (960-1280). Eran una compilación de los textos más antiguos, apreciados y utilizados por los eruditos para preparar las competiciones imperiales del mandarinato o para llevar a cabo ciertas misiones. Desde el año 1000 aproximadamente, estas colecciones tradicionales han transmitido un enfoque epistemológico específico para explorar los acontecimientos y los fenómenos. A partir de mediados del siglo XIII, bajo el imperio mongol, se desarrollaron nuevos tipos de enciclopedias, algunas de las cuales, debido a la expansión de la imprenta, la alfabetización y la cultura del libro impreso, alcanzaron un gran número de lectores. Debe aclararse que estas *lèishū* (類書) no eran equivalentes perfectos de las enciclopedias occidentales, sino un corpus de documentos que los especialistas podían consultar con frecuencia.

Así las cosas, el *Emporio celestial de conocimientos benévolos* no es una invención que surge de la nada. No sin algo de conciencia de ello, Borges produjo la transformación de un tema que ya tenía una existencia milenaria. Su desconcertante taxonomía adopta el tono de una impecable escrupulosidad filológica e histórica, lo que permite erigirse en unos de los casos más representativos del fino humor y de la ironía de Borges, los cuales permiten jugar con la idea de que de verdad hubo una “cierta enciclopedia china” estudiada por el Doctor Kuhn, aunque en el fondo nos demos cuenta de que no la hubo (Balderston, 1996).

Otra fuente china que es casi ubicua en la obra de Borges es el “El sueño de la mariposa”. El brevísimo relato del filósofo del siglo –IV Zhuangzi, que aparece por ejemplo en la *Antología de la literatura fantástica* (con el nombre de Chuang Tzu), puede interpretarse como un referente a partir del cual Borges desarrolla varios de los ensayos y cuentos que giran alrededor del tiempo, la duplicidad, la simultaneidad y los universos paralelos, en definitiva, alrededor de la idea de que todos y cada uno nosotros puede ser el sueño de otro, como en “Las Ruinas Circulares”.

Chuang Tzu soñó que era una mariposa. Al despertar ignoraba si era Tzu que había soñado que era una mariposa o si era una mariposa y estaba soñando que era Tzu (Borges, Bioy y Ocampo, 1990: 158-159).



“El Sueño de una Mariposa”, del pintor Lu Zhi (c. 1550)

Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Libro_de_Zhuangzi

Uno de los libros que Borges se llevó de Ginebra después de su paso por esa ciudad en su adolescencia fue *Chuang Tzu, mystic moralist and social reformer*, de 1889), escrita por Herbert Giles. El relato sobre el sueño de la mariposa que aparece en ese libro es objeto de numerosos y variados análisis y aparece también en otra antología, *Cuentos breves y extraordinarios*, de Borges y Bioy Casares. Esta historia despertó en Borges múltiples inquietudes, que replicó en muchos otros cuentos dando alas a su desbordante imaginación y a su constante preocupación por el significado de la palabra, por lo que fluye, la problemática del tiempo, la oposición sueño-realidad, la perenne constitución rítmica del Universo, todas cuestiones fundamentales de la filosofía china (Granet, 1959: 84-85).

Zhuangzi enseñaba que la iluminación proviene de la comprensión intuitiva de que todo es uno y de que el Tao es ilimitado y las palabras no pueden describirlo. Decía que las palabras son como una red de pesca: una vez atrapado el significado, hay que olvidarse de las palabras, al igual que la red sólo sirve para atrapar al pez, pero puede dejarse de lado una vez que se ha atrapado al ansiado pez. Pensaba que el mundo es cambiante y que es necesario aprender a adaptarse. Es inevitable no asociar esta idea con tesis fundamentales de la literatura (de la filosofía) de Borges: “un hombre es todos los hombres”, “yo soy los otros”, “nadie sabe quién es”.

En la última versión de la doctrina idealista, la de Hume, se sostendría que en el momento del sueño no existía Zhuangzi, ni la cama en la que soñaba, ni siquiera la habitación oscura que lo cobijaba, sino sólo los colores del sueño y la dudosa certidumbre de ser una mariposa. Hablar de sujeto soñador y objeto

soñado sería una duplicación innecesaria para Hume, como lo es según Borges la asignación de una coordenada temporal al suceso ocurrido. De hecho, ¿qué sentido tiene una determinación cronológica para un sueño?

Además, dada la fama proverbial del sueño del filósofo chino en su propia tierra, no es imposible que un individuo que lo leyera soñara una noche que era Zhuangzi soñando que era una mariposa, y que este nuevo sueño replicara perfectamente el anterior. Pues bien, estos dos momentos son idénticos y parece obligatorio considerarlos el mismo instante. Después de siglos, en la sucesión de instantes, se produciría un largo pliegue que lo aniquilaría. ¿No sería ese hipotético soñador uno solo con Zhuangzi (o lo que sabe de él)? La negación de ambas condiciones es imposible: pues la repetitividad inherente a cada una de nuestras experiencias vitales es evidente, mientras que es necesario conceder la posibilidad de que algunos momentos de la existencia de un hombre (que puede no percibir como repeticiones) sean de hecho idénticos a algunos momentos de la vida de otro hombre, que vivió incluso milenios antes. Asumiendo esta doble imposibilidad, se deduce que el tiempo no puede conformarse de ninguna manera como una sucesión lineal de instantes. A lo largo de “Nueva refutación del tiempo” (un título oximonórico que evoca estas duplicaciones y paradojas), Borges reelabora de varias formas su argumentación de que el tiempo no existe o, de un modo más sutil, que eso que concebimos como tiempo no es un atributo inherente al mundo físico sino a nuestra conciencia.

Después de haber hecho la corrección a la doctrina idealista y con el añadido de su argumento original, el pensamiento de Borges sobre el tiempo puede resumirse, quizás, por medio de conceptos de que Schopenhauer despliega en *El mundo como voluntad y representación*: La forma de la apariencia de la voluntad es sólo el presente, no el pasado ni el futuro. El pasado y el futuro no existen sino por el concepto y el encadenamiento de la conciencia, sujeta al principio de la razón. Lo único que existe es en efecto el presente.

Se disuelve así la concepción del tiempo como sucesión de instantes compartidos por todos los seres, que debe dar paso al concepto más adecuado de “presente eterno”, absolutamente ajeno a los demás presentes. Esta disolución, que sumada a lo que ya sabemos del caótico cosmos borgeano, puede parecer nihilista o pesimista, es en realidad “desesperación aparente y consuelo secreto”:

And yet, and yet. . . Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos. Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del infierno de la mitología tibetana) no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebata, 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 (Borges, 1974: 771).

Borges dice en el epílogo de *Otras Inquisiciones* que encontró en su espíritu una tendencia a estimar las reflexiones filosóficas y religiosas a partir de su valor estético, e interpreta esa tendencia a favor de un escepticismo esencial. Aún así, sin dejar de entender lo que dice, no podemos dejar de creer en el conocimiento cuando discernimos un profundo motivo filosófico en todos sus cuentos, diálogos, poemas, milongas... La propia tendencia de su prosa lo une tanto a la filosofía como a la literatura.

La madurez teórica de Borges surgió tal vez en la profundidad con la que interpretó la praxis literaria. Así se presentan dos grandes temas filosóficos abordados por Borges. Uno de ellos es el tiempo, una constante en la metafísica desde Aristóteles. El segundo es el yo, la conciencia individual, que ha aparecido quizás más recientemente. En el tratamiento de ambos temas surge con mayor claridad ese cosmos borgesiano que es un laberinto inmóvil y carente de certezas.

Si se considera entonces el problema del yo, de la conciencia individual, que tanto le importaba a Borges en paralelo con el orden general del universo, nos topamos aquí con el punto de partida y el punto de apoyo fundamental de todo escéptico: la clausura dentro de su propia conciencia. Pero lejos está Borges de quedarse encerrado allí, porque promueve un concepto de cultura inspirador: como un sistema de conocimientos destinado a calmar la angustia provocada por la condición existencial del escéptico.

Estas notas pueden retomar el punto en el que empezaron. Hay al menos tres rasgos muy interconectados entre sí que son comunes a la cosmovisión del pensamiento chino y a los textos de Borges. En primer lugar está la orientación hacia la cultura general y no hacia el ordenamiento de los valiosos contenidos informativos en disciplinas diversas. En segundo lugar, está la tendencia a la sabiduría intuitiva y holística y no a la fe en la correspondencia directa entre las expresiones lingüísticas y el mundo. En tercer lugar está la orientación a fundir a la persona con los otros y con el universo en general por encima del anclaje en la persona individual.

Sin dejar de ser analítico y racional, como Schopenhauer o Spinoza, Borges de algún modo está en armonía con estos conceptos fundamentales del pensamiento chino:

Un orden único preside la vida universal, pero se realiza concretamente por el Acuerdo, que no se expresa abstractamente por la ley. La naturaleza y el orden de la naturaleza están en Armonía (Granet, 1959: 20).

En esta línea, también están subyacen las conexiones con la recurrente noción de Armonía de Confucio y la eterna tensión entre el yin y el yang (que a su vez evocan el *corsi e ricorsi* de Vico). Con respecto a la concepción del tiempo y del espacio, Granet ha dicho que para la cosmovisión china el tiempo y el espacio “no son concebidos como dos medios homogéneos aptos para alojar conceptos abstractos” (Granet, 1959: 78) sino que se representan como “un conjunto de agrupamientos concretos y diversos, de sitios y de ocasiones” (Granet, 1959: 66). Lo que hay, en efecto es “un Espacio-Tiempo concreto forma la trama de un universo infinito” (Granet, 1959: 119). En definitiva, nos movemos “en un mundo de símbolos hecho de correspondencias y oposiciones que basta, cuando se quiere obrar o comprender, con hacerlo funcionar” (Granet, 1959: 99).

Así las cosas, Borges deconstruye, transforma y vuelve a construir, nos entrega una serie de historias que se abren a infinitos decursos y finales. Él los toma e intuye misteriosamente a muchos (no a todos) porque juega con el tiempo, con el espacio, convoca lugares y tiempos simultáneos, como en el “Jardín de senderos que se bifurcan”.

Para decirlo de nuevo, los senderos que fatiga en sus propios textos proponen también lo que denominaríamos hoy una forma de Internet literaria. La propuesta de finales o continuaciones siempre abiertos parece tan propia del estilo de Borges como del estilo de los cuentos chinos, cuyos orígenes se remontan al albor de la historia.

Borges escribió alguna vez así, sobre esta forma recorrer los senderos:

María Kodama y yo hemos errado por el globo de la tierra y del agua. Hemos llegado a Texas y al Japón, a Ginebra, a Tebas y ahora para juntar los textos que fueron esenciales para nosotros, recorreremos las galerías y los palacios de la memoria, como San Agustín escribió (Borges, 1988: 5).

Referencias

- Alcoholado Felstrom, A. (2011). Herramientas morfosintácticas para afrontar la lectura. Caso práctico: ‘Parábola del palacio’ de Borges. *SinoELE*. 5. 17-40.
- Almeida, A. (2022). *La ilustre incertidumbre. Ensayos sobre Borges y la filosofía*. Centro Borges-Universidad de Pittsburgh. Pittsburgh.
- Alvarado Tenorio, H. (2014) Entrevista a Borges en 1971 en Reikiavik, Islandia. Recuperado de: <https://ellaberintodelverdugo.blogspot.com/2014/09/entrevista-jorge-luis-borges-harold.html>
- Balderston, D. (1996). *¿Fuera de contexto? Referencialidad histórica y expresión de la realidad en Borges*. Beatriz Viterbo. Rosario.
- Bioy Casares, A. (2006) *Borges*. Planeta. Buenos Aires.

- Borges, J. L. (1974) *Obras Completas, 1923-1972*. Emecé. Buenos Aires.
- Borges, J. L. (1986). *Textos cautivos: ensayos y reseñas en “El Hogar”*. Tusquets. Buenos Aires.
- Borges, J. L. (1988). Biblioteca personal: prólogos. Alianza. Madrid.
- Borges, J. L. (1989). *Obras Completas 1975-1985*. Emecé. Buenos Aires.
- Borges, J.L.; Bioy Casares, A. & Ocampo, S. (1990) Antología de la literatura fantástica. Sudamericana. Buenos Aires.
- Eco, U. (1990). Abduction in Uqbar. In: *The Limits of Interpretation*. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis. 152–162.
- Fatone, V. (1941). *El Budismo Nihilista*. Imprenta López. La Plata.
- Ferrari, O. (1985) *En diálogo*. II. Sudamericana. Buenos Aires.
- Foucault, M. (1989) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI. México.
- Gasquet, A. (2015). El llamado de Oriente. Eudeba. Buenos Aires.
- Granet, M. (1959). *El pensamiento chino*. México: UTEHA.
- Kordon, B. (1976). Así escriben los chinos. Desde la tradición oral hasta nuestros días. Orión. Buenos Aires.
- Rojo, A. (2013). Borges citado por científicos. *Variaciones Borges*. 36. 185-193.
- Russell, B. (1905). On denoting. *Mind. New Series*. 14(56). 479-493.
- Santos, S. (2010). La India de Jorge Luis Borges. Una lectura orientalista en “Acercamiento a Almotásim”. *Revista Iberoamericana*. 76(232-233).777-804.
- Tornielli, P. (2001). Algunos motivos árabes e islámicos en la obra de Borges. *Borges Studies On Line*. Borges Center. <http://www.borges.pitt.edu/bsol/pdf/tornielli.pdf>.
- Yu, L. (2018) Borges en China (1949-2017). *Variaciones Borges*. 45. 5-22.
- Yutang, L. (1944a). *Entre lágrimas y risas*. Sudamericana. Buenos Aires.
- Yutang, L. (1944b). *Mi patria y mi pueblo*. Sudamericana. Buenos Aires.
- Yutang, L. (1942). *La importancia de vivir*. Sudamericana. Buenos Aires.