

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

ELEMENTOS DEL BUDISMO HUA-YEN
EN JORGE LUIS BORGES

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN LETRAS
(LITERATURA IBEROAMERICANA)

PRESENTA:

YURI KIM JO

DIRECTORA DE LA TESIS: ALICIA CORREA

MEXICO D. F.

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

AGRADECIMIENTOS

A mis maestros:

DRA. ALICIA CORREA,
DRA. HELENA BERISTÁIN,
DRA. ELSA CROSS,
DRA. NAIR ANAYA,
DR. SAMUEL GORDON,
DR. JUAN CORONADO,
DR. PEDRO SERRANO,

por todo el apoyo, las enseñanzas y el calor humano que me han brindado. Me siento realmente dichosa por haber sido su alumna. Mi más sincero y profundo agradecimiento.

A mis padres KIM SEONG DONG y JO BOK SUN,
en especial a mi madre por su apoyo incondicional.

A mi esposo YOUNG SUN y mi hija JU YEON
por su gran amor, comprensión y paciencia.

A LA SECRETARÍA DE RELACIONES EXTERIORES DE MÉXICO,
gracias por la beca que me otorgó para la realización de este trabajo.

A MARÍA CECILIA “CUCUY” RODRÍGUEZ,
muchas gracias por la corrección.

A MIS AMIGOS

KYOUNG MI, KI OK, EUN JU, IN KYOUNG, JI SEON, EU SEOK, KIM HONG GUN, EL PROFESOR EDUARDO RAMÍREZ, PARK BYOUNG KYU, JAE BUN Y HYOUNG SU, KEUN RYOUNG “MICHELLE”, SANG HYE, YEONG NAN, BONG CHEOL, TAE SHIK Y SUK YONG, YOUNG HYUN, MI KYOUNG “DUJA”, MYOUNG AH, MARY Y ENRIQUE, HYOUN JEONG Y JUN SEUNG, JIN HI, MAGDALENA, ELOISA, KYOUNG YONG Y HUGO, ABUELA LUCY, YOUNG JIN “CECI” Y JUAN, SEONG SUN Y JUNG JAE, VÍCTOR, NOZOMI Y OCTAVIO, RUNA Y BETO, SAORI Y DAISUKE, TERUAKI, JEONG HUN “PABLO”, GABRIELA, GABO Y HENRY, KYOUNG HYUN SUNIM, BLANCA Y PAVOL, JAKUB, MÓNICA Y GABRIEL, EBEN, PAMELA, MARGOTH, JORGE, DANIEL, DAVID, EDUARDO, PEDRO, OSCAR Y CUCUY, DAE KWANG, ANA PAMELA, FRANCISCA Y ENRIQUE, IVÁN, FERNANDO, GERARDO, FABIÁN, MARTHA, RITA, JORGE FABIÁN, MASANORI, MAURICIO, RICARDO, ADRIANA R., KARLA, ANA LAURA Y SHIBA, RAY, ADRIANA P., BOBBY, YUNY Y ADRIÁN, HILDA, MIRYEONG, HI KYOUNG, HYO KYOUNG, HEE NAM, NANCY, ÁNGELES, ROGELIO, OLÍMPIA Y RAUL, YONG HO, EMMA Y ERIC.

Cada uno de ustedes, tal vez sin darse cuenta, me ha ayudado a seguir adelante y a terminar este trabajo.

Ya con el conocimiento sobre la filosofía de Hua-yen, estoy mucho más consciente de que existo realmente gracias a ustedes, y de que son parte importante de mi vida.

Los vínculos que hemos establecido tejen una red gigantesca uniéndonos a todos. Gracias de todo corazón.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
I. EL BUDISMO SEGÚN JORGE LUIS BORGES	7
II. EL BUDISMO HUA-YEN	19
II. 1. Interdependencia	30
II. 2. Identidad	33
II. 3. Vacuidad	49
III. BORGES Y EL BUDISMO HUA-YEN	54
III. 1. La red de interrelación	54
III. 1. 1. El vínculo: Me vinculo, luego existo	55
III. 1. 2. La trama: la red de causas y efectos	63
III. 1. 3. La enumeración no caótica.....	73
III. 2. La red de causalidad	77
III. 2. 1. Ramificación: una causa y sus infinitos efectos	82
III. 2. 2. Coronación: infinitas causas para un efecto	89
III. 2. 3. El Efecto Mariposa: consecuencias imprevisibles	94
III. 3. El todo en el uno	98
III. 3. 1. El uno como la cifra del todo	100
III. 3. 2. El Aleph y contención mutuo	112
III. 3. 3. El Aleph, la Rueda y La Torre: la cifra de Hua-yen ...	124
III. 3. 4. El uno como la cifra de la verdad última	129
III. 4. Revaloración de las cosas pequeñas	134
III. 4. 1. El uno como la pieza imprescindible de la trama ...	141
III. 4. 2. Cada muerte empobrece al mundo	154
III. 4. 3. La belleza en las cosas cotidianas	159
III. 4. 4. La magia en cada acto: <i>Parinamana</i>	167
CONCLUSIONES	172
BIBLIOGRAFÍA.....	177

INTRODUCCIÓN

EL PROPÓSITO DE este trabajo es explorar los elementos del budismo Hua-yen en la obra de Jorge Luis Borges. Hay muchas afinidades entre las teorías del budismo Hua-yen sobre la interrelación de todas las cosas y fenómenos, y los temas recurrentes de Borges.

A lo largo de la trayectoria literaria de Borges, sobre todo en la última etapa, encontramos un interés constante por la interrelación de todas las cosas y hechos del universo, expresado mediante diversos temas. La idea que tiene Borges sobre el universo en el contexto de las interrelaciones de cosas y actos, se acerca mucho a la filosofía del budismo Hua-yen. De hecho, todas las escuelas budistas comparten esta noción, pero es el budismo Hua-yen la que profundizó y desarrolló la base teórica para explicar el mecanismo y el proceso de las interrelaciones.

Los temas relacionados con la interrelación de todas las cosas y hechos del universo se encuentran tanto en la poesía como en la narrativa de Borges. En el caso de la poesía, la mayoría de poemas con este pensamiento está incluida en los siguientes poemarios: *La rosa profunda* (1975), *La historia de la noche* (1976), *Cifras* (1981) y *Los conjurados* (1985).

Aunque las temáticas relacionadas con las interrelaciones de las cosas se pueden identificar simplemente como ideas panteístas, todavía se explican mejor con la teoría de la filosofía Hua-yen. Son principalmente el tema del uno y el todo (cualquier cosa es todas las cosas; todas las identidades son una identidad; el microcosmos) y el de la ley de causalidad (la concatenación de causas y efectos). Sin duda, son conceptos claves para una apreciación mejor de la obra de este autor.

A través del proceso de interdependencia, los filósofos del budismo Hua-yen afirman que en una parte caben todas las demás, y se contienen mutua y simultáneamente. Este punto de vista también aparece en la obra de Borges, el cual vamos a ir observando a lo largo de este trabajo.

Jaime Alazraki había señalado la presencia de los elementos panteístas y la ley de causalidad en la obra de Borges, y observó que entre ellos “hay un claro punto de adyacencia”¹. La investigación de Alazraki abarca solamente a la prosa narrativa. En este trabajo he incluido la poesía de Borges, en la cual podemos ver la intensa preocupación del autor por los temas mencionados. Además, como Alazraki se limitó a señalar la proximidad, sin llegar a una explicación o base teórica, trataré de darle una explicación con la idea del budismo Hua-yen.

El panteísmo habla de la unión entre un ser supremo y los individuos y por lo tanto, ya implica la separación de ambas partes:

¹ Jaime ALAZRAKI, *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges*, Madrid, Gredos, 1968, p. 93.

inevitablemente tienen que estar separados para que luego puedan unirse. Desde el principio hay una clara realidad dualista de dos planos y luego se realiza la unión. En cambio, en el budismo Hua-yen no existe la dualidad. Como todas las escuelas budistas, los filósofos de Hua-yen categóricamente niegan cualquier tipo de dualidad. Todas las cosas son una misma desde el principio. De hecho, el aspecto verdadero del mundo es no-dualista: no se puede hablar de unidad, pues para que la unidad se lleve a cabo, son necesarias dos cosas separadas. De igual manera, para que haya identidad, se necesitan por lo menos dos cosas separadas e idénticas.

Borges va más allá del simple panteísmo para acercarse a la filosofía de Hua-yen. El aspecto de la interrelación entre todos los seres, que se manifiesta en la obra de Borges con mucha frecuencia, marca otra diferencia entre el panteísmo y el pensamiento Hua-yen. Las infinitas relaciones entre cada elemento individual cobran una importancia vital en Hua-yen. Podemos decir que la tesis fundamental del Hua-yen consiste en la noción de la “causalidad universal”, es decir, de que en el universo todo se produce simultáneamente de por sí, en donde cada elemento condiciona la existencia del resto de los elementos y todos estos, a su vez, hacen posible la existencia de un solo elemento.

Si se llega a considerar este punto, cada cosa o cada acto implica una importancia inmensa. Es decir, con la visión del universo Hua-yen, uno aprende a apreciar hasta el más pequeño ser, ya sea vivo o inanimado. Esta apreciación tiene una presencia amplia en la obra de Borges.

Muchos poemas de Borges se caracterizan por enumeraciones largas de cosas que aparentemente no tienen nada que ver entre ellos. Emir Rodríguez Monegal los llama “enumeración caótica”. Sin embargo, este tipo de poemas se pueden interpretar de una manera diferente con las teorías del budismo Hua-yen. Vamos a observar que los poemas de “las enumeraciones caóticas” encierran ideas principales de la filosofía del budismo Hua-yen y, por lo tanto, dejan de ser caóticos. Los lectores descubrirán que hay un orden latente debajo del caos aparente de la enumeración.

Rodríguez Monegal hizo alusión de este orden escondido en la obra de Borges, sobre todo, en su producción narrativa. Señaló que “en el centro de todas estas ficciones se lee en apariencia un mensaje nihilista que no es difícil de formular.”² Blas Matamoro también comparte esta visión negativa al opinar que “El universo es para Borges, un todo abstracto, sin tiempo ni espacio, ni continuidad, ni fundamento, ni sentido, ni particularidades”³. Sin embargo, Emir Rodríguez Monegal ve más allá de aspectos caóticos y del universo y presiente que hay un orden secreto detrás que lo rige. Añadió que “no se puede leer literalmente ningún texto de Borges. De ahí que tampoco se pueda asumir el nihilismo como última versión de su realidad ficticia. Su visión negativa se refiere solamente al mundo de las apariencias. Si el lector es capaz de leer por debajo del texto, en el intertexto de las alusiones filosóficas, otra perspectiva se abre,

² Emir RODRÍGUEZ MONEGAL, *Borges por el mismo*, Caracas, Monte Ávila, 1980, p. 80.

³ Blas MATAMORO, *Jorge Luis Borges o el juego trascendente*, Buenos Aires, A. Peña Lillo, 1971, p. 81.

luminosa”.⁴ La filosofía del budismo Hua-yen puede brindarles a los lectores esta “otra perspectiva” para que puedan ir descubriendo una nueva coherencia debajo del texto de Borges.

Voy a comenzar presentando el conocimiento que tuvo Borges sobre el budismo. Él era experto en este tema. Después de una extensa lectura sobre esta religión y filosofía, escribió *Qué es el budismo* y dio muchas conferencias sobre este tema. En el segundo capítulo, expondré de qué trata el budismo Hua-yen de manera breve.

En el tercero, haré una comparación entre el pensamiento de Borges y el budismo Hua-yen a través de varios temas. El primero se titula “la red de interrelación: los vínculos y la trama”. Vamos a analizar estos términos utilizados por Borges en su poesía y narrativa.

El segundo se llama “La red de causalidad”. Observaremos la preocupación de Borges por efectos y causas, las cuales forman una doctrina fundamental en el budismo.

El tercer tema, “El todo en el uno” se trata de la identificación de lo múltiple y lo único. Asimismo, examinaremos la concentración del todo en el uno, el tema favorito de nuestro autor y también uno de los principios más importantes de la filosofía de Hua-yen.

Por último, en “Revaloración de cosas pequeñas”, podemos presenciar la afinidad entre Borges y el budismo Hua-yen en cuanto a la valoración de los seres que normalmente son considerados insignificantes y las cosas cotidianas. También trataremos la importancia de cada acto en el contexto de la interrelación.

⁴ *Ibid.*, p. 83.

Utilizaré los términos del budismo en su transcripción en chino, excepto por algunos del léxico que son más comunes en japonés. Para la transcripción de palabras chinas, utilizaré el sistema Wade-Giles, por ser el más difundido. De ser necesario, pondré la transcripción de un término en el orden del chino, coreano, y japonés. En el caso del hinduismo el orden es, primero sánscrito y después pali. Prescindiré de los signos diacríticos y auxiliares, como ‘-’, ‘^’ y puntos suscritos.

CAPÍTULO I

EL BUDISMO SEGÚN JORGE LUIS BORGES

BORGES ERA un ávido lector de todo tipo de filosofía y creencias. Su acercamiento a este tipo de lectura tenía el fin de entretenerse, pues para él todo sistema elaborado de pensamiento no era sino una especie de la literatura fantástica. No le importa el grado de fiabilidad de la filosofía. Veamos una nota que escribió para “Las dos catedrales” en *La cifra*:

La filosofía y la teología son, lo sospecho, dos especies de la literatura fantástica. Dos especies espléndidas. En efecto, ¿qué son las noches de Sharazad o el hombre invisible, al lado de la infinita sustancia, dotada de infinitos atributos, de Baruch Spinoza o de los arquetipos platónicos?¹

Podemos encontrar la misma idea en “Utopía de un hombre que está cansado”:

Recuerdo haber leído sin desagrado –me contestó– dos obras de caracteres fantásticos. Los viajes del capitán Lemuel Gulliver, que muchos consideran verídicos, y la Suma Teológica.²

¹ Jorge Luis BORGES, *La cifra*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 105.

² Jorge Luis BORGES, “Utopía de un hombre que está cansado”, *El libro de Arena*, México, Alianza Emecé, 1991, p. 71. Los títulos citados no vienen en cursiva en la fuente original.

Para Borges, el canon del cristianismo produce el mismo efecto que un cuento fantástico: se convierte en una novela fantástica como la de Jonathan Swift. En una serie de diálogos que tuvo Borges con Sabato en 1976, editada bajo el título de *Diálogos Borges Sabato*, podemos comprobar su opinión sobre la *Summa teologica* que se extiende al concepto de Dios:

BARONE: ¿Y qué opina de Dios, Borges?

BORGES: (Solemnemente irónico) ¡Es la máxima creación de la literatura fantástica! Lo que imaginaron Wells, Kafka o Poe no es nada comparado con lo que imaginó la teología. La idea de un ser perfecto, omnipotente, todopoderoso es realmente fantástica. [...]

SABATO: Pero dígame, Borges, si no cree en Dios ¿por qué escribe tantas historias teológicas?

BORGES: Es que creo en la teología como literatura fantástica. Es la perfección del género.

SABATO: Entonces, suponiendo que fuera el Gran Bibliotecario Universal, ese bibliotecario que toda la vida soñó ser, Borges pondría en el primer lugar la Biblia ¿no?

BORGES: Y sobre todo un libro como la *Summa Teologica*. Es una obra fantástica muy superior a las de Wells. (Sonríe.)³

En busca de lo fantástico, Borges había leído una gran cantidad de libros sobre el Extremo Oriente, lugar donde se desarrolló el budismo Hua-yen. Cabe mencionar que Borges es uno de los pocos escritores iberoamericanos que tuvieron un gran conocimiento de la filosofía del Extremo Oriente. Si consideramos el poco intercambio cultural entre las dos partes, esto es un hecho que merece ser reconocido.

Separados tan sólo por el Océano Pacífico, el Extremo Oriente y la América Latina son como dos extraños que se están mirando de lejos. El extremo o lejano Oriente, sin embargo, debe ser el “cercano”

³ Orlando BARONE(ed.), *Diálogos Borges Sabato*, Buenos Aires, Emecé, 1996, pp. 28 -30.

Oriente para la América Latina, porque es la parte más cercana de Asia. El hecho de que América Latina llame Extremo Oriente a la parte más cercana del Oriente es muy significativo. Tal vez sean necesarios nuevos topónimos ya desnudos de eurocentrismo.

Los latinoamericanos, por lo general, no tienen mucho conocimiento sobre la cultura de esa región, salvo unos pocos especialistas. Los del Lejano Oriente tienen también conocimientos limitados y estereotipados de América Latina. Sin embargo, a partir del siglo pasado, el Extremo Oriente empezó a fijarse abajo de los Estados Unidos. En especial, los investigadores de todas especialidades, quienes han venido estudiando la cultura occidental, ahora tienen un gran interés por América Latina. En el Extremo Oriente, año con año se ha aumentando el número de personas que pueden leer libros escritos en español en su versión original. Este fenómeno no ha llegado a un grado suficiente para que sea calificado como un “boom”, pero si consideramos el fuerte predominio de la cultura occidental (europea y estadounidense) en esa región, merece una atención especial.

Sin embargo, el interés del lejano Oriente por América Latina es como un amor no correspondido. Muy pocos pueden leer los libros de China, Corea y Japón en su idioma original. Los que tiene interés en la cultura del Extremo Oriente, en su mayoría, no tienen otra opción que leer las traducciones. Además, no hay muchas disponibles. Los intelectuales no pueden apreciar en su versión original ni los clásicos, ni las obras contemporáneas escritas en idiomas del lejano Oriente.

En este ambiente cultural desequilibrado de América Latina (valga la generalización, pues Borges no aprobó esta denominación, como ya veremos más adelante), es notable que haya una figura como Borges, quien tiene gran conocimiento sobre la cultura del Lejano Oriente. En muchas páginas de Borges se encuentran numerosas alusiones al Extremo Oriente; en sus textos están presentes las cosas y los personajes orientales. Por supuesto, la presencia de los elementos del Extremo Oriente en la literatura hispanoamericana no es nada nuevo. Lo que distingue a Borges es que él fue más allá del simple exotismo, es decir, la presencia de los temas orientales con la función de la ambientación exótica o de la decoración. Borges fue un conocedor de la filosofía del Extremo Oriente.

Aquí cabe una aclaración: he utilizado por una razón el término “Extremo Oriente” específicamente en lugar de “Oriente” a secas. “Extremo Oriente” se denomina los países China, Corea y Japón, los cuales comparten el mismo tipo de cultura, tales como el confucianismo, el budismo y el taoísmo. También en estos países se usan los caracteres chinos, aunque cada uno de estos países tiene su propio idioma que entre ellos no se parecen en nada o casi nada. En cambio, “Oriente” no es un término apto para un discurso académico, pues incluye muchos grupos culturales dispares y heterogéneos. Agruparlos y formarlos en un mismo topónimo es un acto que desafía la razón y la lógica. Atsuko Tanabe, autora de *El japonismo de José Juan Tablada*, también señaló que “Oriente” implica “un concepto

bastante vago”, al abarcar “todos aquellos países que se encontraban en la parte ‘este’ del hemisferio visto desde Europa”⁴.

Quiero explicar mi desacuerdo acerca del término “Oriente”, usando la misma lógica que utilizó Borges al hablar de su inconformidad con el término “Latinoamérica” o “América Latina”, el escritor argentino lo expresó de la siguiente manera:

Hablar de América Latina es una generalización que no corresponde a la realidad. [...] Nadie se siente latinoamericano.⁵

En otra ocasión opinó:

América Latina no existe. Creo que el sentirse ciudadano de un país entraña un acto de fe. Si ustedes se dicen norteamericanos es porque realmente están pensando como norteamericanos. Ustedes se sienten fundamentalmente norteamericanos. En el Sur... nosotros nunca pensamos como latinoamericanos. En lo que hace a mí mismo me considero como un argentino, no como un brasileño, un colombiano o aun un uruguayo. No quiero decir que sea mejor ser argentino que ser brasileño, colombiano o uruguayo.

Lo que quiero decir es... que nunca pienso que soy un mexicano. ¿Por qué habría de pensar que soy un mexicano cuando en realidad no lo soy? Creo que debemos reconocer el hecho de que nadie en la América Latina se siente un latinoamericano.⁶

En una de las conferencias que impartió en 1977, al hablar sobre *Las mil y una noches*, abordó de nuevo este tema de la inexistencia de la identidad latinoamericana y asimismo, oriental:

⁴ Atsuko TANABE, *El japonismo de José Juan Tablada*, México, UNAM, 1981, pp. 15-16.

⁵ Néstor J. MONTENEGRO, *Diálogos con Jorge Luis Borges*, Buenos Aires, Nemont, 1983, citado por Antonio FERNÁNDEZ FERRER, (ed.), *Jorge Luis Borges A / Z*, Madrid, Siruela, 1988, p. 155.

⁶ *La nación*, “Declaraciones de Borges en los EE.UU.”, Buenos Aires, 27 de abril, 1976, citado por *Ibid.*, pp. 154-155.

¿Y cómo definir al Oriente, no el Oriente real, que no existe? Yo diría que las nociones de Oriente y Occidente son generalizaciones pero que ningún individuo se siente oriental. Supongo que un hombre se siente persa, se siente hindú, se siente malayo, pero no oriental. Del mismo modo, nadie se siente latinoamericano. Nos sentimos argentinos, chilenos, orientales (uruguayos). No importa, el concepto no existe.⁷

Tal vez Borges exagera un poco, pues a diferencia de “Oriente”, en Latinoamérica existen muchos denominadores comunes culturales: el idioma español, o el portugués, que prácticamente proviene del mismo origen; el catolicismo, la colonización por los países ibéricos. En una entrevista de 1980, realizada durante su visita a Japón, puso en tela de juicio otra vez los conceptos de Oriente y Latinoamérica.

Pero pensándolo bien, para usted, que es oriental, ¿qué significado tiene “Oriente”? En caso de referirme a Latinoamérica, se es argentino, chileno, colombiano. Latinoamérica, como palabra, carece de sentido. Oriente tiene sentido para nosotros los occidentales; pero, siendo oriental, ¿qué cosas en común pueden tener un egipcio, un persa o un hindú?⁸

Por esta razón, debemos ser cuidadosos al utilizar el término “Oriente”. Julia Kushigian, en *Three Versions of Orientalism in Contemporary Latin American Literature: Sarduy, Borges and Paz*, define su Oriente como todos los que se refieren a los países del Este y Sudeste del mediterráneo⁹. Efectivamente, se refiere a dos grupos: el mundo árabe y el Extremo Oriente. De ninguna manera parece

⁷ Jorge Luis BORGES, *Siete noches*, México, FCE, 1986, p. 67.

⁸ Guillermo GASÍÓ, *Borges en Japón – Japón en Borges*, Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires, 1988, p. 73.

⁹ Julia Alexis KUSHIGIAN, *Three Versions of Orientalism in Contemporary Latin American Literature: Sarduy, Borges and Paz*, University of Yale, 1984, la nota 56, p. 37.

adecuado reunir estos dos grupos bajo un mismo término. Todos sabemos que entre el mundo árabe y el Extremo Oriente hay una diferencia tan grande como la que existe entre el Occidente y la tierra árabe.

Ahora bien, muchos años dedicados al estudio de la filosofía del Extremo Oriente dio fruto y dejó huella en su obra. El conocimiento de Borges sobre las corrientes sapienciales del Extremo Oriente se adquirió principalmente por la lectura. A diferencia de otros escritores célebres de Latinoamérica, Borges no trabajó como diplomático ni conoció la tierra del Extremo Oriente hasta en sus ochenta, cuando fue a visitar Japón. Fue lector de los cánones taoístas. En la entrevista con Rita Guibert, queda expresada su dedicación al *Tao*:

He dedicado, por ejemplo, muchos años de mi vida al estudio de la filosofía china, especialmente del taoísmo, que me ha interesado mucho...¹⁰

Además del taoísmo, el budismo fue una religión que llamó mucho su atención. En el siguiente fragmento de una entrevista, Borges nos cuenta que su interés por el budismo nació como una parte de su fascinación que sintió después de la lectura del Oriente exótico y misterioso.

Toda mi vida me he sentido inclinado a las escrituras del Oriente, probablemente porque yo no sé calificar el Oriente, lo que le da una calidad misteriosa, fascinante.

¹⁰ Rita GUIBERT, *Siete voces*, México, Novaro, 1974, p. 114.

Es posible que mi crianza junto a una abuela protestante de la cual había de oír muchísimos nombre hebreos, como asimismo del hecho de que al leer a Kipling o *Las mil y una noches*, me sentí fascinado por la calidad de sus escritores, es que caí en una admiración de las cuestiones orientales. Eso me llevó incluso a interesarme por la filosofía china, la hindú y por el budismo.¹¹

El gran interés que tenía Borges por el budismo se inició en su adolescencia con la lectura del pensamiento budista de Schopenhauer. Fue cuando cursaba el bachillerato en Ginebra: “Ginebra me parece la más propicia a la felicidad. 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 [...]”¹². Posteriormente, Borges afirmó que es una doctrina a la cual ha “dedicado tantos años”.¹³

El budismo se convirtió en uno de los temas favoritos durante la vida de Borges. Su gran interés en este tema dio fruto en forma de un libro que se titula *Qué es el Budismo*, escrito con Alicia Jurado en 1976. Aunque está escrito en colaboración, el libro es prácticamente de Borges solo. Debido a su ceguera, él no pudo escribir sin ayuda de alguien. Fue Alicia Jurado quien le ayudó en este sentido. La coautora aclaró este punto con las siguientes palabras.

Jorge Luis Borges, con su generosidad habitual, ha insistido en que mi nombre figure junto al suyo en la tapa de este libro, pero la probidad me obliga a aclarar ante el lector la responsabilidad que nos toca a cada uno. Pertenecen a Borges el plan general de la obra, basada en gran parte en las notas para las conferencias sobre el

¹¹ Waldemar VERDUGO-FUENTES, *En voz de Borges*, México, Offset, 1986, p. 142.

¹² Jorge Luis BORGES, “Ginebra”, *Atlas*, Barcelona, Lumen, 1999. p. 41.

¹³ Jorge Luis BORGES, *Siete noches*, México, FCE, 1986, p. 97.

budismo que pronunció en el Colegio Libre de Estudios Superiores; el enfoque del tema según un criterio muy personal, que es el suyo, y el estilo inconfundible en que está redactada. A mí me tocaron las tareas de investigar y seleccionar material en textos más recientes, de aportar algunos datos y sugerir modificaciones menores y, por supuesto, de leer, escribir y preparar el manuscrito para la imprenta.¹⁴

El propósito de este libro no fue la difusión de la religión, sino dar a conocer los aspectos exóticos y desconocidos para los lectores en general. Además de presentar al budismo, Borges expresa sus opiniones sobre varios temas.

El budismo se convirtió en uno de sus temas favoritos en entrevistas y conferencias. *Conversaciones con Borges*, una serie de entrevistas hechas por Roberto Alifano, tiene un capítulo que se dedica al budismo. Aquí Borges repite y recapitula lo que escribió en *Qué es el budismo*, mostrando su amplio conocimiento sobre el tema. En 1977, Borges ofreció siete conferencias en el teatro Coliseo de Buenos Aires. Durante esas conferencias, habló de los siete temas que más habían ocupado su mente durante toda su vida. Estos siete temas luego formaron un libro titulado *Siete noches*. Es muy importante tener en cuenta que uno de esos siete temas que trató fue precisamente el budismo.

Después de estas publicaciones, Borges fue considerado como experto en el tema de budismo. En el 30 de noviembre de 1983 participó en una conferencia sobre el budismo, que se llevó a cabo en el Centro de Información de las Naciones Unidas.¹⁵

¹⁴ Jorge Luis BORGES y Alicia JURADO, *Qué es el budismo*, Buenos Aires, Emecé, 1991, p.7.

¹⁵ Roberto ALIFANO, *Borges, Biografía verbal*, Barcelona, Plaza & Janes, 1988, p. 128.

Para Borges, el budismo es la religión que se destaca por la tolerancia. Al hablar del este tema en *Siete noches*, empezó abordando el tema de la longevidad del budismo y la atribuyó a su tolerancia. En el caso del cristianismo y del Islam, originarios del Medio Oriente, la evangelización se realizó valiéndose de la violencia de guerras y colonizaciones a lo largo de la historia. El budismo, en cambio, siempre se ha sido caracterizado por la tolerancia.

[...] la tolerancia del budismo. Esa extraña tolerancia no corresponde, como en el caso de otras religiones, a distintas épocas: el budismo siempre fue tolerante.

No ha recurrido nunca al hierro o al fuego, nunca ha pensado que el hierro o el fuego fueran persuasivos. Cuando Asoka, emperador de la India, se hizo budista, no trató de imponer a nadie su nueva religión. Un buen budista puede ser luterano, o metodista, o presbiteriano, o calvinista, o sintoísta, o taoísta, o católico, puede ser prosélito del Islam o de la religión judía, con toda libertad. En cambio, no le está permitido a un cristiano, a un judío, a un musulmán, ser budista. La tolerancia del budismo no es una debilidad, sino que pertenece a su índole misma.¹⁶

En *Diálogos: Borges Sabato*, Borges menciona esta singular característica del budismo.

SABATO: [...] Recordemos las cosas feroces que se hicieron en nombre del evangelio. Y las atrocidades que hizo Stalin en nombre del *Manifiesto Comunista*.

BORGES: ¡Qué extraño! Nada de esto ha ocurrido con el budismo.¹⁷

Borges declaró en varias ocasiones que no se identificaba con ningún tipo de creencia. En la serie de diálogos antes referida, el escritor dijo lo siguiente.

¹⁶ Jorge Luis BORGES, *Siete noches*, México, FCE, 1986, pp. 77-78.

¹⁷ Orlando BARONE(ed.), *op. cit.*, p. 28.

SABATO: (*Con tono escéptico*) Pero dígame, Borges, ¿a usted le interesa el budismo en serio? Quiero decir como religión. ¿O sólo le importa como fenómeno literario?

BORGES: Me parece ligeramente menos imposible que el cristianismo (*rien*). Bueno, quizá crea en el Karma. Ahora, que haya cielo e infierno, eso no.¹⁸

También dejó claro este punto en *Siete noches*:

Yo no estoy seguro de ser cristiano y estoy seguro de no ser budista.¹⁹

Para mí el budismo no es una pieza de museo: es un camino de salvación. No para mí, pero para millones de hombres.²⁰

Así es que si bien no podemos afirmar que Borges es budista, muchos elementos de esta religión y filosofía formaron parte de su vasto campo de pensamiento. Por lo tanto, los lectores con el previo conocimiento del budismo pueden encontrar en la obra de Borges una presencia indudable de temáticas budistas.

Como la presencia del budismo en la obra de Borges es evidente, ha habido investigaciones en las cuales se señala este aspecto. Por ejemplo, en *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition* de Julia Kushigian, la autora menciona brevemente la presencia del budismo como parte del orientalismo, sin profundizar la filosofía budista y sus conceptos. Se limita a definir el objetivo de la presencia del budismo en la obra de Borges como parte del orientalismo: reforzar el

¹⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹⁹ Jorge Luis BORGES, *Siete noches*, México, FCE, 1986, p.79.

²⁰ *Ibid.*, p. 97.

ambiente fantástico y disolver los códigos del sistema del pensamiento occidental.²¹

Hemos visto que Borges era un experto sobre el budismo. A continuación, veremos una breve presentación de la filosofía del budismo Hua-yen.

²¹ Julia A. KUSHIGIAN, *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition: In Dialogue with Borges, Paz, and Sarduy*, Albuquerque, New Mexico, University of New Mexico Press, 1991, pp. 20-21.

CAPÍTULO II

EL BUDISMO HUA-YEN

FRITJOF CAPRA, en su libro *El Tao de la física*, afirma que la conciencia de la unidad y la interrelación mutua de todas las cosas y todos los fenómenos del mundo es la característica más importante o la esencia de la visión del mundo oriental, en donde “Todas las cosas se ven como interdependientes, inseparables, y como modelos transitorios de la misma realidad última.”¹ Precisamente este concepto forma la médula del budismo Hua-yen.

Daisetz Teitaro Suzuki, tal vez el filósofo budista mejor conocido en el mundo occidental, considera al budismo Hua-yen como el apogeo del pensamiento budista. En su libro *La esencia del budismo* afirmó: “Efectivamente, esta filosofía es el clímax del pensamiento budista que ha sido desarrollado en India, China y Japón.”² Aquí Suzuki no mencionó Corea, país en el cual hubo teóricos importantes que aportaron al desarrollo del budismo Hua-yen.

¹ Fritjof CAPRA, *El Tao de la física*, Málaga, Editorial Sirio, 2005, p. 440.

² Daisetz Teitaro SUZUKI, *The Essence of Buddhism*, Kyoto, Hozokan, 1978, p. 48.

El término *Hua-yen* proviene del *sutra*³ del mismo nombre. Es el texto básico de las escuelas de *Hua-yen*. Su nombre completo es *Budavatamsakanama mahavaipulya sutra*. En sánscrito significa “Sutra de la Guirnalda del Buda” y generalmente es conocido como *Sutra de Avatamsaka*. “Guirnalda” simboliza la belleza de las enseñanzas del Buda iluminado. En chino se traduce como *Hua-yen*, que quiere decir “guirnalda florida”.

Este sutra fue escrito alrededor del siglo IV en Asia central. Al igual que muchas escrituras del budismo Mahayana,⁴ nadie sabe del autor. Es posible que lo escribieron varios autores. De la versión en sánscrito solamente quedan algunos fragmentos. En cambio, existen las versiones en chino y tibetano completas.

Si resumimos la enseñanza del *Avatamsaka* en unas pocas palabras podemos decir que se trata de la interdependencia y la identidad de todos los seres del universo. El *Sutra de Avatamsaka* está principalmente dedicado a la identidad y transforma el concepto ontológico de esta idea en el concepto cósmico, al desarrollarla en el plano del universo.⁵ Tiene aspectos que se asemejan al panteísmo, pero va más allá de la unión o la identidad entre el múltiple y lo Absoluto. La diferencia con el panteísmo reside en que este *sutra*

³ “*Sutra*” significa las escrituras del budismo. Son textos que contienen la palabra del Buda.

⁴ “*Mahayana*” significa “gran vehículo”. Es una escuela budista cuya meta es la salvación de todos los seres en sufrimiento, en vez de lograr la iluminación personal.

⁵ Edward CONZE, *Buddhist Thought in India*, London, George Allen & Unwin, 1962, p. 228.

subraya la interrelación entre los elementos individuales y la no-dualidad. Sobre esta diferencia abundaremos más adelante.

Unidos en interrelaciones, todos los seres son la manifestación del *Dharmakaya* o “el cuerpo de Dharma”. *Dharma* se puede traducir en este caso como “la ley” o “la doctrina del Buda, la Verdad última”⁶. *Kaya* significa “cuerpo”. *Dharmakaya* significa entonces “la personificación de la doctrina del Buda, que es idéntica a la verdadera realidad del universo, trascendente a la apariencia fenoménica”.⁷

Para los estudiosos de esta escuela, el *Sutra de Avatamsaka* contiene la sabiduría obtenida por el Buda en el momento de la iluminación. Vio la verdadera realidad del universo: todos los seres, elementos y fenómenos estaban interrelacionados en perfecta armonía.

También en este sutra fue consolidada la base teórica para el papel de los *Bodhisattvas*.⁸ Samatabhadra, uno de los protagonistas

⁶ *Dharma* tiene principalmente dos significados: primero, la Verdad última; segundo, fenómenos o cosas individuales. Para el primero, utilizaré *Dharma* en mayúscula, y para el segundo, *dharma* en minúscula.

⁷ Veamos la definición de Suzuki sobre este término: “*Kaya*, que significa ‘el cuerpo’ es una concepción importante en la doctrina budista sobre la realidad. *Dharmakaya* es traducido por lo general ‘el cuerpo de la ley’. Si entendemos *Dharma* en el sentido de ‘ley’, ‘organización’, ‘sistematización’, o ‘principios regulativos’. Sin embargo, de hecho, *Dharma* tiene significados mucho más amplio en el budismo, sobre todo cuando *Dharma* se une con *Kaya* – *Dharmakaya*– para implicar la noción de personalidad. La Realidad última no es una abstracción, sino un ser vivo con el sentimiento y la inteligencia.” (Suzuki, Daisetz Teitaro, *Op. cit.*, p. 47.)

⁸ *Bodhisattva* es un concepto importante en el budismo Mahayana y en el Extremo Oriente. Llegar a ser un *bodhisattva*, sin desear el *Nirvana* (iluminación) personal es la meta final para los mahayanistas, *Bodhisattvas* hacen dos votos: *Pranidhana* o la salvación de todos los seres, y *parinamana* o atribuir sus méritos a los demás para que éstos puedan liberarse de sus karmas malos.

Un *Bodhisattva* es considerado como la etapa anterior de la del Buda, el

del *sutra*, es el *Bodhisattva* de bondad omnipresente. Él encarna el conocimiento de la unidad entre lo mismo y lo diverso, la idea central de Hua-yen. El *sutra* contiene el libro de *Dasabhumika*, que explica las virtudes y el curso de vida de un *Bodhisattva*.

Si bien el origen del *Sutra de Avatamsaka* fue en el Asia Central, los teóricos que desarrollaron la filosofía Hua-yen son del Extremo Oriente. El pensamiento Hua-yen marca la última etapa de desarrollo de la teoría budista. El budismo Hua-yen ? ? (en coreano *Hwaom*, en japonés *Kegon*) surgió como una escuela nueva a mediados del siglo VI: *Hua-yen-tsung* en China, *Hwaom-jong* en Corea y *Kegonshu* en Japón.

En la época de la gestación de Hua-yen, el budismo en China estuvo dividido en varias escuelas que se enfrentaron fuertemente por sus diferencias. Una de las características más importantes de Hua-yen es su intento de conciliar todas las escuelas del budismo,

iluminado. En el budismo Hinayana, o la primera escuela budista, sólo hay un *Bodhisattva*: el Buda era en su vida anterior un *bodhisattva* designado a renacer como el Buda en la vida posterior. En Mahayana, en cambio, existe mayor número de *Bodhisattvas*: todos los creyentes comprometidos con la salvación de los demás son *Bodhisattvas* terrenales; además, en la literatura Mahayana aparecen muchos seres que desempeñan un papel semejante al de los dioses o ángeles. Venerados y acudidos por la gente común que cree en sus poderes, son muy importantes en el budismo popular.

Hay *Bodhisattvas* más importantes y populares que otros: El *bodhisattva* Avalokitesvara (*Kuanyin* en chino, *Kwanum* en coreano, y *Kannon* en japonés) puede compararse con la figura de la Virgen María en el catolicismo, pues personifica *karuna* o la compasión y por lo general es representada como figura femenina. Es la más invocada en casos de dificultades. El *bodhisattva* Mañjusri es el de la Sabiduría y Samatabhadra, el de la bondad universal o omnipresente, es su complemento. Estos dos *Bodhisattvas* encarnan dos cualidades del Buda: su lado intelectual es Mañjusri y su lado de la práctica es Samatabhadra.

abrazando y respetando las diferencias. Sobre esto explica Francis Cook:

Mientras que haya la tradición Mahayana del budismo, el pensamiento de Hua-yen seguirá guiando e inspirando a los buscadores de la Verdad, porque, como ha afirmado siempre Hua-yen, la misión histórica de esta escuela fue tratar de presentar la visión de la Verdad que es supuestamente el contenido de la experiencia de la iluminación. Hua-yen ha cumplido esta misión de dos maneras. Primero, había tomado muchos hilos diferentes del pensamiento budista y tejió en forma de un sincretismo grande. Hua-yen no creó ninguna escuela nueva de filosofía. Los pensadores Hua-yen consideraron su tarea como la de poder ver las interrelaciones entre las escuelas diferentes y rearmarlas para formar su totalidad real.⁹

Este intento de sincretizar se origina en la enseñanza de Hua-yen según la cual todos los seres forman una sola realidad y sus diferencias no impiden esta unión. Por lo tanto el pensamiento Hua-yen llegó a servir como base para otras escuelas del budismo.¹⁰ Cook explica que Hua-yen mantiene una relación complementaria con otras escuelas budistas de una manera orgánica. Con respecto a Zen, la escuela budista más conocida en el Occidente menciona que en China hay un dicho: “Hua-yen para la filosofía, *Chan*¹¹ para la práctica” y luego cita a Suzuki quien dijo que Hua-yen es la filosofía del Zen y el Zen es la práctica de Hua-yen. El panorama presentado por Hua-yen es el universo que se percibe en el momento de la iluminación Zen.

⁹ Francis H. COOK, *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of India*. University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University, 1977, p. 25.

¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹¹ Pronunciación china de “Zen”.

Sin la práctica del Zen, la filosofía Hua-yen sería un simple juego intelectual y nunca llegará a ser una realidad vibrante.¹²

La escuela Hua-yen fue fundada por Fa-tsang en China (643-712), aunque sus comienzos se remontan a los monjes Tu-shun (557-640) y Chih-yen (602-668), considerados los dos patriarcas de la escuela. Otro importante representante de ella fue Cheng-kuan (737-820), con quien el Hua-yen alcanzó gran influencia y que fue considerado por sus sucesores como una encarnación de Mañjusri¹³. De todos ellos, Fa-tsang es el teórico más importante quien sentó las bases para la filosofía Hua-yen con su libro “*Hua-yen i-cheng chiao i fen-chi chang* (Tratado del vehículo único de Hua-yen)”

Esta filosofía fue introducida en Corea por Chajang (608-686), monje coreano quien fue a China para encontrarse con Tu-shun, el fundador de la escuela Hua-yen. Otro monje coreano, Wonhyo (617-686) es identificado como el fundador de la escuela Hua-yen coreana, Hwaom, debido a su profundo conocimiento sobre el *Sutra de Avatamsaka*. Uisang (625-702)¹⁴ fue uno de los expertos en cuanto a la filosofía de Hua-yen, por lo tanto se le considera como el primer patriarca de esta escuela. Después de sus intensos estudios e investigación del *Sutra de Avatamsaka* en China, daba clases sobre este *sutra* en monasterios de Corea. En el año 661 escribió una de sus obras más conocidas, *El diagrama de Dharmadhatu de vehículo único*

¹² Francis H. COOK, *Op. cit.*, p. 26.

¹³ Véase la nota 8 del presente capítulo.

¹⁴ Cfr. MU SOENG, *Thousand Peaks: Korean Zen-Tradition & Teachers*, Primary Point Press, Cumberland, Rhode Island, 1991, pp. 46-51.

de Avatamsaka, en donde resumió la quintaesencia del sutra.¹⁵ Veremos este diagrama más adelante.

El budismo Hua-yen llegó a Japón en 740 por Shen-hsiang, monje chino conocido como Shinsho en Japón, donde se difundió como la escuela Kegon. El primer representante de esta escuela japonesa fue Roben (689-772). Al poco tiempo de ser introducida, fue interpretada con la perspectiva política y considerada como una confirmación del ideal de unidad del estado y de la tendencia nacionalista adoptada por el budismo de Japón.¹⁶

A continuación presentaré *el Diagrama del Sello de Océano*, verso que resume la vasta filosofía Hua-yen. El diagrama fue escrito por Uisang en el año 668, el primer patriarca de la escuela Hua-yen en Corea. La filosofía de Hua-yen como el clímax del pensamiento budista implica que las teorías búdicas pueden ser muy complicadas de entender. Por lo tanto, nos puede ser de gran ayuda este diagrama.

“Sello de Océano” es la traducción de “*sagara-mudra Samadhi*”, “*Samadhi*” es la concentración de la mente. Es “un estado de conciencia no-dualista, en el que la conciencia del ‘sujeto’ se hace una con el ‘objeto’ experimentado, de modo que no hay sino el puro contenido de experiencia”.¹⁷ *Sagara-mudra Samadhi* es “*Samadhi* que es como las imágenes en el océano” Es la comprensión que tuvo el Buda al momento de iluminación, en el que contempló el universo

¹⁵ Steve ODIN, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism*, Seúl, Yimun, 1996, p. 31.

¹⁶ Stephan SCHUHMACHER y Gert WOERNER (eds.), *Diccionario de la sabiduría Oriental*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1993, p. 182.

¹⁷ *Ibid.*, p. 300.

como un organismo viviente de partes interdependientes e idénticas. Las imágenes de un océano tranquilo en donde todas las ondas se han calmado son como la mente original cuando están interrumpidas por el pensamiento no-dualista, es decir, el mecanismo dualista de categorización y conceptualización ha cesado.¹⁸

El diagrama se constituye de 30 frases formadas por 210 caracteres chinos. Muchos maestros budistas de China, Corea y Japón reconocieron este diagrama como el mejor resumen que contiene la quinta esencia de la filosofía de Hua-yen.¹⁹

Lo que caracteriza a este diagrama es la disposición laberíntica del verso. Gracias a esta forma funciona como un *mandala*, representación simbólica de fuerzas cósmicas que se utilizan como auxiliares para la meditación como soporte para la visualización.

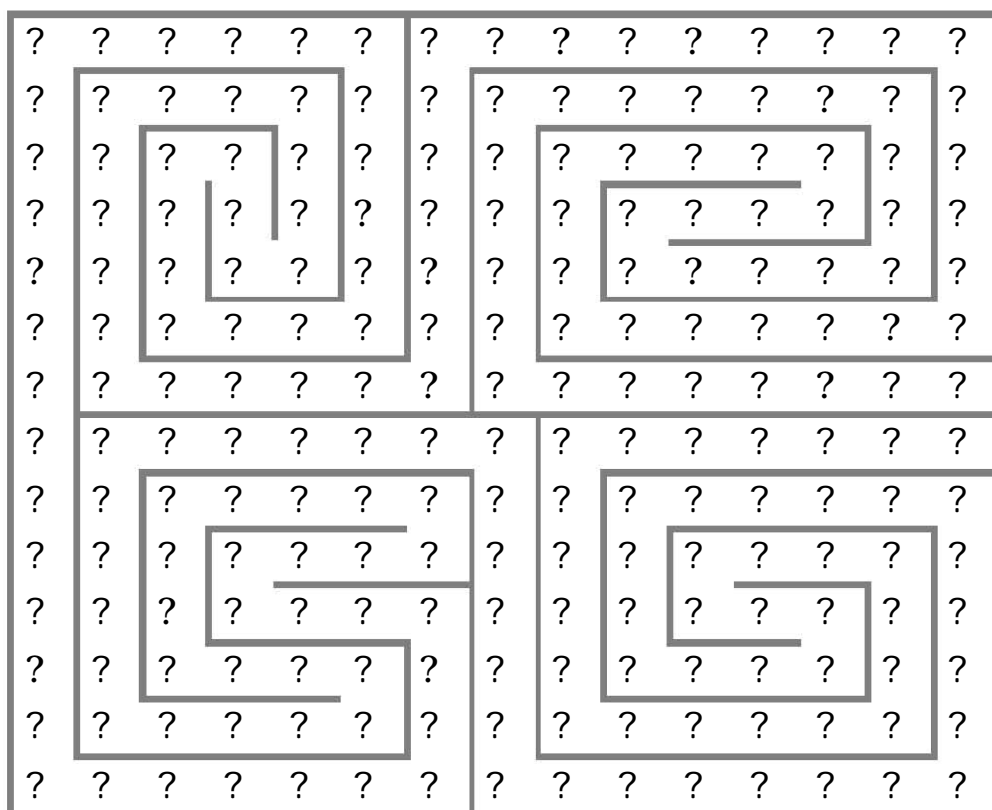
Empieza con la letra? *bop* (*Dharma*; aquí significa la doctrina del Buda, la Verdad última) que se encuentra justo en el centro y se lee primero a la izquierda y luego recorriendo todo el laberinto. Al final de la lectura, el lector descubre que la última letra? *bul* (Buda; el despierto, el iluminado) se da con la primera letra. Este encuentro significa que la Verdad siempre ha estado en el lugar del origen. Muchas veces los buscadores de la Verdad salen en busca de algo externo. Sin embargo, los maestros budistas siempre han enseñado que uno ya tiene la naturaleza de Buda, o la iluminación adentro de sí mismo. Por eso, el regreso al punto de partida significa la verdadera iluminación, pues en el budismo, la Iluminación no es otra cosa que

¹⁸ Francis H. COOK, *op. cit.*, p. 74.

¹⁹ Steve ODIN, *op. cit.*, p. 31.

darse cuenta de que uno ya lleva adentro la naturaleza de Buda, que es su verdadera naturaleza.

EL DIAGRAMA DEL SELLO DE OCÉANO²⁰



Ahora traduciré los versos:

²⁰ Gi Yeong YI, *Introducción al budismo II*, Seúl, Instituto de estudios budistas de Corea, 1998, p. 261.

La naturaleza del *Dharma* (la Verdad), en su no-dualidad, está en la perfecta armonía y fusión con todos los seres.
Todos los seres están tranquilos.

Desaparecieron los nombres, las formas y la diferenciación (dualidad):
Esto no es otra cosa que la iluminación.

La naturaleza verdadera del universo es sumamente profunda e intensamente misteriosa,

Pues no se aferra al concepto del ego (yo falso) sino se va manifestando conforme a causas y efectos.

El uno está en el todo, el todo está en el uno.
El uno es el todo, el todo es el uno.

En una partícula de polvo cabe el universo,
Así como cabe en el resto de las partículas.

La eternidad es un instante.
Un instante es la eternidad

El pasado, el presente y el futuro convergen en el mismo tiempo,
Mas no están revueltos sino que funcionan sin obstarse.

En el mismo instante de la determinación inicial por la iluminación,
se obtiene ya la iluminación.

“La vida y la muerte” (*Samsara*; el mundo fenoménico) y *Nirvana* (iluminación) siempre van juntos en armonía.

Li (La verdad o el Principio único) y *shih* (fenómenos, seres o cosas) se fusionan perfectamente sin distinción²¹

Estos son los aspectos del mundo de los diez Budas y *Bodhisattva* Samatabhadra (El ser ideal que representa la bondad omnipresente).

Cuando el todopoderoso (el iluminado) se encuentra en la concentración del sello de océano,
Puede realizar un sinfín de milagros:

²¹ Steve ODIN, *op. cit.*, p. 40.

Llueve tesoros para beneficiar a todos los seres sintientes.²²
Y ellos consiguen los tesoros según sus capacidades.

El buscador regresa a casa
Rompe con el pensamiento erróneo y se da cuenta de que no hay nada
que lograr afuera.

Obran la bondad incondicional
Y encuentra el tesoro en la casa.

Con este *Dharani* (escrituras breves que contienen fórmulas de valor
mágico consistentes en sílabas simbólicas), que es el tesoro
inagotable,
Decora el palacio de *Dharmadhatu* (la realidad verdadera del
universo; el mundo de no-dualidad e interdependencia)

Se sienta en el asiento de la Verdad Última de la vía media (no-
dualidad)
Él ha sido el Buda (el iluminado) desde la eternidad.

La filosofía del budismo Hua-yen, hoy en día, es más estudiada que nunca, porque en distintos campos se encuentran similitudes entre varias disciplinas y la teoría propuesta por Hua-yen. Steve Odin ha investigado la correspondencia entre la metafísica del proceso de Whitehead con la teoría de interpenetración en Hua-yen, en su libro *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism: a Critical Study of Cumulative Penetration Vs. Interpenetration* (Metafísica de proceso y el budismo Hua-yen: un estudio crítico de la penetración acumulativa Vs Interpenetración). Esta similitud fue señalada también por Francis H. Cook, quien dice en su libro *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra* (El budismo Hua-yen: la red de joyas de Indra)

Me dieron ánimo ciertos desarrollos ocurridos en las últimas décadas, el interés creciente por la filosofía del proceso de Whitehead y la

²² “Seres sintientes” es un término budista que designa todos los seres.

voluntad creciente hacia considerar las implicaciones de la teoría de Einstein. Ambos tiene similitudes sorprendente con Hua-yen, en la mayor parte, si no en la totalidad, y en el espíritu, si no en el lenguaje de intención.²³

Ahora veremos algunos puntos importantes de la filosofía Hua-yen. Hemos visto anteriormente que el pensamiento Hua-yen se puede resumir como la interdependencia y la identidad de todos los seres del universo y todos los seres son la manifestación del *Dharmakaya* o la Verdad Última. Vamos a observar los dos aspectos: la interdependencia y la identidad.

II. 1. INTERDEPENDENCIA

El primer punto importante de Hua-yen es la interdependencia. También se puede decir “interpenetración irrestricta”, “intercausalidad” o “interpenetración”. Designa el fenómeno de que todo lo que existe en el mundo, todos los constituyentes animados o inanimados están íntimamente relacionados influyéndose el uno a los otros. Son relaciones dinámicas porque todas las cosas interactúan, se crean y se condicionan mutuamente. Este proceso de intercausalidad se está dando de una manera constante y hace posible que un ser en esta red dinámica deba su existencia a todos los demás elementos. Este ser, a su vez, es la causa de la existencia de todos los otros seres

²³ Francis H. COOK, *op. cit.*, p. xii.

de la red, sin el cual, no podrían existir. De ahí surge el término de “interdependencia”.

En este proceso cósmico se forma una red infinita en donde cada elemento que la constituye es causa y efecto simultáneamente. La escuela Hua-yen utiliza con frecuencia un símil conocido como “la red de Indra”. Según la mitología hindú, Indra, dios del firmamento tiene una red maravillosa que extiende sobre su cielo. En cada intersección de la red está colocada una joya y, debido a la dimensión infinita de la red, las joyas también son infinitas en número. Debido a la conexión en forma de red, un movimiento mínimo de una joya causará el movimiento de la totalidad de la red. De esta manera, todas las joyas en la red están íntimamente relacionadas. Cada joya refleja todas las demás y por lo tanto, todas se reflejan mutuamente. Así es que en una joya se ve reflejada la totalidad de la red.

Según Steve Odin, la red de Indra es un modelo de macro-micro cosmos que tiene como característica la interpenetración de la unidad y la multiplicidad, la subjetividad y la objetividad. Explica que “en este modelo cada *dharma* o ente es un espejo de la totalidad viviente al reflejar todos los *dharmas* del pasado, presente y futuro. Por lo tanto, el universo es como un panorama que se multiplica *ad infinitum* como con paisajes caleidoscópicos que se reflejan”.²⁴

Muchos señalan la similitud de la red de Indra con el concepto de las mónadas de Leibniz. Según este filósofo alemán, todas las sustancias están constituidas de un número infinito de seres

²⁴ Steve ODIN, *op. cit.*, p. 69.

espirituales, o “centros de la fuerza”, llamados “mónadas”. Cada uno refleja el universo. Hay una relación de armonía previamente establecida. Aunque no tienen ‘ventanas’ por donde puedan comunicarse, esta relación armoniosa entre ellas hace posible que el estado de cualquier mónada corresponda al estado del otro. Por lo tanto, cada mónada es el microcosmos del conjunto. Hay una diferencia: mientras un elemento, según Hua-yen, sólo existe gracias a la interdependencia con otros, una mónada es autosuficiente y no interactúa con otros: se limitan a reflejarse.

Hua-yen enseña que no hay un creador único, sino que todos somos creadores. Todos existimos gracias a todos los seres de los cuales dependemos. Necesitamos el universo entero para poder existir. El universo necesita de nosotros, pues cada uno de nosotros es la causa indispensable de la existencia de todos los seres. La existencia del universo depende de mí. Todo y todos mantienen estas relaciones interdependientes. Todos se apoyan mutuamente para poder ser y existir. Existimos porque coexistimos. Cook explica este punto con las siguientes palabras.

[...] Como la relación entre el que apoya y el apoyado siempre existe entre cualquier individual y todos los demás individuales, o sea la totalidad, parece claro que no sólo un individuo apoya la totalidad, sino también, con una investigación más completa, podemos decir que lo que es una causa o un apoyo desde un punto de vista es el resultado o el apoyado desde otro punto de vista. Las categorías de los apoyos y los apoyados, o causas y resultados, son completamente fluidos e intercambiables, dependiendo de cómo cambian los puntos de vista. [...] Todos ellos son simultáneamente causas y resultados, apoyos y apoyados, porque ésta es precisamente la imagen de existencia que

aspira dibujar Hua-yen: un universo que no es otra cosa que una completa cooperación mutua de entidades que la constituyen.²⁵

Cook pone el ejemplo de un trípode. Cada una de las tres partes es, al mismo tiempo, un apoyo para los demás y es apoyada por los demás.²⁶

II. 2. IDENTIDAD

El segundo punto importante de la filosofía de Hua-yen es la identidad. Hay tres tipos de identidad: primero, la identidad entre *Dharmakaya*²⁷ o lo Absoluto y todos los seres; segundo, la identidad entre cada uno de todos estos seres; tercero, la identidad entre el uno y la totalidad.

La primera identidad trata de que todos estos seres reflejan *Dharmakaya* o el cuerpo de *Dharma*. A este también se le puede llamar la naturaleza de Buda, el Principio único o lo Absoluto. Todas las cosas del universo son manifestaciones del *Dharmakaya*. Dicho de otro modo, todos los seres, sea animados o inanimados, son expresiones del principio supremo y único. Cada cosa es uno mismo con el cuerpo de *Dharma* y se encuentra en mutua y perfecta armonía con otras entidades como ondas diversas de un mismo mar. Todo desemboca en la unidad de la cual la multiplicidad procede, de modo

²⁵ Francis H. COOK, *op. cit.*, p. 13.

²⁶ *Ídem.*

²⁷ Véase las notas 6 y 7 del presente capítulo.

que en esta unidad lo múltiple se reúne. Como hemos visto anteriormente, esta identidad entre lo múltiple y lo Absoluto no presupone la dualidad panteísta, o la unión e identificación de dos partes separadas.

El budismo Hua-yen explica el mecanismo que hace posible esta identidad entre lo Absoluto y las partes con la teoría de la interrelación de dos conceptos *li* y *shih*, ideados por los filósofos chinos. El término chino *li* ²⁸ (? : *i* o *ri* en coreano, *ri* en japonés) es el principio universal y único, el todo, la totalidad, lo absoluto, vacuidad, o *Dharmakaya*. En cambio, *shih*, (? : *sa* en coreano, *ji* en japonés) es lo individual, particular, concreto, forma, fenómeno. *Li* y *shih* interactúan y se penetran sin impedimento. No se puede percibir el uno sin el otro. Esta distinción es sólo funcional, pues no son dos partes separadas. En el plano real, es imposible percibir *li* y *shih* por separado.²⁹

Li y *shih*, vacuidad y forma, lo absoluto y lo concreto parecen ser ideas antagónicas y excluirse el uno al otro, pero según la filosofía de Hua-yen, la relación entre ellos es “perfecta fusión mutua sin impedimento”. En otras palabras, *shih* tiene su existencia gracias a la virtud de *li*. *Li*, a su vez, no puede tener una existencia separada de *shih*. Si la tuviera, sería otro *shih* y dejaría de ser *li*. *Shih* le provee

²⁸ Borges menciona *li* en una nota en *la Cifra* y lo interpreta como un arquetipo: “Recuerdo, al pasar, que ciertas escuelas de la China se preguntaron si hay un arquetipo, un *li*, del sillón y otro del sillón de bambú. El curioso lector puede interrogar *A Short History of Chinese Philosophy* (Macmillan, 1948), de Fung Yu-Lan”. “Unas notas” de *La cifra*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 105.

²⁹ Daisetz Teitaro SUZUKI, *op.cit.*, p. 50.

a *li* un campo de operación para que éste se pueda extender en tiempo y espacio. Por lo tanto, no son dos cosas opuestas, pero tampoco se puede decir que son idénticas, porque hablar de la identidad implica el dualismo que no les corresponde.³⁰ *Li* no difiere de *shih* y *shih* no difiere de *li*. *Li* es *shih* y *shih* es *li*. Cada ser individual, por lo tanto, es el principio único o el Absoluto. Ésta es la primera identidad de Hua-yen.

La idea de la primera identidad tiene mucha similitud con el panteísmo. Sin embargo, como ya anoté, estrictamente hablando, Hua-yen no es el panteísmo. En la introducción he mencionado a Jaime Alazraki. Él afirma que “mientras para el panteísmo cualquier cosa es todas las cosas y todas las identidades son una Identidad, según la ley de causalidad las cosas conservan su identidad, pero cada identidad está supeditada a su causa y a su vez cada efecto es también la causa de un nuevo efecto”.³¹ La distinción entre ambos principios, es decir, el principio de identidad del panteísmo y la ley de causalidad, señalado por Alazraki, no es realmente una distinción: son dos aspectos de un principio de la cosmovisión del Hua-yen. Por lo tanto, aquí la filosofía del budismo Hua-yen puede servir fructíferamente como la base de esta síntesis, en función de la hebra unificadora de estos temas.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre el panteísmo y el budismo Hua-yen? Superficialmente hablando, puede parecer que la cosmovisión del budismo Hua-yen, al igual que la del panteísmo, se

³⁰ *Ibid.*, p. 50.

³¹ *Ibid.*, pp. 93-94.

trata de la identidad o unidad de lo Absoluto y los entes individuales; pero no es así. La diferencia principal entre el panteísmo y el budismo Hua-yen es que, primero, el panteísmo no se libera del dualismo, mientras que las enseñanzas de Hua-yen se caracterizan por su no-dualismo. Ya hemos visto que la identidad entre *li* y *shih* no es una identidad entre dos partes separadas, sino una sola realidad.

La interrelación de interdependencia, marca otra diferencia entre el panteísmo y el budismo Hua-yen. Debido a su no-dualismo, el budismo Hua-yen percibe al universo como una unidad de interrelaciones: todos los seres y todas las cosas en este universo están conectadas y mantienen una relación interdependiente, complementaria y no jerárquica.

Suzuki explica el aspecto de la no-dualidad del budismo Hua-yen con las siguientes palabras. En vez de Hua-yen él utiliza el término *Kegon*, pronunciación japonesa de Hua-yen.

Algunos dicen que *Kegon* es panteísta, pero el panteísmo [...] mantiene por dentro un residuo de dualismo: en realidad Dios existe fuera de las cosas en las cuales se ve manifestado. En el budismo, Dios no deja ninguna huella ni dentro ni fuera de *Dharmadhatu* de *jiji muge*.³²

Dharmadhatu es la visión verdadera del universo en su plena no-dualidad revelada a un ser iluminado, como el Buda. La iluminación no es otra cosa que darse cuenta de que el universo está en constante movimiento, en perfecta armonía, libre de cualquier dualismo. *Jiji muge* (? ? ? ?) es un término chino pronunciado en japonés para

³² *Ibid.*, p. 76.

describir el aspecto dinámico de interrelación de los elementos individuales de *Dharmadhatu*, en el cual todas las cosas están perfectamente relacionadas penetrándose y generándose el uno y el otro. *Jiji* o *Shih-Shih* en pronunciación china (??) significa los fenómenos o elementos individuales. *Muge* (??) significa ‘sin impedimento’. En *jiji muge* es el aspecto verdadero de la vida, pero no se puede percibir con mentalidad dualista. Más adelante trataremos este término con más detalle.

Para entender la diferencia entre Hua-yen y el panteísmo con mayor claridad, sería mejor observar las características de la dualidad y de la no-dualidad. La no-dualidad consiste en la negación de cualquier tipo de dualismo, el cual constituye la característica más representativa de la cultura occidental. Vamos a llamar a esta negación “no-dualismo” y no “monismo”, porque su finalidad, antes de reducir todos los seres y fenómenos del universo a un solo principio, es más bien indicar la falacia de los sistemas binarios y opuestos de pensamientos, operados con el uso de la razón y el intelecto, mediante los procesos como la discriminación, la categorización y la jerarquización.

El dualismo es recurrir a dos principios irreductibles y heterogéneos para analizar los procesos cognitivos (dualismo epistemológico) o explicar la realidad del mundo (dualismo metafísico). Ejemplos del dualismo epistemológico son el ser y el pensamiento; el sujeto y el objeto. Ejemplos del dualismo metafísico

son Dios y el mundo, la materia y el espíritu, el cuerpo y la mente; el bien y el mal.³³

La línea divisoria infranqueable entre dos elementos en oposición caracteriza al dualismo. Otra característica del dualismo es la jerarquía. Cada uno de los pares de oposiciones están en relaciones de no equidad: invariablemente, un elemento es superior a su pareja y muchas veces la controla: Dios al hombre, la mente al cuerpo, el espíritu a la materia, la razón y el intelecto a la intuición. En el cristianismo, al igual que en el islamismo y el hebraísmo, por ser religiones monoteístas, hay una marcada tendencia dualista en el plano metafísico. Es decir, existe una clara línea divisoria, o más bien un abismo insondable entre el ser supremo y sus creaciones. Edward Conze observa:

Cuando el Absoluto es un objeto de adoración, [...] se vuelve más grande la diferencia entre el Creador y la creación, el Perfecto y los imperfectos, el Sin-pecado y los pecadores. [...] Hay un “abismo grande” entre Dios y el hombre, el Creador y la criatura. Nada puede abolir o atravesar este abismo. [...] Sería blasfemia afirmar que uno es como Dios.³⁴

Tal visión no está limitada al Occidente, pues toda la humanidad a lo largo de la historia trató de comprender su entorno a partir de varios tipos de oposiciones. El pensamiento dualista es útil en la vida diaria y ha constituido el fundamento para el desarrollo científico. Cabe mencionar que en la filosofía occidental siempre han habido también

³³ *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 4, p. 245.

³⁴ Edward CONZE, *Buddhist Thought in India*, East Lansing, Michigan, The University of Michigan Press, 1967, pp. 226-228.

tradiciones no-dualistas, identificadas con frecuencia como misticismo. Entonces, atribuir respectivamente la dualidad a la cultura occidental, y la no-dualidad a la oriental, puede parecer otra mentalidad dualista estereotipada. Sin embargo, como señala Fritjof Capra, “La diferencia entre Oriente y Occidente se encuentra en que en éste último las escuelas místicas siempre han jugado un papel marginal, mientras que en Oriente constituyen la corriente principal del pensamiento filosófico y religioso.”³⁵

Además, el dualismo del Extremo Oriente tiene aspectos diferentes. Por ejemplo, la filosofía china ha concebido también un sistema de dualidad: se trata de dos fuerzas llamadas yin y yang, representadas con el siguiente símbolo dinámico que está en constante movimiento.



Yin (negro) es lo femenino, pasivo, receptivo, oscuro y blando. La luna, el agua y los números pares son *yin*. *Yang* (blanco) es lo masculino, activo, creativo, claro y duro. El sol, el fuego y los números impares tienen la energía *yang*. Sin embargo, esta oposición es totalmente distinta a las de occidente, porque no hay en ella la línea divisoria infranqueable ni jerarquía entre las dos. A pesar de la

³⁵ Fritjof CAPRA, *op. cit.*, p. 26.

aparente dualidad de oposición, *yin* y *yang* tienen una relación complementaria. Ninguno tiene la supremacía sobre el otro. Las dos están en movimiento constante. Una de las dos fuerzas, *yang*, cuando llega a su punto máximo, se convierte en *yin*, y viceversa. *Yang* tiene dentro de sí una posibilidad de *yin*: *yin* también guarda en su interior una semilla que se convertirá en *yang*. Las dos fuerzas llevan una relación no-dualista y armoniosa dentro de la dualidad aparente.

Ahora observaremos los aspectos no-dualistas del pensamiento del lejano Oriente, en donde se desarrolló la filosofía del budismo Hua-yen. Ya hemos observado la relación no-dualista en la dualidad de *yin* y *yang* en la cual las dos fuerzas mantienen una relación complementaria, equitativa y mutable. Tanto el taoísmo como el budismo Zen, dos sistemas de filosofía más importantes de esta región, afirman la interpretación no-dualista del mundo, que es un “sí y no”, contrario al pensamiento dualista de “sí o no”. Estos dos sistemas de pensamiento forman base de la filosofía Hua-yen.

El taoísmo afirma que la oposición binaria es una ilusión. Es el producto de la razón y el intelecto que discriminan, separan, oponen, particularizan las cosas y los sucesos del mundo. Toda oposición, en realidad, no es una oposición definitiva. La relatividad de la dualidad está expresada en *Tao te ching* (Libro del *Tao* y *Te*) de Lao Tzu, el filósofo más importantes del taoísmo.

En el mundo todos saben por qué lo bello es bello,
y así aparece lo feo.
Todos saben lo que es bueno,
y entonces aparece lo que no es bueno.
Ser (*you*) y no-ser (*wu*) se engendran mutuamente,

difícil y fácil se producen mutuamente,
 largo y corto se forman mutuamente,
 alto y bajo se colman mutuamente,
 sentido y sonido se armonizan mutuamente,
 es una ley constante³⁶

Un término remite a su contrario, donde tesis y antítesis deben verse en su aspecto de oposición dinámica y también de complementariedad inscrita en una totalidad. La primacía no se da ni a la tesis ni a su antítesis, sino a la totalidad íntegra. El “sí” no difiere en absoluto del “no” ni la tesis de la antítesis. La afirmación y la negación se sostienen una a la otra; de hecho, no hay diferencia fundamental entre ellas. Chuang Tzu, otro taoísta importante, expresa este punto con las siguientes palabras.

Esto es también aquello, y aquello es también esto. En esto unifica el *es* y el *no es*. En *aquello* unifica el *es* y el *no es*. ¿Existe, en realidad, diferencia de aquello y de esto, o no existe, en realidad, diferencia de aquello y de esto? El punto en el que el esto y el aquello no tienen su pareja es el quicio del Tao. El quicio está originalmente en el centro del círculo y desde allí puede corresponder a todo indeficientemente.³⁷

Donde queda abolida la dualidad aparece el *Tao* o la Verdad Suprema. Lo que aparece separado está fundamentalmente unido. La realidad es indivisible; el conocimiento dualista la divide. La inconmensurabilidad del mundo va más allá de nuestra capacidad de conocimiento dualista.

³⁶ LAO ZI, *El libro del Tao*, Alfaguara, Madrid, 1996, p. 93.

³⁷ CHUANG-TZU, *Chuang-Tzu*, Caracas, Monte Ávila, 1991, pp. 14-15.

En el Extremo Oriente, debido a la tradición taoísta, no siempre se le ha dado una mayor valoración a la razón y la lógica. Podemos ejemplificarlo en un interesante cuento de Chuang Tzu.

Shu era el rey del Mar del Sur. Wu era el rey del Mar del Norte. El rey del mar del Centro era Hun Tun (Caos). El rey Shu y el rey Wu se reunían, de tiempo en tiempo, en el reino del rey Hun Tun. Hun los trataba muy bien. Los reyes Shu y Wu pensaron en agradecer las bondades del rey Hun Tun. Se dijeron: Todos los hombres tienen siete orificios que les sirven para ver, para oír, para comer y para respirar. Sólo este pobre no los tiene. Vamos a hacérselos. Cada día le abrían un orificio. Al día séptimo Hun Tun era cadáver.³⁸

El intento de imponer un orden artificial va en contra de la verdadera naturaleza del universo. El caos es, de hecho, la realidad última del universo tal como es. Los humanos llaman a algo “caos” cuando no le encuentran un orden aparente. Las condiciones caóticas o sin el orden dualista son la realidad de la verdad que va más allá de la dualidad. Esta realidad no puede ser moldeada por la tendencia humana de recurrir al intelecto y al razonamiento, que son procedimientos de la dualidad.

Chuang Tzu afirma la importancia de liberarse de la razón y el intelecto: “Cuando se despoja de la sabiduría pequeña es cuando brilla la Gran Sabiduría”.³⁹ La verdadera inteligencia es renunciar a la inteligencia. Este punto está bien señalado en una anécdota contada por él. Es un supuesto diálogo entre dos grandes filósofos chinos, Confucio y Lao Tzu.

³⁸ *Ibid.*, p. 58.

³⁹ *Ibid.*, p. 166.

Confucio pregunta a Lao-tse sobre al más alto Tao: Lao-tse le responde: “Practica la abstinencia y la guarda de tu corazón. Lava y blanquea tu espíritu. Despójate de tu inteligencia. Pues el Tao es arcano y difícil de expresarlo.”⁴⁰

Tanto el taoísmo como el budismo afirman la no-dualidad del universo. Los taoístas llaman a la verdad de la no-dualidad “*Tao*” y los budistas lo llaman “*Tathata*”⁴¹. *Tathata* es traducido como “Talidad” y significa la realidad percibida tal como es y tal como está, en su no-dualidad. Ambos términos significan “la verdadera naturaleza del universo que se caracteriza por no-dualidad”.

Según el budismo, el pensamiento dualista o el conocimiento logrado mediante la comprensión lógica y la facultad discriminante es “la pequeña sabiduría”. El mundo interpretado por la óptica dualista es considerado ilusorio. “La gran Sabiduría” se logra al trascender el reino de la dualidad, es decir, la mentalidad racional y el nivel verbal. La gran Sabiduría no es otra cosa que darse cuenta de la naturaleza no-dualista del mundo o percibir *Tathata*. Capra se expresa al respecto con las siguientes palabras:

Para un místico oriental todas las cosas y los sucesos percibidos están conectados e interrelacionados, y no son sino diferentes aspectos o manifestaciones de una misma realidad última. Nuestra tendencia a dividir el mundo en cosas individuales y separadas y a vernos a nosotros mismos como egos aislados se considera como una ilusión, creada por nuestra mentalidad medidora y clasificadora. En la

⁴⁰ *Ibid.*, p. 156.

⁴¹ “Talidad, cualidad de ser tal”. Concepto central del budismo Mahayana, que refiere al Absoluto, la verdadera Realidad del universo. Es el “ser-así” real de todos los entes y su no-dualidad se realiza en el despertar o Iluminación suprema como identidad de sujeto y objeto. (*Diccionario de la sabiduría oriental*, p. 368)

filosofía budista se le llama *avidya* o ignorancia, y es considerada como un estado mental confuso que se debe superar.⁴²

Un sinónimo de *Tathata* es *Bul-i* (? ?), término del budismo Zen que en chino significa literalmente “no (?) dos(?)” también se refiere a la visión del mundo no-dualista.⁴³ Todos los seres y todas las cosas en este universo están conectados y mantienen una relación interdependiente, complementaria y no jerárquica. Esta cosmovisión es la base de la compasión, una de las principales virtudes en la práctica del Zen, porque si uno se da cuenta de este fenómeno, automáticamente le nace la compasión por todos los seres.

En este mundo de no-distinción pierden el sentido la lógica y la razón. Se borra la división entre el sujeto y el objeto; la materia y el espíritu; el bien y el mal, el Todopoderoso y un simple mortal, lo bello y lo feo, tú y yo.

Esto no quiere decir que la oposición binaria se fusiona en una unión completa. Están juntos, pero no revueltos. Nagarjuna, el filósofo budista de la escuela *Madhyamika* es uno de los exponentes más importantes de la no-dualidad en este punto. Uno nunca debe comprometerse definitivamente con un “sí”, también debe decir “no”. Es un “sí y no”; “...es aquello que está precisamente en el centro entre la afirmación y la negación, la existencia y la no existencia, la eternidad y la aniquilación”⁴⁴ “Pensar ‘es’ es eternalismo; pensar ‘no

⁴² Fritjof CAPRA, *op. cit.*, p. 32.

⁴³ Gi Yeong YI, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁴ Edward CONZE, *El budismo: su esencia y su desarrollo*, México, FCE, p.180.

es' es nihilismo. Ser y no ser: el sabio no se apega a lo uno ni a lo otro"⁴⁵.

El budismo Zen enseña que no hay una división entre *Nirvana* y *samsara*, o entre el estado de iluminación y el círculo eterno de renacimiento y sufrimiento, producto de la ignorancia. Creemos que los mortales estamos condenados a este círculo vicioso y sólo unos cuantos iluminados logran *Nirvana*, pero no es así. *Nirvana* es igual a *samsara*; *Nirvana* no se busca fuera de *samsara*, sino es inherente a él. En otras palabras, estamos en *samsara* cuando ignoramos la verdadera naturaleza de la realidad. En el instante en que se da cuenta de la no-dualidad de este mundo uno ya recupera el *Nirvana*. No hay dos (*Bull-i*). Borges incluye un punto de vista similar a éste en “La Rosa de Paracelso” a través de la respuesta del alquimista Paracelso.

- [...] No estamos en el Paraíso. [...] aquí, bajo la luna, todo es mortal.

Paracelso se había puesto en pie.

- ¿En qué otro sitio estamos? ¿Crees que la divinidad puede crear un sitio que no sea el Paraíso? ¿Crees que la Caída es otra cosa que ignorar que estamos en el Paraíso?⁴⁶

Samsara es *Nirvana*. La Caída es el Paraíso, pues en realidad, no es otra cosa que “ignorar que estamos en el paraíso”. Todas las teorías de Hua-yen apuntan a la no-dualidad. En el *Sutra de Avatamsaka* hay muchos pasajes que hablan de no-dualidad. Primero, una de las misiones de los *Bodhisattvas* es “comprender la no-dualidad del reino

⁴⁵ Daisetz Teitaro SUZUKI, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁶ Jorge Luis BORGES, “La rosa de Paracelso”, *Veinticinco de agosto, 1983 y otros cuentos*, Madrid, Siruela, 1988, p. 22.

de la realidad”⁴⁷ y darse “cuenta de la esencia de no-dualidad de la esencia de los seres y los no-seres. [El *Bodhisattva*] Se da cuenta de que todas las cosas son como ilusiones, espejismos, sueños, reflejos, ecos y apariciones.”⁴⁸ En otro pasaje, El Buda aconseja a los *Bodhisattvas*:

El Buda dijo al Bodhisattva Ojo Universal y a los otros en la asamblea. “Prole de los budas, ustedes deben hacer la reverencia al Bodhisattva Samatabhadra⁴⁹ de nuevo y encomendarse a él de todo corazón. Y ustedes deben mirar las diez direcciones con la mejor concentración y visualizar el cuerpo de la bondad omnipresente ante ustedes. Al pensar de esta manera, que la bondad universal del Bodhisattva Samatabhadra está omnipresente en todas las partes del universo, crean profundamente, no se aferren a nada, hagan voto para practicar la misma tarea del Bodhisattva de la Bondad omnipresente, y entren a la realidad de la no-dualidad.”⁵⁰

Ya hemos visto que los panteístas sostienen la idea dualista de la unión y la identidad entre el Uno y el Todo: el enfoque está en la relación entre las dos partes separadas. En cambio, en el budismo Hua-yen, esta identidad se da en el plano de no-dualidad donde *li* y *shih* se interpenetran sin impedimento.

A continuación, observaremos la segunda identidad, o la identidad entre los elementos de lo múltiple. Si la primera identidad que acabamos de observar trata de la identidad entre *li* y *shih*, o entre lo Absoluto y los entes individuales, ésta es la identidad entre *shih*s. Esta identidad entre cada cosa particular no significa que todos son

⁴⁷ *The Flower Ornament Sscripture - A Translation of The Avatamsaka Sutra*, Boston, Shambhala, 1993, p. 47.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 755.

⁴⁹ El *Bodhisattva* de bondad omnipresente. Véase la nota 8 del presente capítulo.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 815.

iguales en forma o cualidad, sino más bien son idénticos en su función dentro del contexto de la totalidad. Cada parte es idéntica a otras en el sentido de que forma parte del conjunto de una condición igual: es una pieza que condiciona y posibilita la existencia de las demás y de la totalidad.

La identidad de *shih*s, pues, en realidad, es la identidad en el sentido de que cada *shih* ejerce una función o una condición en formación de la totalidad. Fa-tsang utilizó el símil del edificio y las partes que lo componen para ilustrar este punto.

[...] Todas las partes son idénticamente las condiciones dentro del contexto del edificio que ellos crean. [...] Aunque cada parte es diferente en su naturaleza, todos poseen la característica de identidad porque todos son idénticos en el poder de creación.⁵¹

Todos causan y condicionan el conjunto al construirlo y en este aspecto son idénticos. Fa-tsang afirma que todos los seres son diferentes y precisamente por eso son idénticos, pues si todos fueran iguales en forma y tamaño sería imposible construir la totalidad. Se necesita una diversidad para que se forme el universo. Aquí cabe recordar la interdependencia de todas las cosas. Si no existieran los diversos elementos constituyentes de la totalidad, no podrá existir ningún ser, pues su existencia depende de todos los demás. Para construir un edificio se necesitan muchos materiales diferentes, desde un clavo hasta una viga. Si todos fueran clavos, no existiría la casa.

⁵¹ Francis H. COOK, *op. cit.*, p. 85.

De la misma manera, para formar un universo, se necesita de todo tipo de seres.⁵² Francis Cook expresa esta idea de la siguiente manera:

¿Entonces el emperador de China y una pulga son idénticos en el sentido de que [...] ambos son interdependientes y condiciones para la totalidad de existencia? La diferencia que detectamos y enfatizamos son interpretaciones subjetivas, los valores impuestos por nuestro interés [...].⁵³

Ahora veamos la tercera identidad, la que existe entre el uno y la totalidad. De hecho, es la otra cara de la segunda identidad, o la identidad entre cada elemento particular. Si un elemento es idéntico a los demás, no en su forma, sino en su función constructiva dentro del contexto del conjunto, podemos concluir que el uno es idéntico a la totalidad, porque la totalidad es la suma de todos los elementos idénticos. Hay un concepto muy importante con respecto a la identidad entre el todo y el uno. La totalidad no sólo es idéntica a un elemento, sino cabe en él. En el uno está presente el todo.

Este fenómeno se explica con la teoría del contenimiento mutuo: Los *shih*s, o elementos particulares, se contienen mutua y simultáneamente. Ya hemos visto anteriormente que cada elemento está relacionado con cada uno del resto del conjunto y que todos se dependen para existir y se mueven en perfecta armonía formando una gran totalidad. Como todos los elementos y fenómenos individuales se interactúan de manera íntima condicionando el uno al otro, se penetran y se contienen mutuamente.

⁵² *Ídem.*

⁵³ *Ídem.*

Recordemos el símil de la red de joyas del dios hindú Indra. Todas las joyas de la red están vinculadas y por lo tanto se reflejan, y al mismo tiempo se refleja a sí mismo reflejado en las demás joyas. Este proceso de reflejos mutuos hace que en una joya quede reflejada la red en su totalidad.

Para ayudar la comprensión de estos aspectos, Hua-yen utiliza la parábola de una lámpara completamente rodeada de diez espejos, ocho puntos cardinales, arriba y abajo. Cada espejo refleja la luz reflejada en otros nueve espejos.⁵⁴ De esta manera, el todo cabe en el uno. El todo es idéntico al uno. Sobre este aspecto, el cual aparece con mucha frecuencia en la obra de Borges, vamos a tratar con más detalle en el capítulo III. 3. “El todo en el uno”.

II. 3. VACUIDAD

La Vacuidad es el tercer punto importante de la filosofía de Hua-yen. La interdependencia y la identidad, dos conceptos principales que hemos observado, en realidad son dos maneras diferentes que describen la misma realidad.⁵⁵ Todos son idénticos por su condición de una causa para la existencia del conjunto, la cual es posible por medio del proceso de interdependencia. Este fenómeno es posible gracias a la Vacuidad. De hecho, interdependencia es otra forma de nombrar a la Vacuidad y es un término más dinámico y activo. Por lo

⁵⁴ Daisetz Teitaro SUZUKI, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁵ Francis H. COOK, *op. cit.*, p. 15.

tanto, podemos formular como lo siguiente: “Interdependencia = Identidad = Vacuidad”. Para entender este punto, primero vamos a poner la atención en el término “Vacuidad”, traducción del término sánscrito *Sunyata*.

Sunyata o Vacuidad señala el hecho de que nada en este mundo tiene ‘*svabhava*’, es decir, una sustancia independiente. Todos los *dharmas*, o las cosas y fenómenos del mundo están vacíos: carecen de esencia propia o la sustancia permanente porque la existencia de éstos son productos de la ley de causalidad. No tienen la naturaleza independiente sino interdependiente.

Por lo tanto, todas las cosas son transitorias. Un ser, un hecho o una cosa no es sino un montón de efectos en constante cambio, productos de infinitas causas. Todos no somos sino cambios constantes. No existen “seres” sino puros cambios que ocurren en la red cósmica de interdependencia donde todos participan. El ser, cuando ponderamos la Vacuidad y la interdependencia, no es un ser estático, sino que es un *flux*, en cambio constante, porque depende de cada cambio que ocurre en la red, ocasionado por infinitas causas. Nada es permanente, porque todo está cambiando dinámicamente. A este fenómeno se le llama “*Sarvan Sunyam*”: todo es vacío.⁵⁶ Ningún *dharma* (fenómeno o cosa) escapa de la ley de causalidad y cambio, por lo tanto, la Vacuidad es el principio universal.

El término “Vacuidad” ha sido malinterpretado en muchas ocasiones como nihilismo. La escuela Hua-yen ha desarrollado el lado

⁵⁶ *Ibid.*, p. 37.

positivo del concepto de Vacuidad por ser un término más dinámico y activo. Fa-tsang reforzó el concepto de *Sunyata* o Vacuidad con la teoría de la interdependencia de las cosas, la cual hace falta en la tesis anterior presentada por el teórico hindú Nagarjuna (siglos II-III d.C.). En *Madhyamaka-karika* (Versos-mnemónicos sobre la Vía Media), Nagarjuna había sistematizado y pulido las ideas anteriores de *nihsvabhava*, o la no-esencialidad de las cosas para formular la teoría de Vacuidad.

Si Nagarjuna desarrolló la idea de Vacuidad, todavía no había logrado profundizar en el concepto de la interrelación entre cada elemento particular. Según los escolares de Hua-yen, todos los *dharmas* o entes del universo son interdependientes y mutuamente condicionados. De esta manera están en perfecta armonía. Si no fuera por la vacuidad, todo ello no sería posible, pues las cosas, por mantener sustancias independientes, no se dejarían ser cambiadas y condicionadas por las demás. Si no fuera por la naturaleza de Vacuidad, los seres tendrían una sustancialidad permanente y no sería posible el proceso dinámico de interpenetración o interdependencia mediante la cual se condicionan y se crean para formar el gran conjunto. La ausencia de una existencia independiente subsistente de por sí es lo que hace posible la identidad entre ellos y la relación de interdependencia. Sin la naturaleza de vacuidad de las cosas, no existiría el universo.⁵⁷

⁵⁷ *Ibid.*, p. 42.

A diferencia de los teóricos anteriores de Vacuidad, Hua-yen subraya los valores ontológicos inmanentes en los *dharma*s o elementos particulares: le da a la Vacuidad un concepto positivo y dinámico al interpretarla enfocándose más en las interrelaciones entre cada cosa, que en las cosas en sí. En este punto, la doctrina Hua-yen se distingue de las demás escuelas de budismo: se concentra no en las relaciones entre el fenómeno y lo absoluto, sino de los fenómenos entre sí. Interpreta la Vacuidad como la perfección ontológica o la interrelación dentro de la Totalidad. La realidad, justo por su Vacuidad, es una totalidad sustancialmente positiva en donde un *dharma* o fenómeno o una cosa es la causa indispensable para que puedan existir los demás, es decir: el universo. Cada cosa del universo tiene su propio valor por su Vacuidad, o mejor dicho, por su condición de interdependencia.

Steve Odin opina que es totalmente radical y revolucionaria esta interpretación de la Vacuidad con términos positivos metafísicos.⁵⁸ *Sunyata*, o la carencia de la naturaleza propia del ser, convierte a todos los seres en un ser gigantesco, sin límite ni traba de tiempo y espacio. A este concepto se le llama *mue* (la pronunciación coreana del término chino 無礙 ; *muge* en japonés), término que exploramos con anterioridad en *jiji muge*⁵⁹, que significa ‘sin obstáculo o interferencia’. Si la identidad es las relaciones estáticas entre los

⁵⁸ Steve ODIN, *op. cit.*, p. 76.

⁵⁹ Véase la página 36.

seres, la interdependencia es las relaciones dinámicas entre ellos. Ambas son la manera alternativa de decir que todos son vacíos.⁶⁰

Aquí terminamos la breve introducción al budismo Hua-yen. En cuanto a los detalles teóricos, los vamos a estudiar en los capítulos respectivos, haciendo una comparación con las palabras del escritor Jorge Luis Borges.

⁶⁰ Francis H. COOK, *op. cit.*, p. 15.

CAPÍTULO III

BORGES Y EL BUDISMO HUA-YEN

III. 1. LA RED DE INTERRELACIÓN

JUAN JOSÉ BARRIENTOS afirmó que “Borges sólo cuenta unas cuantas historias”,¹ las cuales son variaciones de unos cuantos temas. Muchos de estos temas recurrentes tratan el problema de la interrelación de todas las cosas y todos los hechos que conforman el universo.²

En este capítulo hablaremos sobre los temas sobre la interrelación de todas las cosas y hechos del universo, y los compararemos con las teorías del budismo Hua-yen.

¹ Juan José BARRIENTOS, *Borges y la imaginación*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes en coedición con Katún, 1986, p. 12.

² Cabe mencionar que el tema de interdependencia fue señalado brevemente en *Hindu and Buddhist Mysticism: The Still Point in the Turning Worlds of T. S. Eliot and Octavio Paz* de Judith Myers Hoover. La autora menciona que en la entrevista que hizo Rita Guibert a Octavio Paz, el poeta recordó haber sentido un sentimiento de hermandad por plantas y animales. Percibió que todos somos partes de la misma unidad (p. 266). El poeta aprendió “la interdependencia inherente en el principio de la vida, en la que un árbol enorme es tan sólo una parte pequeña de la totalidad, en donde las ardillas y los pájaros que viven en el árbol son tan importantes como él” (p. 280).

Primero observaremos dos conceptos importantes de la idea de interrelación: “vínculo” y “trama”. Son dos términos recurrentes en la obra de Jorge Luis Borges. Con ellos quiere señalar dos ideas centrales. Los “vínculos” implican la interrelación entre todas las cosas o todos los fenómenos del universo, y la “trama” es la ley de causalidad infinita entre ellos.

III. 1. 1. EL VÍNCULO: ME VINCULO, LUEGO EXISTO

“Vínculo”, en la obra de Borges, significa la interrelación de todas las cosas y todos los actos. La idea de “vínculo” y “trama” muestra grandes afinidades con las teorías del budismo, y en especial, con las del budismo Hua-yen que hemos estudiado previamente. Hemos visto que según la filosofía Hua-yen todo en este mundo está relacionado de una manera íntima porque cada cosa es la causa indispensable de todo lo demás. Ésta es una visión del mundo que se enfoca a las relaciones o vínculos que unen todas las cosas y fenómenos. Borges afirma:

[...] todas las cosas están unidas por **vínculos**³ secretos.⁴

En la nota final de *La cifra*, Borges expresó su pensamiento con las siguientes palabras acerca de “El tercer hombre”.

³ Todas las negritas son mías.

⁴ Jorge Luis BORGES, “Alguien Sueña”, *Obra poética*, Buenos Aires, Emecé, 1994, p. 664.

Esta página, cuyo tema son los secretos **vínculos** que unen a todos los seres del mundo [...] ⁵

En “El bastón de laca” también intuye que:

No es imposible que Alguien haya premeditado este **vínculo**
No es imposible que el universo necesite este **vínculo** ⁶

Ahora veamos los poemas que expresan este punto de vista. Cabe destacar que Borges no siempre empleaba el término “vínculo”. En “Al ruiseñor” de *Rosa profunda*, Borges expresa su sentimiento del vínculo con el ruiseñor de Heine, Keats y Shakespeare (en *Romeo y Julieta*).

Quizá nunca te oí, pero a mi vida
se une tu vida, inseparablemente. ⁷

“Al primer poeta de Hungría” en *El oro de los tigres* refleja también la idea del vínculo.

En esta fecha para ti futura
[...]
Nada me costaría, hermano y sombra,
Buscar tu nombre en las enciclopedias.
[...]
Las noches y los mares nos apartan,
[...]
Pero nos une indescifrablemente
El misterioso amor de las palabras,
[...]
No nos veremos nunca cara a cara,

⁵ Jorge Luis BORGES, “Unas notas”, *La cifra*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p.105.

⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁷ Jorge Luis BORGES, “Al ruiseñor”, *Obra poética 3*, Madrid, Alianza, 1999. p. 24.

Oh antepasado que mi voz no alcanza.⁸

En los dos poemas Borges utiliza el verbo “unir”. Siente y reconoce su vínculo con el hombre que en tiempos pasados había figurado como el primer poeta de un país lejano. Al igual que con el ruiseñor, percibe el vínculo que los une, aunque no lo conoce. La distancia temporal y espacial carece de importancia.

Borges vio este vínculo secreto que une a dos poetas en *Rubayat*, escrito por Umar ben Ibrahim al-Khayyami y traducido por Edward Fitzgerald. Ambos personajes estaban separados por distancias temporales y geográficas.

Toda colaboración es misteriosa. Ésta del inglés y del persa lo fue más que ninguna, porque eran muy distintos los dos y acaso en vida no hubieran trabado amistad y la muerte y las vicisitudes y el tiempo sirvieron para que uno supiera del otro y fueran un solo poeta.⁹

El concepto de vínculo de Borges no pertenece a la tradición occidental. Descartes afirmó “*Cogito, ergo sum.*” Significa que un ser no necesita de otros seres para su existencia y existe sin ayuda externa alguna: le basta su consciencia de ser pensante. Por otro lado, la tradición judeo-cristiana enseña que todas las cosas son creadas *ex nihilo* por un creador solitario.

En cambio, en el Extremo Oriente siempre se ha dado mucha importancia a las relaciones de las cosas: mantenían la idea de que los seres existen gracias a los vínculos que tienen con otros seres. Por

⁸ Jorge Luis BORGES, “Al primer poeta de Hungría”, *ibid.*, p. 95.

⁹ Jorge Luis BORGES, “El enigma de Edward Fitzgerald”, *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1997, p. 123.

ejemplo, veamos la palabra 人 (*renjian* en chino, *ingan* en coreano y *ningen* en japonés), que significa “hombre” y “ser humano”. ‘人’ significa ‘hombre’ y ‘之’ quiere decir ‘entre’. Ya hemos visto anteriormente que en el concepto de Hua-yen no existe la idea de un ser único y creador, sino que todos los seres son creadores de los demás a través de las interrelaciones que los unen. Francis Cook en su libro *El budismo Hua-yen* comparte con nosotros su observación acerca de que en las pinturas tradicionales de China la presencia de las figuras humanas raras veces es dominante, y que el hombre y la naturaleza están juntos en relaciones armoniosas, a diferencia de las pinturas occidentales.¹⁰ Profundiza este punto de vista con las siguientes palabras:

Este asunto de relaciones es una diferencia extremadamente importante, y tal vez la diferencia más importante entre la visión de las cosas según Hua-yen y la visión ordinaria, es que la gente habitualmente piensa y vive en términos de entes separados, mientras Hua-yen concibe la vivencia en términos de vínculos entre estas mismas entidades. [...] en el siglo VII, Fa-tsang y otros maestros Hua-yen enseñaban que el existir siempre implica, en algún sentido, existir en dependencia de los otros, los cuales son infinitos en número. Nada existe por sí sólo, se requiere de todas las cosas para ser lo que es.¹¹

Una persona es lo que es gracias a las relaciones entre ella y las demás: me vinculo, luego existo. La existencia humana sólo se concibe en la perspectiva de la interrelación. El concepto de Borges sobre el ser humano es precisamente esta noción de ‘人 (*ingan*) ’ o

¹⁰ Francis H. COOK, *op. cit.*, p. 6.

¹¹ *Ibid.*, p. 9.

‘entre humanos’, pues está consciente del vínculo entre él y su prójimo.

Ahora veamos “El bastón de laca” y “El tercer hombre” incluidos en *La cifra*. En esta etapa, Borges tiene más clara su idea sobre los vínculos entre seres. Ya empieza a utilizar el término “vínculo” para nombrar el sentimiento de unión entre él y otros seres. Ya hemos visto que en una nota final de este libro, el autor aclara que estos dos poemas hablan del “secreto vínculo que une a todos los seres del mundo”.¹²

María Kodama lo descubrió. Pese a su autoridad y a su firmeza, es curiosamente liviano. Quienes lo ven lo advierten; quienes lo advierten lo recuerdan. Lo miro. Siento que es una parte de aquel imperio, infinito en el tiempo, que erigió su muralla para construir un recinto mágico.

Lo miro. Pienso en aquel Chuang Tzu que soñó que era una mariposa y que no sabía al despertar si era un hombre que había soñado ser una mariposa o una mariposa que ahora soñaba ser un hombre.

Lo miro. Pienso en el artesano que trabajó el bambú y lo dobló para que mi mano derecha pudiera calzar bien el puño.

No sé, si vive aún o si ha muerto.

No sé si es taoísta o budista o si interroga el libro de los sesenta y cuatro hexagramas.

No nos veremos nunca.

Está perdido entre novecientos treinta millones.

Algo, sin embargo, nos ata.

No es imposible que alguien haya premeditado este **vínculo**.

No es imposible que el universo necesite este **vínculo**.¹³

<El bastón de laca>

Ya había citado previamente las dos últimas líneas al presentar el término “vínculo”. En este poema, Borges usa el verbo “atar”. A

¹² Jorge Luis BORGES, “Unas notas”, *La cifra*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 105.

¹³ Jorge Luis BORGES, “El Bastón de laca”, *ibid.*, p. 624.

través de un bastón traído de China, Borges reflexiona sobre la existencia de un artesano. Aunque sabe que nunca llegarán a conocerse, el poeta percibe el vínculo que une a los dos mediante el bastón: “Algo, sin embargo, nos ata.” Expresa la misma idea que los poemas anteriores. Este vínculo no es casual: el poeta intuye que es una parte vital que sostiene el universo, en la trama cósmica: “No es imposible que el universo necesite este vínculo”. En ese sentido, Borges no es un ser aislado cartesiano, sino un ‘*ingan*’.

En el siguiente poema, “El tercer hombre”, también trata de una persona a quien no conoce.

Dirijo este poema
 (por ahora aceptemos esa palabra)
 al tercer hombre que se cruzó conmigo antenoche,
 no menos misterioso que el de Aristóteles.
 El sábado salí.
 La noche estaba llena de gente;
 Hubo sin duda un tercer hombre,
 Como hubo un cuarto y un primero.
 No sé si nos miramos;
 Él iba a Paraguay, yo iba a Córdoba.
 Casi lo han engendrado estas palabras;
 nunca sabré su nombre.
 Sé que hay un sabor que prefiere.
 Sé que ha mirado lentamente la luna.
 No es imposible que haya muerto.
 Leerá lo que ahora escribo y no sabrá
 que me refiero a él.
 En el secreto porvenir
 podemos ser rivales y respetarnos
 o amigos y querernos.
 He establecido **un vínculo**.
 En este mundo cotidiano,
 que se parece tanto
 al libro de Las mil y una noches,
 no hay un solo acto que no corra el albur
 de ser una operación de la magia,

no hay un solo hecho que no pueda ser el primero de una serie infinita.

Me pregunto qué sombras no arrojarán estas ociosas líneas.¹⁴

Borges medita sobre el tercer hombre con quien se cruzó. Como en “El bastón de laca”, el hecho de que no se hayan conocido personalmente no impide el establecimiento de un vínculo entre las dos personas. El poeta afirma con certeza: “He establecido un vínculo”. Este encuentro se dio en fracciones de segundo, sin embargo, de ninguna manera es insignificante. Según la enseñanza de Buda, cuando uno camina por la calle y roza con una persona, es debido a que ha creado *karmas* o vínculos con ella durante más de quinientas vidas pasadas.¹⁵ Las posibles consecuencias que derivarán de este vínculo están expresadas en las últimas líneas. De esta causalidad discutiremos más tarde.

En “Un lobo”, podemos observar que el autor percibe un vínculo con el último lobo que habrá existido hace siglos en Inglaterra, aunque el animal y el poeta estén separados. Tampoco aquí Borges utilizó el término “vínculo”, sin embargo, está claro que percibe la conexión entre el animal y él.

Furtivo y gris en la penumbra última,
va dejando sus rastros en la margen
de este río sin nombre que ha saciado
la sed de su garganta y cuyas aguas
no repiten estrellas. Esta noche,

¹⁴ Jorge Luis BORGES, “El tercer hombre”, *ibid.*, p. 59.

¹⁵ SEUNG SAHN, *La brújula del zen*, compilado por Hyon Gak Sunim, Barcelona, La Liebre de Marzo, 2002. p. 213.

el lobo es una sombra que esta solo
 y que busca a la hembra y siente frío.
 Es el último lobo de Inglaterra.
 Odín y Thor lo saben. En su alta
 casa de piedra un rey ha decidido
 acabar con los lobos [...]
 Lobo sajón, has engendrado en vano.
 No basta ser cruel. Eres el último.
 Mil años pasarán y un hombre viejo
 te soñara en América. [...] ¹⁶

El prólogo de *El oro de los tigres*, Borges habla de otro tipo de vínculos:

En cuanto a las influencias que se advertirán en este volumen [...]. En primer término, los escritores que prefiero –he nombrado ya a Robert Browning– luego, los que he leído y repito; luego, los que nunca he leído pero que están en mí. ¹⁷

Para la gran mayoría de nosotros es fácil reconocer los vínculos que formamos con los seres cercanos, ya sea vivos, muertos o inanimados. Es tan obvio. Nos sentimos vinculados con la gente que conocemos y con los objetos que usamos. En cambio, para Borges, hay algo que “une” y “ata” “inseparablemente” e “indescifrablemente” “todas las cosas” o “todos los seres del mundo” aunque no los conozca, no importa si es imposible conocerlos.

Al poeta no le importa si el espacio y el tiempo los separan irremediablemente. Todos los poemas relacionados con la idea de vínculo están dedicados a los seres desconocidos separados en el tiempo y el espacio: el ruiseñor que cautivó a los poetas de hace

¹⁶ Jorge Luis BORGES, “Un lobo”, *Obra poética*, Buenos Aires, Emecé, p. 671.

¹⁷ Jorge Luis BORGES, *El oro de los tigres*, Buenos Aires, Emecé, 1996, p. 10.

siglos, el último lobo de Inglaterra, el hombre que hizo el bastón, el tercer hombre que se le cruzó en el camino, el primer poeta de Hungría, y los autores desconocidos que habían existido antes que él. De cualquier modo, Borges es capaz de percibir los vínculos con los seres desconocidos que están lejos en el tiempo y el espacio. Aunque no estemos conscientes de ello, estamos vinculados con todo lo que existe en el universo. Son “vínculos secretos” y “no es imposible que el universo necesite” estos vínculos, pues el budismo Hua-yen dice que sin ellos nada podría existir. Debemos nuestra existencia a esta vinculación innumerable en esta red invisible de interrelaciones de interdependencia.

III. 1. 2. LA TRAMA: LA RED DE CAUSAS Y EFECTOS

Los vínculos que unen a las cosas se operan en un vasto campo que es “la trama”. Borges designa con esta palabra el panorama total de la ley de causa y efecto, en donde todas las cosas y todos los actos participan como hilos indispensables que se entretajan. Es otra manera de expresar el vínculo secreto poniendo más atención a la ley de causalidad.

La idea de causalidad que conecta a todos los eventos queda bien expresada en un poema que se titula precisamente “La trama”, incluido en su último poemario *Los conjurados*. Con este título, el poeta sugiere el tema de la red de causas y efectos.

En el segundo patio
 la canilla periódica gotea,
 fatal como la muerte de César.
 Las dos son piezas de **la trama** que abarca
 el círculo sin principio ni fin,
 el ancla del fenicio,
 el primer lobo y el primer cordero,
 La fecha de mi muerte
 y el teorema perdido de Fermat.
 A esa **trama** de hierro
 los estoicos la pensaron de un fuego
 que muere y que renace como el Fénix.
 Es el gran árbol de las causas
 y de los ramificados efectos;
 En sus hojas están Roma y Caldea
 y lo que ven las caras de Jano.
 El universo es uno de sus nombres.
 Nadie lo ha visto nunca
 y ningún hombre puede ver otra cosa.¹⁸

Borges habla de “la trama que abarca el círculo sin principio ni fin”. Esta trama equivale al “gran árbol de las causas y de los ramificados efectos”, es decir, de innumerables vínculos de interdependencia. “El universo es uno de sus nombres”, pues es la totalidad de todas las cosas vinculadas. La trama abarca todo: una cosa tan trivial y cotidiana como la “canilla” que “gotea” participa y forma parte de la trama al igual que un hecho histórico como “la muerte de César”. También están incluidas cosas tan diversas como “el ancla del fenicio, el primer lobo y el primer cordero, La fecha de mi muerte y el teorema perdido de Fermat”.

Subraya que cada uno forma un conjunto orgánico, un ser viviente, un “gran árbol de las causas y de los ramificados efectos”: es el “universo” mismo. Aquí podemos ver la coincidencia con el

¹⁸ Jorge Luis BORGES, “La trama” *La cifra*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 53.

concepto dinámico de *Dharmadhatu* de la filosofía del budismo Hua-yen, el universo como un ser vivo y orgánico en el cual todas las cosas se crean y se mantienen mutuamente.

También percibe que esta trama es “de hierro”. Ya había manifestado esta idea en “Para una versión de *I king*” incluido en *La moneda de hierro*:

La firme **trama** es de incesante hierro,
 Pero en algún recodo de tu encierro
 Puede haber una luz, una hendidura.¹⁹

La trama es firme como el hierro y se cumple con la rigurosidad de este elemento, como efectos de muchas causas. Sin embargo, siempre hay posibilidad de cambio, porque cuando una cosa se ve alterada, puede afectar la totalidad. Por eso es, a la vez, firme y frágil, como escribió en “Caja de música”:

Que en el tiempo repiten una **trama**
 Eterna y frágil, misteriosa y clara.²⁰

Como el vínculo es “secreto”, la trama no es visible. “Nadie lo ha visto nunca,” pero es “el universo” mismo “y ningún hombre puede ver otra cosa”. Por lo tanto es “misteriosa y clara”. Borges manifiesta la invisibilidad de la trama en “Nubes” de *Los conjurados*.

¿Qué son las nubes?
 [...] Quizá Dios las necesita

¹⁹ Jorge Luis BORGES, “Para una versión de I King”, en *Obra poética 3*, Madrid, Alianza, 1999, p. 104.

²⁰ Jorge Luis BORGES, “Caja de música”, *Historia de la noche*, Buenos Aires, Emecé, 1977, p. 31.

para la ejecución de su infinita
obra y son hilos de **la trama** oscura.
Quizá la nube sea no menos vana
que el hombre que la mira en la mañana²¹

La trama es “oscura”, es decir, invisible y misteriosa. El poeta reflexiona sobre las nubes e intuye que ellas forman parte de la trama, con algún fin desconocido que sólo Dios sabe.

El poeta presiente que “la nube” no es “menos vana que el hombre que la mira”. Hemos visto en el poema citado arriba que “la canilla” que “gotea” y “la muerte de César” están en la misma condición: son igualmente “piezas” que forman parte de la trama. En este punto, podemos decir que son idénticos en el sentido Hua-yen. Recordemos que en el budismo Hua-yen todas las cosas que constituyen el universo son idénticas, no por la semejanza de la forma física o las características, sino por la función que ejercen como constituyente de la gran totalidad.

Todos formamos parte de la trama, por eso Borges la considera “el universo” mismo, como escribió en lo citado anteriormente: “El universo es uno de sus nombres”. En “1982” Borges expresa este punto al tocar un cúmulo de polvo. En el polvo percibe la infinita trama universal:

Es una parte ínfima de **la trama** que llamamos la historia universal o el proceso cósmico. Es parte de **la trama** que abarca estrellas, agonías, migraciones, navegaciones, lunas, luciérnagas, vigiliadas, naipes, yunques, Cártago y Shakespeare. [...] ¿Hay fin en **la trama**?²²

²¹ Jorge Luis BORGES, “Nubes”, en *Obra poética 3*, Madrid, Alianza, 1999, p. 296.

²² Jorge Luis BORGES, “1982”, en *Obra poética*, Buenos Aires, Emecé, 1994, p. 698.

La trama abarca todo: “estrellas, agonías, migraciones, navegaciones, lunas, luciérnagas, vigiliyas, naipes, yunques, Cártago y Shakespeare”. La trama se extiende sobre todo el tiempo y el espacio, por eso es otro nombre del universo. Es el universo mismo. Borges intuye que es “la historia universal o el proceso cósmico”. En los siguientes poemas, “Heráclito” y “Rubaiyat” contenidos en *Elogio de la sombra*, podemos observar que la trama es el tiempo mismo, sin principio y sin fin.

¿Qué **trama** es ésta
del será, del es y del fue?
¿Qué río es éste
por el cual corre el Ganges?
¿Qué río es éste cuya fuente es inconcebible?²³

Torne en mi voz la métrica del persa
a recordar que el tiempo es la diversa
trama de sueños ávidos que somos
y que el secreto Soñador dispersa²⁴

En otras palabras, la trama es un conjunto de “las causas y los efectos”. Borges usa esta misma expresión en otros poemas. Primero, recordaremos el poema “La trama”:

esa **trama** de hierro [...]

Es el gran árbol de **las causas**

y de **los ramificados efectos**²⁵

Y en “Al iniciar el estudio de la gramática” escribe:

²³ Jorge Luis BORGES, “Heráclito”, *ibid.*, p. 321.

²⁴ Jorge Luis BORGES, “Rubaiyat”, *ibid.*, p. 336.

²⁵ Jorge Luis BORGES, “La trama” *La cifra*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 53.

Alabado sea el infinito
Laberinto de los efectos y de las causas
 Que antes de mostrarme el espejo
 En que no veré a nadie o veré a otro
 Me concede esta pura contemplación
 De un lenguaje del alba²⁶

Aquí, “el infinito laberinto de los efectos y de las causas” significa la trama, al igual que en “La escritura de Dios”. En “Otro poema de los dones”, también aparece una expresión similar.

Gracias quiero dar al divino
Laberinto de los efectos y de las causas
 Por la diversidad de las criaturas
 Que forman este singular universo²⁷

La trama tejida por “los efectos y las causas” es comparada con un “laberinto”, una de las palabras favoritas del Borges. La trama es un laberinto “infinito” y “divino” en el sentido de que es misterioso: uno no puede ubicarse con claridad cuando está dentro de la trama, al igual que cuando recorre un laberinto. Sólo un ser “divino” conoce el camino. Sólo un ser iluminado puede percibir la trama divina. En “La escritura de Dios”, el protagonista Tzinacán, sacerdote azteca, encarcelado por los conquistadores españoles, tiene una revelación: en su experiencia mística se da cuenta que tanto él y su enemigo Pedro de Alvarado forma parte de la gran trama de “las causas y los efectos”.

²⁶ Jorge Luis BORGES, “Al iniciar el estudio de la gramática anglosajona”, *El otro, el mismo*, Buenos Aires, Emecé, 1969. p.106.

²⁷ Jorge Luis BORGES, “Otro poema de los Dones”, *ibid.*, p. 203.

[...] yo era una de las hebras de esa **trama** total, y Pedro de Alvarado, que me dio tormento, era otra. Ahí estaban las causas y los efectos y me bastaba ver esa Rueda para entenderlo todo, sin fin. ¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o la de sentir! Vi el universo y vi los íntimos designios del universo.²⁸

En este cuento, al igual que en el poema “La trama”, citado anteriormente, se repite la idea de que la trama *es* el universo: “Vi el universo y vi los íntimos designios del universo”.

En el siguiente poema, “Elvira de Alvear”, solamente menciona las causas, pero afirma la infinitud que forma una vasta red cósmica.

El favor de los astros (**la infinita
y ubicua red de causas**) le había dado
La fortuna, que anula las distancias
como el tapiz del árabe²⁹

“La infinita y ubicua red de causas” no es otra cosa que la trama, aunque no se mencionen los efectos. La palabra “red” equivale a trama. Aquí hay que poner atención sobre esta palabra, porque en el budismo Hua-yen, “red” tiene un significado especial. Recordemos la red de joyas del dios Indra.

Podemos explicar el aspecto de la trama de las causas y los efectos con el pensamiento Hua-yen. Hemos estudiado que el universo está constituido por las cosas y los actos. Ellos están conectados con vínculos de interdependencia. Todos existen porque dependen unos de otros, se crean, y se condicionan unos a otros. Cada

²⁸ Jorge Luis BORGES, “La escritura de Dios”, *El Aleph*, México, Alianza/Emecé, 1994, p. 122.

²⁹ Jorge Luis BORGES, “Elvira de Alvear”, *El otro, el mismo*, Buenos Aires, Emecé, 1969, p. 67.

cosa es una causa para la existencia de la totalidad. También existe como el efecto de todas las causas que son las demás cosas. El proceso se lleva acabo en toda la red. La trama no es otra cosa que los procesos constantes de las causas y los efectos que se crean mutuamente.

Todos tienen una función en la trama, aunque no estén conscientes de esto. La función que ejerce cada uno en esta trama es, como la de las piezas de un rompecabezas infinito. Cada uno participa en el conjunto, en colaboración con los demás, sin saber en qué aporta su existencia para la gran totalidad.

A los que no han podido intuir los designios de la trama secreta, el mundo puede parecerles carente de sentido. Borges expresa este punto en “De que nada se sabe” de *La rosa profunda* y “Un sábado” de *Historia de la noche*:

La luna ignora que es tranquila y clara
y ni siquiera sabe que es la luna
[...]
Las piezas de marfil son tan ajenas
al abstracto ajedrez como la mano
que las rige. Quizá el destino humano.
de breves dichas y de largas penas
es instrumento de Otro. Lo ignoramos,
darle nombre de Dios no nos ayuda.
[...]
¿Qué arco habrá arrojado esta saeta
que soy? ¿Qué cumbre puede ser la meta?³⁰
<De que nada se sabe>

Se ha tendido en la cama solitaria
Y siente que los actos que ejecuta

³⁰ Jorge Luis BORGES, “De que nada se sabe”, *Obra poética 3*, Madrid, Alianza, 1999. p. 123.

Interminablemente en su crepúsculo
 Obedecen a un juego que no entiende
 Y que dirige un dios indescifrable.³¹
 <Un sábado>

Sin embargo, para los que se dan cuenta de los vínculos en la trama, el universo ya no es un caos. Borges expresa sobre este aspecto en “Metáforas de Las mil y una noches” donde compara dicha obra con la trama de un tapiz.

La segunda metáfora es **la trama**
 de un tapiz, que propone a la mirada
 un caos de colores y de líneas
 irresponsables, un azar y un vértigo,
 pero un orden secreto lo gobierna.³²

Aunque parezca caótica y carente de sentido, “un orden secreto gobierna”. Sólo hay que mirar más allá del caos aparente. En *Siete noches*, Borges afirma la causalidad al hablar del azar:

salvo que no hay azar, salvo que lo que llamamos azar es nuestra ignorancia de la compleja maquinaria de **la causalidad**.³³

En “La escritura de Dios”, Tzinacán llegó a saber que es “una de las hebras de esa trama total”, al igual que el invasor. Ambos son piezas de una red de “las causas y los efectos” para cumplir algún función de “los íntimos designios del universo”.

³¹ Jorge Luis BORGES, “Un sábado” *Historia de la noche*, Buenos Aires, Emecé, 1977, p. 123.

³² Jorge Luis BORGES, “Metáforas de *Las mil y una noches*”, *ibid.*, p. 22.

³³ Jorge Luis BORGES, *Siete noches*, México, FCE, 1986, p. 11.

En resumen, el vínculo es algo que une a todos los seres del mundo de manera secreta. En palabras de Hua-yen, es la interrelación que conecta todos los seres y actos del universo. Aunque no es visible esta conexión, Borges percibe que está vinculado con muchos seres desconocidos, separados en el tiempo y el espacio.

La trama es la totalidad en donde los seres son unidos con los vínculos. Es el universo mismo, la historia universal y el proceso cósmico. Es el conjunto de eternas causas y efectos íntimamente relacionados. Firme como el hierro, pero también frágil; es un secreto misterioso e invisible pero claro, pues es todo lo que vemos, todo lo que somos. Quienes todavía no se han despertado y no han logrado la Iluminación, las cosas y hechos del mundo son aislados y autónomos. Sin embargo, una mente iluminada puede penetrar e intuir que el universo no es sino la vasta red de causas y efectos en movimiento, la cual une a todos los seres que se crean y se apoyan entre sí.

El universo concebido por los filósofos del budismo Hua-yen es una gran trama de vínculos, tal como se imaginó Borges. Él pudo intuir esta red orgánica con seres desconocidos. ¿Qué tiene que ver Borges con todos ellos? Mucho, porque están conectados por vínculos secretos dentro de la trama de causas y efectos. Ahora, con los poemas citados arriba, podemos hacer una enumeración: el ruiseñor que cautivó a los poetas de otros siglos, el último lobo que habrá de existir en Inglaterra, el hombre chino que hizo el bastón, el tercer hombre que se le cruzó en el camino, el primer poeta de Hungría, y por último, Jorge Luis Borges. ¿De qué se trata este inventario aparentemente caótico? Nosotros ya sabemos la respuesta. Hemos

observado previamente que “vínculos” y “tramas” son dos términos utilizados por Borges para describir la interrelación de todas las cosas.

III. 1. 3. LA ENUMERACIÓN NO CAÓTICA

Ahora vamos a examinar la enumeración “caótica” que había mencionado en la introducción. Veremos el desacuerdo de Borges sobre esta denominación.

Tanto la poesía como la narrativa de Borges que muestran la presencia de elementos del budismo Hua-yen, en su mayoría, se caracterizan por una larga enumeración aparentemente caótica. Aunque los críticos le llamaron “caótica”, Borges lo negó diciendo que hay vínculos que unen las cosas que forman la enumeración. A continuación, vamos a buscarle a este tipo de inventario “un orden secreto”³⁴ que “lo gobierna”.³⁵

Emir Rodríguez Monegal mencionó estas enumeraciones caóticas en notas al *Ficcionario: una antología de sus obras*, sin alguna explicación de esta denominación.³⁶ En el caso de los poemas, muchas veces Borges empieza enumerando múltiples cosas y hechos heterogéneos; incluye cosas dispares, que al parecer no tienen nada

³⁴ Jorge Luis BORGES, “Metáforas de *Las mil y una noches Historia de la noche*, Buenos Aires, Emecé, 1977, p. 22.

³⁵ *Idem*.

³⁶ Jorge Luis BORGES, *Ficcionario: Una antología de sus textos*, México, FCE, 1992, p. 464, p. 471 y p. 473.

que ver entre sí, y las enumeraciones parecen caóticas. Son como adivinanzas -porque el catálogo es deliberado- en cuyo final está la respuesta. Los lectores intrigados siguen el laberinto caótico de las cosas dispares. Sólo al final de la lectura, al encontrar la respuesta se dan cuenta de que no se trata de un conjunto caótico. Borges culmina la lista con una respuesta cuya idea refleja el pensamiento Hua-yen. De esta manera, largas enumeraciones caóticas se justifican y los lectores tienen pequeñas revelaciones.

Rosa Pellicer observó que “El más distraído lector de la obra de Borges advierte la abundancia de las enumeraciones en su obra”³⁷. Intuyó que “éstas deben tener un orden, aunque sea secreto, como el del universo”³⁸. Su observación está enfocada a la prosa de Borges y no precisó el propósito de la enumeración caótica. Sin embargo, acertó en señalar la importancia de la última parte de la enumeración al mencionar “la clepsidra”. Al citar este poema indicó la importancia de la última parte de la enumeración: “cuando caiga la última gota será ‘No agua’, sino de miel’, y en ella está contenido todo, entre otras cosas ‘El acto de entender el universo’, pero para que se produzca esta revelación debemos esperar a la ‘última gota’”³⁹.

Una lectura con la perspectiva del pensamiento Hua-yen nos facilita entender que Borges enumera las cosas para expresar un conjunto en armonía. Podemos darnos cuenta de que la enumeración

³⁷ Rosa PELLICER, *Borges: el estilo de la eternidad*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1992, p. 159.

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Ibid.*, p. 192.

caótica no es gratuita, porque ir mencionando cada una puede ser una manera efectiva de expresar la idea de interrelación de todas las cosas. Borges reflexiona acerca de cada cosa y hecho con la perspectiva de la gran concatenación de causas y efectos. Aunque parecen cosas heterogéneas agrupadas al azar, todas esas cosas son partes vitales de la totalidad, que colaboran mutuamente. Él trata de mostrar el universo tal como es con la enumeración: es el retrato fiel de *Tathata* o la verdadera Realidad del Universo. Hay un orden debajo del caos aparente de la enumeración. Borges lo deja claro en “Alguien sueña”

Ha soñado la enumeración que los tratadistas llaman caótica y que, de hecho, es cósmica, porque todas las cosas están unidas por **vínculos** secretos.⁴⁰

Podemos constatar que Borges se oponía a la denominación de “enumeración caótica” y dejó bien claro este punto de vista en una serie de entrevistas de radio, realizadas en junio y agosto de 1979, cuando cumplía 80 años. El locutor hizo un comentario comparando “Mateo, XXV, 30” de Borges con Whitman, señalando la similitud en la enumeración “caótica”.

Carrizo. Siempre me ha parecido que usted ese día pensó mucho en Whitman. Lo pone en el poema; peor además el poema es una enumeración.

Borges. Desde luego, claro. Bueno, eso quiere decir que yo sabía que estaba imitando a Whitman cuando escribí eso. Pero al mismo tiempo creo que la enumeración es un género lícito, ¿no? No creo que esté prohibida la enumeración.

Carrizo. Bien hecha, como en este caso, es bellísima.

⁴⁰ Jorge Luis BORGES, “Alguien Sueña”, *Obra poética*, Buenos Aires, Emecé, 1994, pp. 664-665.

Borges. No la inventó Whitman tampoco. Además es bastante difícil. Se habla de enumeración caótica, pero no tiene que ser caótica, tiene que estar eslabonada. En la enumeración tiene que haber siempre, digamos, un vínculo, entre un eslabón y otro.

Carrizo. Sí. Si no es una factura de almacén.

Borges. Sí. Es decir, que la enumeración caótica no tiene que ser caótica; tiene que ser secretamente cósmica y no caótica. Secretamente ordenada.⁴¹

Al igual que el poema “Alguien sueña”, mencionado arriba, Borges prefiere llamar la enumeración “cósmica”, porque contiene un orden secreto. Las cosas enumeradas están conectadas secretamente por vínculos ocultos. En el mismo libro, platicando sobre “Otro poema de los dones”, Borges reitera su desacuerdo de “enumeración caótica”:

[...] este poema corresponde a lo que los retóricos llaman “enumeración caótica”. Salvo que no es caótico. Porque no puede ser caótico. Usted ve que aquí se ve muy claramente el paso de una imagen a otra. Y además, tiene que ser así, porque si fuera realmente caótica, sería una sarta de desatinos, ¿no? [...] Eso no sería un poema. [...] Es que quizá el caos sea difícil. O imposible.⁴²

A lo largo del presente trabajo, vamos a estudiar poemas de enumeración y observaremos los vínculos que unen las cosas enumeradas. Con la idea del budismo Hua-yen sobre interrelación y causalidad entre seres, veremos con más detalle que la enumeración “caótica” deja de serlo y entenderemos que se trata de la enumeración “cósmica” con un orden secreto, como expresó Borges.

⁴¹ Antonio CARRIZO, *Borges el memorioso*, México, FCE, 1986, p. 53.

⁴² *Ibid.*, p. 115.

III. 2. LA RED DE CAUSALIDAD

El segundo punto de afinidades entre Borges y el budismo Hua-yen es el concepto de causalidad. Borges estaba siempre consciente del problema de causa y efecto. Hemos observado previamente que él percibía el universo como la trama de las causas y los efectos. Para Borges, el universo es un “gran árbol de las causas y de los ramificados efectos”⁴³.

Alberto Julián Pérez observó brevemente que en la narrativa de Borges el autor “sugiere la existencia de causalidad secreta o mágica donde aparentemente no existe ninguna conexión causal, sorprendiendo y asombrando al lector al mostrarle, con su descubrimiento, un aspecto insospechado, nuevo, de los hechos”⁴⁴. Menciona dos cuentos y un ensayo: “Deutsches Requiem”, en donde escribió Borges que “la historia de los pueblos registra una continuidad secreta”⁴⁵; ciertas características que se repiten en “El encuentro”; una continuidad secreta entre Kafka y precursores insospechados como Zenón y Han Yu en “Kafka y sus precursores”. En este capítulo veremos que la presencia de la idea de causalidad secreta que conecta a seres y eventos distantes es frecuente tanto en la narrativa como en la poesía de Borges.

⁴³ Jorge Luis BORGES, “La trama” *La cifra*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 53.

⁴⁴ Alberto Julián PÉREZ, *Poética de la prosa de J. L. Borges*, Madrid, Gredos, 1986, p. 117.

⁴⁵ Jorge Luis BORGES, “Deutsches Requiem”, *El Aleph*, México, Alianza/Emecé, 1994. p. 91.

Hay un concepto importante con respecto a la ley de causalidad: se llama *karma*. *Karma*, término del hinduismo y más tarde también del budismo, significa “obra” o “acción” en sánscrito y abarca la ley universal de la causa y el efecto. Los hindúes entendieron por este término, varias ideas:

1. Una actividad mental o corporal
2. La consecuencia de esa actividad
3. La suma de todas las consecuencias del obrar de un individuo en esta vida o en una vida precedente
4. El encadenamiento de causas y efectos en el orden moral⁴⁶

El budismo tomó y desarrolló este concepto del encadenamiento de causas y efectos. Cada acto se ramifica en un sinnúmero de series de efectos, formando en conjunto ciclos de existencias llamados *samsara*, que es el ciclo de renacimientos de seres que no han alcanzado la iluminación. Borges da un ejemplo de *karma* en “Siete noches”.

Lo esencial es que creamos que nuestro destino ha sido prefijado por nuestro *karma* o *karman*. Si me ha tocado nacer en Buenos Aires en 1899, si me ha tocado ser ciego, si me ha tocado estar pronunciando esta noche esta conferencia ante ustedes, todo esto es obra de mi vida anterior. No hay un solo hecho de mi vida que no haya sido prefijado por mi vida anterior. Eso es lo que se llama el *karma*. El *karma*, ya lo he dicho, viene a ser una estructura mental, una finísima estructura mental.

Estamos tejiendo y entretejiendo en cada momento de nuestra vida. Es que tejen, no sólo nuestras voliciones, nuestros actos, nuestros semisueños, nuestro dormir, nuestra semivigilia: perpetuamente estamos tejiendo esa cosa.⁴⁷

⁴⁶ Stephan SCHUHMACHER y Woerner PERT (eds.), *op. cit.*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1993, p. 177.

⁴⁷ Jorge Luis BORGES, *Siete noches*, México, FCE, 1986, p. 90.

También explicó sobre el *karma* en *Qué es el budismo*:

[...] deriva de la raíz *kri* que significa ‘hacer’ o ‘crear’. El *karma* es la obra que incesantemente estamos urdiendo; todos los actos, todas las palabras, todos los pensamientos - quizá todos los sueños [...] ⁴⁸

La noción de *karma* de que “no hay un solo hecho de mi vida que no haya sido prefijado por mi vida anterior”, reaparece en su obra con muchas variaciones. Con respecto a este punto, Borges se manifiesta con las siguientes palabras:

El *karma* es una ley cruel, pero tiene una curiosa consecuencia matemática: si mi vida actual está determinada por mi vida anterior, esa vida anterior estuvo determinada por otra; y ésta, por otra, y así sin fin. Es decir: la letra *z* estuvo determinada por la *y*, la *y* por la *x*, la *x* por la *v*, la *v* por *u*, salvo que ese alfabeto tiene fin pero no tiene principio. ⁴⁹

El budismo Hua-yen ha desarrollado la teoría del *karma* individual en una red cósmica de *karma* universal, colectivo. No es una cadena lineal de causa y efecto, sino una red de tres dimensiones que se ramifica infinitamente hacia todas las direcciones del tiempo y espacio. En esta red todos los seres forman en conjunto, un cuerpo gigantesco, en el cual se causan, se mantienen y se definen mutuamente. Recordemos que, según la teoría del budismo Hua-yen, cada cosa es la causa de la existencia del todo. Cada uno de los fenómenos constitutivos del universo es la causa de la existencia de los demás, que se desarrolla en la red de relaciones de interdependencia y condicionamiento mutuo. Al mismo tiempo, es

⁴⁸ Jorge Luis BORGES y Alicia JURADO, *op. cit.*, Buenos Aires, Emecé, 1991, p. 69.

⁴⁹ Jorge Luis BORGES, *Siete noches*, México, FCE, 1986, p. 91.

producida a causa del todo, el efecto resultado por la totalidad como un conjunto de causas.

El budismo Hua-yen interpreta esta ley de causalidad con el principio de “el todo en el uno, el uno en el todo”. La totalidad está presente en el uno y el uno está en la totalidad, puesto que una cosa es el resultado de todas las causas que han existido en el universo y, al mismo tiempo, es la causa de infinidad de efectos. Esta totalidad de causas y efectos abarca todos los actos y seres extendidos a lo largo de la red infinita en el tiempo y el espacio.

Como hemos estudiado previamente, Borges percibe que no somos otra cosa que el resultado de los vínculos de causas y efectos en la red infinita de trama a lo largo del tiempo y el espacio. El *karma* ya no es individual, sino colectivo en esta trama. Un acto afecta a alguien desconocido en el tiempo y el espacio. A nivel individual, nuestros actos y pensamientos, prefijados por los actos y pensamientos de la vida anterior, determinarán los de la vida siguiente. Si ampliamos este fenómeno en la vasta trama cósmica, podemos llegar a dos afirmaciones. Primero, el *karma* de un solo acto o pensamiento de un ser, prefija la existencia de otros seres, pues todos estamos conectados por infinitos vínculos. Segundo, un hecho o un suceso, en cambio, es prefijado por todos los *karmas* antecedentes de todos los seres del mundo. Estos dos conceptos aparecen en la obra de Borges con mucha frecuencia.

Al reflexionar con profundidad sobre la operación de estos vínculos de las causas y los efectos, Borges enfoca su atención en dos aspectos de la ley de causalidad. Primero, una cosa o un acto es la

causa de no sólo una consecuencia, sino de una ramificación interminable en cadena. Segundo, una cosa o un suceso, a su vez, es el resultado de infinitas causas que han existido antes. Al primer aspecto lo llamaremos “ramificación”, y al segundo, “coronación”.

En “La flor de Coleridge”, Borges expresa este punto de vista con las siguientes palabras:

No hay acto que no sea coronación de una infinita serie de causas y manantial de una infinita serie de efectos.⁵⁰

Aquí Borges utilizó la palabra “coronación” y “manantial”. “Manantial”, en este caso, significa lo mismo que “ramificación”. En “Avatares de la tortuga” menciona a Tomás de Aquino quien “Advierte que no hay cosa en el universo que no tenga una causa eficiente y que esa causa, claro está, es el efecto de otra causa anterior. El mundo es una interminable cadena de causas y cada causa es un efecto. Cada estado proviene del anterior y determina el subsiguiente”⁵¹. Aquí la ley de causalidad utilizada por uno de los padres de la iglesia católica postula un principio, o Dios y un fin, a diferencia de lo propuesto por el budismo, donde se afirma que el proceso es infinito.

Veamos otro ejemplo que expresa la visión de una cosa como “manantial” de una serie infinita de causas y la coronación de un sin fin de efectos previos. En “La poesía gauchesca” Borges dice:

⁵⁰ Jorge Luis BORGES, “La flor de Coleridge”, *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1997, p. 21.

⁵¹ Jorge Luis BORGES, “Avatares de la tortuga”, *Discusión*, Madrid, Alianza y Emecé, 1997, p. 113.

Es fama que le preguntaron a Whistler cuánto tiempo había requerido para pintar uno de sus nocturnos y que respondió: “Toda mi vida”. Con igual rigor pudo haber dicho que había requerido todos los siglos que precedieron al momento en que lo pintó. De esa correcta aplicación de la ley de causalidad se sigue que el menor de los hechos presupone el inconcebible universo e, inversamente, que el universo necesita del menor de los hechos.⁵²

Las últimas frases expresan respectivamente los aspectos de la coronación y ramificación: la primera afirmación de que “el menor de los hechos presupone el inconcebible universo” corresponde a la idea de ramificación; la segunda, “el universo necesita del menor de los hechos”, concierne a la idea de coronación.

Ahora veamos cada uno de los dos aspectos de la ley de causalidad: primero, la ramificación, o “una causa y sus infinitos efectos”; segundo, la coronación o infinitas causas para un efecto.

III. 2. 1. RAMIFICACIÓN: UNA CAUSA Y SUS INFINITOS EFECTOS

Borges observa que una sola cosa, por más insignificante que parezca, es la causa de una serie infinita de efectos. Cada cosa es la causa de sínfin de efectos, o como dijo Borges, “las ramificaciones infinitas de efectos”.⁵³ De ahí podemos llamar a este aspecto “ramificación”. No hay un solo hecho que no pueda ser el primero de una serie infinita. La sola existencia de esta cosa produce cambios que se desencadenan en infinitos resultados. Borges lo afirma en “El tercer hombre”:

⁵² Jorge Luis BORGES, “La poesía gauchesca”, *ibid.*, 1997, p. 11.

⁵³ Jorge Luis BORGES, “El sueño”, *La cifra*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 69.

no hay un solo hecho que no pueda ser el primero de una serie infinita.
Me pregunto qué sombras no arrojarán estas ociosas líneas.⁵⁴

Borges está consciente de que el acto de escribir estos versos producirá resultados o “arrojará” “sombras” en el futuro. También podemos evidenciar este tema de repercusión en “La trama” de *Los conjurados*. Es un poema de enumeración “caótico”, constituido enumerando una amplia gama de cosas sobre las que Borges ha meditado. Vamos a ver toda la lista para saber hasta dónde alcanzan las consideraciones e imaginaciones del autor.

Las migraciones que el historiador, guiado por las azarosas reliquias de la cerámica y del bronce, trata de fijar en el mapa y que no comprendieron los pueblos que las ejecutaron.
Las divinidades del alba que no han dejado ni un ídolo ni un símbolo.
El surco del arado de Caín.
El rocío en la hierba del Paraíso.
Los hexagramas que un emperador descubrió en el caparazón de una de las tortugas sagradas.
Las aguas que no saben que son el Ganges.
El peso de una rosa en Persépoles.
El peso de una rosa en Bengala.
Los rostros que se puso una máscara que guarda una vitrina.
El nombre de la espada de Hengist.
El último sueño de Shakespeare.
La pluma que trazó la curiosa línea: He met the Nightmare and her name he told.
El primer espejo, el primer hexámetro.
Las páginas que leyó un hombre gris y que le revelaron que podía ser don Quijote.
Un ocaso cuyo rojo perdura en un vaso de Creta.
Los juguetes de un niño que se llama Tiberio Graco.
El anillo de oro de Polícrates que el Hado rechazó.

⁵⁴ Jorge Luis BORGES, “El tercer hombre”, *La cifra* Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 60.

No hay una sola de esas cosas perdidas que no proyecte ahora una larga sombra y que no determine lo que haces hoy o lo que harás mañana.⁵⁵

Este es uno de los poemas llamados enumeración caótica de Borges, que, en verdad, no es nada caótica. Al final de una lista larga de diversas cosas que parece adivinanza, Borges nos da una respuesta sobre lo que trata la enumeración. Como podemos observar, la enumeración de Borges abarca cosas efímeras y fugaces: el rocío, el peso de una rosa y un ocaso. Algunas son cosas que existen sólo en la imaginación: El anillo de oro de Polícrates que el Hado rechazó, las divinidades y el surco del arado de Caín y el último sueño de Shakespeare.

Tras una larga lista de cosas que han existido en el pasado, Borges afirma que “no hay una sola de esas cosas perdidas que no proyecte ahora una larga sombra y que no determine lo que haces hoy o lo que harás mañana”. Aquí Borges utilizó también la palabra “sombra” para expresar las ramificaciones de efectos. Con esta afirmación, la lista deja de ser caótica, pues resulta que todas las cosas enumeradas determinan “lo que haces hoy o lo que harás mañana”.

Los conjurados, su poemario póstumo, además de “La trama”, contiene otros dos poemas con expresión semejante. En “Abramowicz” de *Los conjurados*, Borges lamenta la muerte de un amigo de la adolescencia:

⁵⁵ Jorge Luis BORGES, “La trama”, *Obra poética*, Buenos Aires, Emecé, 1994, p. 650.

[...] sé que en la tierra no hay una sola cosa que sea mortal y que no proyecte su sombra⁵⁶

Y en “Elegía”, también de *Los conjurados*:

no hay un acto, o un sueño, que no proyecta una sombra infinita.⁵⁷

En los poemas citados Borges utiliza de nuevo “sombra” para designar los efectos que causan una sola cosa o un solo acto. Son sombras infinitas y eternas que repercuten en los acontecimientos del porvenir. Cada “acto” o “sueño” es un *karma* que determina los que siguen. Ahora veamos otro ejemplo:

Aquí mis pasos
Urden su incalculable laberinto⁵⁸
<Buenos Aires>

En este poema, “laberinto”, una de las palabras preferidas de Borges, indica la ramificación infinita de consecuencias. Como un laberinto, lo que resultarán “mis pasos” es todo un misterio complicado para el entendimiento humano. El número de efectos que producirán los pasos, como los *karmas*, es “incalculable”.

El cambio no sólo se produce en secuencias cronológicas. Borges se imaginó que un cambio en el futuro puede alterar el pasado.

En “La otra muerte”, Borges narra dos versiones de Pedro Damián, un ex combatiente cobarde. Este participó, cuando era joven

⁵⁶ Jorge Luis BORGES, “Abramowicz”, *Obra poética 3*, Madrid, Alianza, 1999, p. 279.

⁵⁷ Jorge Luis BORGES, “Elegía”, *ibid.*, p. 276.

⁵⁸ Jorge Luis BORGES, “Buenos Aires”, *El otro, el mismo*, Buenos Aires, Emecé, 1969. p. 123.

en una batalla, pero no había podido mostrarse como un luchador valiente. Avergonzado, vivió retirado y, al morir, en presencia del Borges narrador, delirando pudo participar en la batalla y convertirse en héroe. Borges el narrador, con el tiempo, descubrió que se habían modificado las circunstancias de la muerte de Pedro Damián, pues los que lo recordaron, lo vieron como un soldado valiente. El narrador fue descubriendo que no sólo el recuerdo de la muerte de Damián, sino también otros hechos de la vida habían cambiado: “Modificar el pasado no es modificar un solo hecho, es anular sus consecuencias, que tienden a ser infinitas. Dicho sea con otras palabras; es crear dos historias universales.”⁵⁹ El nombre del protagonista se origina de Petro Damiano, teólogo italiano que afirmó que Dios puede deshacer el pasado.

Ahora veamos “Nota para un cuento fantástico” poema en prosa de Borges que trata de este punto. Aquí también expresa su idea sobre la modificación del pasado.

En Wisconsin o en Texas o en Alabama los chicos juegan a la guerra y los dos bandos son el Norte y el Sur. Yo sé (todos lo saben) que la derrota tiene una dignidad que la ruidosa victoria no merece, pero también sé imaginar que ese juego que abarca más de un siglo y un continente, descubrirá algún día el arte divino de destejer el tiempo o, como dijo Pietro Damiano, de modificar el pasado.

Si ello acontece, si en el decurso de los largos juegos el Sur humilla al Norte, el hoy gravitará sobre el ayer y los hombres de Lee serán vencedores en Gettysburg en los primeros días de julio de 1863 y la mano de Donne podrá dar fin a su poema sobre las transmigraciones de un alma y el viejo hidalgo Alonso Quijano conocerá el amor de Dulcinea y los ocho mil sajones de Hastings derrotarán a los

⁵⁹ Jorge Luis BORGES, “La otra muerte”, *El Aleph*, México, Alianza/Emecé, 1994, pp. 80-81.

normandos, como antes derrotaron a los noruegos, y Pitágoras no reconocerá en un pórtico de Argos el escudo que usó cuando era Euforbo.⁶⁰

Borges se imagina que “el hoy gravitará sobre el ayer” en ramificaciones de cambios. Hay una teoría en relación con este fenómeno hipotético. Como hemos visto previamente, el mundo descrito por la filosofía Hua-yen es una especie de infinito cuerpo vivo y orgánico en donde todas las células están en mutua cooperación para existir: Es un proceso totalmente dinámico en donde el pasado, el presente, y el futuro convergen. Cook nos explica que el presente y el futuro pueden condicionar al pasado.

Un nuevo cambio de un ser, de la misma manera, opera como una causa que condiciona el presente y el futuro e inclusive el pasado. Según Eliot, un nuevo poema cambia toda la historia de la literatura, del pasado, pues su influencia llega hasta los primeros versos.⁶¹

Por cierto, lo que afirmó Eliot en la teoría de la crítica literaria tiene validez: Cada nueva obra influye en el pensamiento de lectores, los lectores pueden leer obras del pasado con nuevas maneras de interpretar. De este modo, el presente sí influye en el pasado.

El tiempo de Hua-yen trasciende al orden cronológico, pues las causas y los efectos no son dos cosas separadas. El tiempo tampoco escapa de la interdependencia: el pasado, el presente y el futuro también influyen entre sí, se condicionan y se crean mutuamente. Steve Odin nos da una explicación sobre este punto:

⁶⁰ Jorge Luis BORGES, “Nota para un cuento fantástico”, *La cifra*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 33.

⁶¹ Francis H. COOK, *op. cit.*, p. 90.

Cada acto existe en cada momento como el efecto de todos los actos del universo y estos lo constituyen como partes indispensables. [...] Un *dharma* es el efecto producido por los otros *dharms* anteriores, contemporáneos y posteriores. De ahí todos los hechos del pasado, presente y futuro se interpenetran en cada momento en perfecta armonía, sin interferirse ni obstarse. [...] Según el punto de vista Hua-yen, una causa fluye, con igual fuerza, a las respectivas direcciones del pasado, presente y futuro: se penetran y se contienen mutuamente en armonía y sin obstáculo alguno.⁶²

Según esta teoría, el futuro ya existe, del cual somos efecto. Borges habla de esta hipótesis en el “El Jardín de senderos que se bifurcan” a través de un personaje llamado Yu Tsun, quien dice: “El ejecutor de una empresa atroz debe imaginar que ya la ha cumplido, debe imponerse un porvenir que sea irrevocable como el pasado”⁶³ y “El porvenir ya existe”⁶⁴. Borges también escribió en “Para una versión del *I King*” de *La moneda de hierro* lo siguiente: “El porvenir es tan irrevocable como el rígido ayer.”⁶⁵ Sin embargo, Borges reconoce que dentro de la rigidez de la trama del tiempo y espacio tiene posibilidad de cambio. Vuelvo a citar “Para una versión de *I King*”.

La firme trama es de incesante hierro,
Pero en algún recodo de tu encierro
Puede haber una luz, una hendidura.⁶⁶

⁶² Steve ODIN, *op. cit.*, pp. 47-49.

⁶³ Jorge Luis BORGES, “El jardín de senderos que se bifurcan”, *Ficciones*, México, Alianza/Emecé, 1989, p. 105.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁶⁵ Jorge Luis BORGES, “Para una versión de *I King*”, *Obra poética 3*, Madrid, Alianza, 1999, p. 104.

⁶⁶ *Idem.*

Si un solo ser cambia, el resto de universo se ve afectado, porque todas las cosas del universo están unidas por vínculos. Un cambio pequeño e insignificante tiene la potencia de producir concatenación infinita de efectos, no sólo en el futuro, sino también en el pasado.

Esto es posible debido a los vínculos de interdependencia que unen todos los seres y hechos. Recordemos la red de joyas del dios Indra. Si alguien toca una joya de la red, ese movimiento resultará en el movimiento total de la red porque todas las joyas están conectadas. Una cosa o un acto es, al igual que esta joya, la causa de ramificaciones de efectos. Ahora veamos el otro lado de la ley de la causalidad: la coronación.

III. 2. 2. CORONACIÓN: INFINITAS CAUSAS PARA UN EFECTO

Borges cree que el menor de los hechos presupone el inconcebible universo. Para que se lleve a cabo un acto, o para que pueda existir un ser como un efecto, se necesitan infinitas causas en la trama. Posiblemente ha tomado esta idea de la noción de la ley del *karma*. En *Siete noches*, Borges mencionó este principio budista:

Los budistas y los hindúes [...] creen que para llegar a este momento ha pasado ya un tiempo infinito.⁶⁷

⁶⁷ Jorge Luis BORGES, *Siete noches*, México, FCE, 1986, p. 91.

Borges llamó este concepto la “coronación” en “La flor de Coleridge” de *Otras inquisiciones*. Está expresado también en “La espera” de *Historia de la noche*.

Antes que suene el presuroso timbre
 Y abran la puerta y entres, oh esperada
 Por la ansiedad, el universo tiene
 Que haber ejecutado una infinita
 Serie de actos concretos. Nadie puede
 Computar ese vértigo, la cifra
 De lo que multiplican los espejos,
 De sombras que se alargan y regresan,
 De pasos que divergen y convergen.
 La arena no sabría numerarlos.
 (En mi pecho, el reloj de sangre mide
 El temeroso tiempo de la espera.)

Antes que llegues,
 Un monje tiene que soñar con un ancla,
 Un tigre tiene que morir en Sumatra,
 Nueve hombres tienen que morir en Borneo.⁶⁸

Para que finalmente pueda llegar la persona esperada, “el universo tiene que haber ejecutado una infinita serie de actos concretos”. Para que se lleve a cabo un acto, es necesario que se lleven a cabo infinitos hechos en todas partes del mundo, vinculados en secreto en la trama, invisible para nosotros, pero visible a nuestro poeta. Es vertiginosa la suma infinita de causas que engendran un hecho o un ser. Borges afirma que “Nadie puede computar ese vértigo”. Por ejemplo, el nacimiento de un ser humano o de una mariposa “presupone el inconcebible universo”. Un bebé necesita de dos personas, mamá y papá, para su existencia. Y estos, a su vez, necesitan de sus

⁶⁸ Jorge Luis BORGES, “La espera”, *Historia de la noche*, Buenos Aires, Emecé, 1977, p. 103.

respectivos padres. Si intentamos calcular el posible número de ancestros, nos damos cuenta de que una persona requiere el resultado de elevar 2 a la infinita potencia, lo cual equivale a la humanidad en su totalidad. Para que pueda nacer una persona, cada uno de sus ancestros tenía que sobrevivir, amar y engendrar: si faltara tan sólo una de esas innumerables personas vinculadas en secreto en la trama universal, no existiría esta persona.

Como ya hemos observado, una cosa o un hecho no se puede crear *ex nihilo*. Su existencia se debe a la interrelación con todas las cosas. Para que se produzca una cosa o un hecho, fue necesaria la colaboración de causas entre todas las cosas y todos los hechos desde toda la eternidad. En otras palabras, el universo entero ha trabajado para un encuentro, un nacimiento o una flor, en un momento preciso y un lugar determinado. Un encuentro es posible debido a una red infinita de causas que lo han tramado desde la eternidad y, a su vez, será la causa de innumerables consecuencias. La existencia de un grano de arena es posible gracias a todo cuanto ha existido en el universo y, a su vez, forma parte de la trama, de los vínculos cósmicos.

Otro poema, “El juego” de *Historia de la noche*, tiene una idea similar. Aquí el poeta no enumera causas múltiples, sino una de ellas. Sin embargo, el contexto es el mismo que en el poema anterior:

No se miraban. En la penumbra compartida los dos estaban serios y silenciosos.
Él le había tomado la mano izquierda y le quitaba y le ponía el anillo de marfil y el anillo de plata.

Luego le tomó la mano derecha y le quitó y le puso los dos anillos de plata y el anillo de oro con piedras duras.
 Ella tendía alternativamente las manos.
 Esto duró algún tiempo. Fueron entrelazando los dedos y juntando las palmas.
 Procedían con lenta delicadeza, como si temieran equivocarse.
 No sabían que era necesario aquel juego para que determinada cosa ocurriera, en el porvenir, en determinada región.⁶⁹

El juego entre dos personas enamoradas es una de las causas necesarias para un efecto determinado, “para que determinada cosa ocurriera, en el porvenir, en determinada región”. Borges intuye la consecuencia de ese juego, la cual no presienten ellos debido a que el vínculo entre este acto y un suceso es secreto. El poeta ve en cada acto los vínculos que operan en la trama cósmica y su consecuencia.

Ahora veamos “Las causas”, también de *Historia de la noche*. Como lo dice el título, también en este poema Borges usa la enumeración de múltiples causas para que se lleve a cabo un acto.

Los ponientes y las generaciones.
 Los días y ninguno fue el primero.
 La frescura del agua en la garganta
 De Adán. El ordenado Paraíso.
 El ojo descifrando la tiniebla.
 El amor de los lobos en el alba.
 La palabra. El hexámetro. El espejo.
 La Torre de Babel y la soberbia.
 La luna que miraban los caldeos.
 Las arenas innúmeras del Ganges.
 Chaung-Tzu y la mariposa que lo sueña.
 Las manzanas de oro de las islas.
 Los pasos del errante laberinto.
 El infinito lienzo de Penélope.
 El tiempo circular de los estoicos.
 La moneda en la boca del que ha muerto.

⁶⁹ Jorge Luis BORGES, “El juego “, *Historia de la noche*, Buenos Aires, Emecé, 1977, p. 67.

El peso de la espada en la balanza.
 Cada gota de agua en la clepsidra.
 Las águilas, los fastos, las legiones.
 César en la mañana de Farsalia.
 La sombra de las cruces en la tierra.
 El ajedrez y el álgebra del persa.
 Los rastros de las largas migraciones.
 La conquista de reinos por la espada.
 La brújula incesante. El mar abierto.
 El eco del reloj en la memoria.
 El rey ajusticiado por el hacha.
 El polvo incalculable que fue ejércitos.
 La voz del ruiseñor en Dinamarca.
 La escrupulosa línea del calígrafo.
 El rostro del suicida en el espejo.
 El naípe del tahúr. El oro ávido.
 Las formas de la nube en el desierto.
 Cada arabesco del calidoscopio.
 Cada remordimiento y cada lágrima.
 Se precisaron todas esas cosas
 Para que nuestras manos se encontraran.⁷⁰

Cité la totalidad de la enumeración para mostrar cómo, sin ella, se perdería totalmente el impacto de los últimos dos versos, “Se precisaron todas esas cosas para que nuestras manos se encontraran”, En este sentido, el uso del casi interminable inventario resulta sumamente efectivo. Todo el universo, desde el tiempo sin principio, ha venido participando y conspirando para que dos manos se unieran. En este acto cabe todo el universo.

Es otro poema de “las enumeraciones caóticas” según los críticos. Como hemos observado anteriormente, las enumeraciones del poeta son todo menos caóticas, porque siempre las últimas líneas contienen una idea que une las cosas enumeradas.

⁷⁰ Jorge Luis BORGES, “Las causas”, *ibid.*, p. 127.

El concepto de coronación aparece también en “El desierto” de *Atlas*, en donde cuenta sobre su viaje a Egipto.

A unos trescientos o cuatrocientos metros de la Pirámide me incliné, tomé un puñado de arena, lo dejé caer silenciosamente un poco más lejos y dije en voz baja: *Estoy modificando el Sahara*. El hecho era mínimo, pero las no ingeniosas palabras eran exactas y pensé que había sido necesaria toda mi vida para que yo pudiera decirlas.⁷¹

Como afirmó Borges, “El hecho era mínimo”: tomó un puñado de arena y lo dejó caer y dijo que estaba modificando el Sahara. Sin embargo, intuye que en este hecho humilde está presente todo su pasado, el cual resulta en ese preciso acto de decir esas palabras: “había sido necesaria toda mi vida para que yo pudiera decirlas”. Es otro ejemplo claro de coronación de causas en un hecho o ser.

III. 2. 3. EL EFECTO MARIPOSA: CONSECUENCIAS IMPREVISIBLES

Borges sabe que si el mundo es una vasta red de causas y efectos, es posible suponer que la simple alteración de una cosa pequeña puede producir un cambio drástico con consecuencias imprevisibles. Como cada uno participa en esta red, que lo abarca todo, si toca a uno afecta al resto.

La magnitud que implica el cambio en una cosa pequeña está bien expresada en una frase célebre de la Teoría del Caos, cuyo objetivo es encontrar patrones predecibles de conducta en fenómenos

⁷¹ Jorge Luis BORGES, “El desierto”, *Atlas*, Barcelona, Lumen, 1999, p. 96.

que en apariencia no tienen ningún orden ni sentido. Esta teoría representa la nueva corriente de la física moderna. Los sistemas caóticos, ya sea la medición de línea de la costa curvada o el pronóstico de fenómenos meteorológicos, se caracterizan por una sensibilidad extrema a las condiciones iniciales. Cambios minúsculos en el estado inicial del sistema conducirán con el tiempo a consecuencias en gran escala.⁷²

Esta característica hoy en día se conoce como “el efecto mariposa”. Si aletea una mariposa en Beijing, se producirá una tormenta en Nueva York: el aire que provoca el aleteo de una mariposa puede cambiar el clima del planeta. El Efecto Mariposa fue descubierto por el meteorólogo Edward Lorenz en los años sesenta. Descubrió que desde prácticamente el mismo punto de origen, se obtenían dos trayectorias que se desarrollaban de manera completamente diferente, haciendo imposible toda predicción a largo plazo.⁷³ Es decir, cambios infinitesimales en una pequeña célula pueden tener como consecuencia grandes revoluciones en el cosmos.

Todos los fenómenos en esta vida son consecuencias de un hecho ocurrido en un pasado remoto. Todos vivimos este principio en carne propia, porque es el que rige nuestra vida diaria. Veamos un ejemplo mucho más cercano a la realidad cotidiana.

Causalidades distantes en el tiempo y el espacio pueden tener secuelas insospechadas. Llueve en Cuba. Llueve mucho sobre los plantíos de caña. El aumento de la cosecha baja el precio

⁷² Fritjof CAPRA, *La trama de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 150.

⁷³ *Ibid.*, p. 150.

internacional del azúcar. Los cañeros mexicanos requieren de subsidios del gobierno para poder competir. Un diputado escribe una ley más para garantizar que el dinero público rebaje los costos de producir el endulzante. El presidente Fox veta la ley. Las organizaciones de cañeros cierran calles en protesta y yo no llegué a tiempo a una cita porque hace seis meses cayó un chubasco sobre los plantíos de Fidel Castro.⁷⁴

En “El espantoso redentor Lazarus Morell”, Borges presenta cómo una causa inicial produce efectos inesperados. Cito la totalidad del inventario para observar los resultados.

La causa remota

En 1517 el P. Bartolomé de las Casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas. A esa curiosa variación de un filántropo debemos infinitos hechos: los blues de Handy, el éxito logrado en París por el pintor doctor oriental D. Pedro Figari, la buena prosa cimarrona del también oriental D. Vicente Rossi, el tamaño mitológico de Abraham Lincoln, los quinientos mil muertos de la Guerra de Secesión, los tres mil trescientos millones gastados en pensiones militares, la estatua del imaginario Falucho, la admisión del verbo *linchar* en la decimotercera edición del Diccionario de la Academia, el impetuoso film *Aleluya*, la fornida carga a la bayoneta llevada por Soler al frente de sus *Pardos y Morenos* en el Cerrito, la gracia de la señorita de Tal, el moreno que asesinó Martín Fierro, la deplorable rumba *El Manisero*, el napoleonismo arrestado y encalabozado de Toussaint Louverture, la cruz y la serpiente en Haití, la sangre de las cabras degolladas por el machete del *papaloi*, la habanera madre del tango, el candombe.

Además: la culpable y magnífica existencia del atroz redentor Lazarus Morell.⁷⁵

⁷⁴ Juan E. PARDINAS, “La teoría del caos aplicada al DF”, *Chilango*, número 24, año 2, octubre, Grupo Expansión, México, 2005, p. 38.

⁷⁵ Jorge Luis BORGES, “El espantoso redentor Lazarus Morell”, *Historia universal de la infamia*, Alianza/Emecé, Madrid, 1991, pp. 17-18.

No son una, sino interminables tormentas, productos del inocente aleteo de una mariposa. La compasión de Bartolomé de las Casas por los indígenas tuvo consecuencias inesperadas en el mundo. Tomando en cuenta esta idea, todos los melómanos del mundo, aficionados al jazz, por ejemplo, tienen que dar las gracias a Bartolomé de las Casas, quien sin saber causó el sufrimiento de un grupo de una raza y los nuevos géneros de música. En “Deuches Requiem”, Borges expone también cómo un hecho histórico produce en el futuro consecuencias inesperadas.

También la historia de los pueblos registra una continuidad secreta. Armiño, cuando degolló en una ciénaga las legiones de Varo, no se sabía precursor de un Imperio Alemán; Lutero, traductor de la Biblia, no sospechaba que su fin era forjar un pueblo que destruyera para siempre la Biblia; Christoph zur Linde (antepasado de Otto), a quien mató una bala moscovita en 1758, preparó de algún modo las victorias de 1914: Hitler creyó luchar por un país, pero luchó por todos, aun por aquellos que agredió y detestó.⁷⁶

En “Alguien”, Borges se imagina a un hombre árabe que cuenta cuentos para la gente, en un pasado remoto, quizás en Alejandría. Aquí la consecuencia imprevisible es el libro de *Las mil y una noches*.

El hombre habla y gesticula. [...] No sabe (nunca lo sabrá) que es nuestro bienhechor. Cree hablar para unos pocos y unas monedas y en un perdido ayer entreteje el libro de *Las mil y una noches*.⁷⁷

También escribió otro poema con el mismo tema:

⁷⁶ Jorge Luis BORGES, “Deuches Requiem”, *El Aleph*, México, Alianza/Emecé, 1994, p. 91.

⁷⁷ Jorge Luis BORGES, “Alguien”, *Historia de la noche*, Buenos Aires, Emecé, 1977, p. 27.

Un persa que refiere la primera
de *Las mil y una noches* y no sabe
que inicia un libro que los largos siglos
de las generaciones ulteriores
no entregarán al silencio olvido.⁷⁸

Es curioso lo que producen los vínculos en la trama universal. Borges observó que un pequeño cambio inicial tiene múltiples desenlaces imprevisibles, puesto que todos están conectados en la trama por vínculos de intercausalidad e interdependencia. De ahí, cada acto o cada ser, aunque parezca insignificante, en realidad asume una importancia del tamaño del universo. De este aspecto hablaremos más adelante en el capítulo III. 4. Revaloración de las cosas pequeñas.

III. 3. EL TODO EN EL UNO

Cifrar múltiples cosas heterogéneas en una sola es uno de los temas más frecuentes en la obra de Borges. Según el budismo Hua-yen, el todo está presente en el uno. En *Qué es el budismo*, Borges refirió esta idea de que cada una de las partes contiene el todo.⁷⁹ Esta noción de una sola cosa como la cifra del todo en la obra de Borges, comúnmente señalada como el microcosmos panteísta.

La presencia de la totalidad en el uno es posible a través de la interpenetración de elementos particulares. Los teóricos de Hua-yen

⁷⁸ Jorge Luis BORGES, “El pasado”, *El oro de los tigres*, Buenos Aires, Emecé, 1996, p. 16.

⁷⁹ Jorge Luis BORGES y Alicia Jurado, *op. cit.*, pp. 140 -141.

observan que gracias a la interrelación entre *shihs*, o elementos particulares que constituyen la totalidad, son posibles los dos aspectos siguientes.

1. El uno es el todo, el todo es el uno.
2. El todo en el uno, el uno en el todo.⁸⁰

Recordemos “Diagrama del *Dharmadhatu* de un solo vehículo”. de Uisang, donde dice:

El uno en el todo, el todo en el uno
 El uno es el todo, el todo es el uno
 En una partícula de polvo cabe el universo
 Así como cabe en el resto de partículas
 La eternidad es un instante
 Un instante es la eternidad
Li (Principio único) y *shih* (fenómeno o cosa) se fusionan
 perfectamente sin distinción⁸¹

Como todos los *shihs* están en interrelación e interpenetración, y en perfecta armonía, no existe un límite que encierre, aísle o distinga el uno del resto. Queda eliminado el concepto de “piel” o “cáscara” ontológica demarcadora de un ente. Recordemos que gracias a la Vacuidad, un *dharma* (ser, ente o fenómeno) puede penetrar a todos sin interferencia. Carente de una sustancia última, se identifica con los otros y los abarca.

Una cosa es todas las cosas. Una cosa representa todo el conjunto. De esta manera, podemos decir que en el uno cabe el todo. De ahí, la filosofía Hua-yen afirma que todo el universo cabe en una partícula de polvo. Al reflexionar sobre esta relación cósmica

⁸⁰ Daisetz Teitaro SUZUKI, *The Essence of Buddhism, Kyoto, Hozokan, 1978*, p. 53.

⁸¹ Steve ODIN, *op. cit.*, p. 40.

podemos darnos cuenta de que un pequeño ser, por más efímero y humilde que sea, contiene todo el universo. Mangong (1872-1946), monje budista zen coreano, dijo al respecto: “El mundo entero es una flor (? ? ? ?)”⁸².

III. 3. 1. EL UNO COMO LA CIFRA DEL TODO

El uno que abarca todo aparece en muchas páginas de la obra de Borges: hay algunas variaciones de detalles, pero todos coinciden en que lo múltiple cabe o se refleja en una sola cosa. En una entrevista, Borges habló de cómo su existencia se debía a todas las experiencias que había vivido, las cuales se componían de un número infinito de personas y cosas.

No estoy seguro de que yo exista, en realidad. Soy todos los autores que he leído, toda la gente que he conocido, todas las mujeres que he amado. Todas las ciudades que he visitado, todos mis antepasados...⁸³

Cada uno de nosotros es, de algún modo, todos los hombres que han muerto antes. No sólo los de nuestra sangre.⁸⁴

En “Otro poema de los dones” también aparece esta idea:

⁸² DAE BONG, “The Whole World is a Single Flower”, *Primary Point*, vol. 24, núm. 2, otoño de 2006, Cumberland, Rhode Island, Kwan Um School of Zen, p. 5.

⁸³ Fernando SÁNCHEZ-DRAGO, “Entrevista”, *Disidencia, Suplemento Cultural de Diario 16*, Madrid, núm. 142, 4 de septiembre de 1983, citado por Antonio FERNÁNDEZ FERRER (ed.), *Jorge Luis Borges A / Z*, Madrid, Siruela, 1988. p. 131.

⁸⁴ Jorge Luis BORGES, *Borges oral: conferencias*, Buenos Aires, Emecé, Editorial Belgrano, 1989, p. 39.

Por los ríos secretos e inmemoriales
Que convergen en mí⁸⁵

Sobre este verso explica Borges: “Todas las razas que convergen en cada hombre, [...] Todos los muertos que convergen en cada hombre, y que no han muerto, de algún modo”⁸⁶. Borges es el que abarca todo cuanto ha existido en el mundo: los autores, la gente, las mujeres, las ciudades y sus antepasados que constituyen su vida, conectados por los vínculos de una infinidad de cosas y hechos; es decir la trama del universo entero. Por lo tanto, un hombre es todos los hombres. Y además, ser hombre implica ser el universo. El universo se refleja en una persona. El universo cabe en una persona. Asimismo, cualquier cosa que existe en este mundo puede ser la cifra que abarca lo múltiple.

Veamos otros ejemplos. En “El Zahir”, Borges nos cuenta de un tigre que es infinitos tigres:

En la de Nittur el gobernador le mostró una celda, en cuyo piso, en cuyos muros, y en cuya bóveda un faquir musulmán había diseñado [...] una especie de tigre infinito. Ese tigre estaba hecho de muchos tigres, de vertiginosa manera; lo atravesaban tigres, estaba rayado de tigres, incluía mares e Himalayas y ejércitos que parecían otros tigres. El pintor había muerto hace muchos años, en esa misma celda; venía de Sind o acaso de Buzeran y su propósito inicial había sido trazar un mapamundi.⁸⁷

⁸⁵ Jorge Luis BORGES, “Otro poema de los dones”, *El otro, el mismo*, Buenos Aires, Emecé, 1969, p. 203.

⁸⁶ Antonio CARRIZO, *op. cit.*, p. 109.

⁸⁷ Jorge Luis BORGES, “El Zahir”, *El Aleph*, México, Alianza/Emecé, 1994, pp. 113-114.

Veamos otro ejemplo del tigre que es la cifra de todos los tigres. Borges recuerda, en su niñez, un día en un zoológico frente a este animal que es una de sus pasiones.

Era el tigre de esa mañana, en Palermo, y el tigre del Oriente y el tigre de Blake y de Hugo y Shere Khan, y los tigres que fueron y que serán y asimismo el tigre arquetipo, ya que el individuo, en su caso, es toda la especie.⁸⁸

<El tigre>

La afirmación “el individuo, en su caso, es toda la especie” comparte la misma idea que las citas anteriores. En el caso de “The Undending Rose” de *La rosa profunda*, el universo cabe en una rosa:

[...] Cada cosa
Es infinitas cosas. Eres música,
firmamentos, palabras, ríos, ángeles,
rosa profunda, ilimitada, íntima.⁸⁹

La rosa es uno de los símbolos más frecuentes en la obra de Borges, junto con el espejo y el laberinto: en muchos casos aparece relacionada a la experiencia mística. En este poema, una rosa es la cifra de infinitas cosas celestiales. Borges afirma “cada cosa es infinitas cosas”; también en “El Aleph” dice: “cada cosa [...] era infinitas cosas”.⁹⁰ Cada cosa implica todas las cosas que habían existido antes de ella. Existe como el efecto de las innumerables causas que abarca todo el universo.

⁸⁸ Jorge Luis BORGES, “El tigre”, *Historia de la noche*, Buenos Aires, Emecé, 1977, p. 35.

⁸⁹ Jorge Luis BORGES, “The Unending Rose”, *Obra poética 3*, Buenos Aires, Emecé, 1994, p. 63.

⁹⁰ Jorge Luis BORGES, “El Aleph”, *El Aleph*, México, Alianza/Emecé, 1994, p. 169.

La noción de abarcar todo en una sola cosa también aparece en “La suma” de *Los conjurados*, donde podemos presenciar el uso de la enumeración característica de Borges:

Ante la cal de una pared que nada
nos veda imaginar como infinita
un hombre se ha sentado y premedita
trazar con rigurosa pincelada
en la blanca pared el mundo entero:
puertas, balanzas, tártaros, jacintos,
ángeles, bibliotecas, laberintos,
anclas, Uxmal, el infinito, el cero.
Puebla de formas la pared, la suerte,
que de curiosos dones no es avara,
le permite dar fin a su porfía.
En el preciso instante de la muerte
descubre que esa vasta algarabía
de líneas es la imagen de su cara.⁹¹

Como nos sugiere el título, Borges nos expresa que una cara representa “la suma” del “mundo entero”. Aquí lo múltiple no es el universo, sino su imagen, que al final se refleja en el rostro del pintor ambicioso.

El mismo punto de vista aparece en “El hijo”. Aquí, además del pasado, Borges percibe el futuro que ya existe dentro de un ser:

No soy yo quien te engendra, Son los muertos
Son mi padre, su padre y sus mayores;
Son los que un largo dédalo de amores
Trazaron desde Adán y los desiertos
De Caín y de Abel, en una aurora
Tan antigua que ya es mitología,
Y llegan, sangres y médula, a este día
Del porvenir, en que te engendro ahora.

⁹¹ Jorge Luis BORGES, “La suma”, *Obra poética 3*, Buenos Aires, Emecé, 1994, p. 283.

Siento su multitud. Somos nosotros
 Y, entre nosotros, tú y los venideros
 Hijos que has de engendrar. Los postrimeros
 Y los del rojo Adán. Soy esos otros,
 También. La eternidad está en las cosas
 Del tiempo, que son formas presurosas.⁹²

Como en una persona están presentes todos sus ancestros y sus “venideros hijos”, una persona no es solamente un solo individuo desconectado. Se identifica con los antepasados “muertos”. También intuye que “Soy esos otros”: una “multitud” de descendientes. La afirmación del poeta que dice “La eternidad está en las cosas/ Del tiempo” también representa el todo en el uno. Cada cosa es efímera y sólo ocupa un tiempo brevísimo en la eternidad. Sin embargo, gracias a los vínculos que unen una cosa con infinitas cosas, puede poseer la eternidad.

Sigamos viendo los ejemplos de la cifra que abarca la totalidad. En “La escritura de Dios”, Borges nos presenta otro ejemplo de la concentración del universo en un ser:

Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra.⁹³

Otra vez presenciamos la concentración de todo el universo en una cosa. En este caso es el lenguaje. En cada palabra está presente “el

⁹² Jorge Luis BORGES, “Al hijo”, *El otro, el mismo*, Buenos Aires, Emecé, 1969, p. 223.

⁹³ Jorge Luis BORGES, “La escritura de dios”, *El Aleph*, México, Alianza/Emecé, 1994, p. 120.

universo entero”. Aquí también podemos presenciar la idea de vínculos que unen y conectan formando la trama cósmica. De esta manera, en una palabra puede caber el universo. Esta idea se repite en el prólogo a *El informe de Brodie*.

He intentado, no sé con qué fortuna, la redacción de cuentos directos. No me atrevo a afirmar que son sencillos; no hay en la tierra una sola página, una sola palabra, que lo sea, ya que todas postulan el universo, cuyo más notorio atributo es la complejidad.⁹⁴

En “Parábola del Palacio” de *El hacedor*, hay un ejemplo semejante del uno como la cifra del todo. El Emperador Amarillo de China invita a un poeta para que conozca su palacio. Es tan vasto el jardín laberíntico del palacio que acaban por perderse. Después de salir del jardín, el poeta escribe un poema que abarca el palacio entero, “la palabra del universo”.

El texto se ha perdido; hay quien entiende que constaba de un verso; otros, de una sola palabra. Lo cierto, lo increíble, es que en el poema entero y minucioso el palacio enorme, con cada ilustre porcelana y cada dibujo en cada porcelana y las penumbras y las luces de los crepúsculos y cada instante desdichado o feliz de las gloriosas dinastías de mortales, de dioses y de dragones que habitaron en él desde el interminable pasado. Todos callaron, pero el Emperador exclamó: *¡Me has arrebatado el palacio!*⁹⁵

[...] su composición cayó en el olvido porque merecía el olvido y sus descendientes buscan aún, y no encontrarán, la palabra del universo.⁹⁶

⁹⁴ Jorge Luis BORGES, “Prólogo a ‘El informe de Brodie’”, *Ficcionario: una antología de sus textos*, México, FCE, 1992, p. 372.

⁹⁵ Jorge Luis BORGES, “Parábola del palacio”, *El hacedor*, México y Buenos Aires, Alianza/ Emecé, 1986, p 57.

⁹⁶ *Idem*.

El poema de una sola palabra es “la palabra del universo”, que contiene el todo. Otro ejemplo del todo en el uno, se encuentra en “El espejo y la máscara” de *El libro de arena*. Un rey noruego ordena a un poeta que cante su victoria. Al cabo de mucho tiempo, el poeta aparece con una larga oda espléndida, pero el rey no está satisfecho y le manda escribir otro mejor. Esta vez el poeta acierta en escribir versos mejores que los anteriores. El rey le pide una obra todavía “más alta”⁹⁷. La tercera vez el poeta se presenta y dice una sola palabra.

— ¿No has ejecutado la oda? — preguntó el Rey.

— Sí — dijo tristemente el poeta —. Ojalá Cristo Nuestro Señor me lo hubiera prohibido.

— ¿Puedes repetirla?

— No me atrevo.

— Yo te doy el valor que te hace falta — declaró el Rey.

El poeta dijo el poema. Era una sola línea.

Sin animarse a pronunciarla en voz alta, el poeta y su Rey la paladearon, como si fuera una plegaria secreta o una blasfemia. El Rey no estaba menos maravillado y menos maltrecho que el otro.⁹⁸

El rey dice que en su juventud ha visto y vivido todas las maravillas del mundo, sin embargo afirma: “pero no se comparan con tu poema, que de algún modo las encierra”. Ninguna maravilla se puede comparar con algo que abarca la totalidad.

Podemos encontrar otro ejemplo de este tipo en “Undr”, también de *El libro de arena*. El islandés Ulf Sigurdarson viaja por la tierra de los urnos, en busca de “la Palabra”, diciendo: “me bastó saber que la

⁹⁷ Jorge Luis BORGES, “El espejo y la máscara”, *El libro de arena*, México y Buenos Aires, Alianza/Emecé, 1986, p. 59.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 60.

poesía de los urnos consta de una sola palabra para emprender su busca y el derrotero que me conduciría a su tierra”⁹⁹. Allí los poetas “cifran” todos los hechos “en una palabra que es la Palabra”¹⁰⁰. Al llegar a esta tierra, se entera de que, por ser forastero, su vida corre el riesgo de ser crucificado por la disposición del rey Gunnlaug. Para evitar este destino, compone un poema laudatorio para el rey. Un día fue llevado ante el rey Gunnlaug, y para salvarse, Ulf Sigurdarson canta el poema. Al terminar, ve que viene otro hombre quien también canta un poema de una sola palabra, que resultó ser “la Palabra.”

Aún había estrellas en el alba [...] Un hombre tomó mi lugar, y lo hizo de pie. Pulsó las cuerdas como templándolas y repitió en voz baja la palabra que yo hubiera querido penetrar y no penetré. Alguien dijo con reverencia: Ahora no quiere decir nada.

Vi alguna lágrima. El hombre alzaba o alejaba la voz y los acordes casi iguales eran monótonos o, mejor aún, infinitos. Yo hubiera querido que el canto siguiera para siempre y fuera mi vida. Bruscamente cesó. Oí el ruido del arpa cuando el cantor, sin duda exhausto, la arrojó al suelo. Salimos en desorden. Fui de los últimos. Vi con asombro que la luz estaba declinando.¹⁰¹

El poema constituido por una sola palabra abarca multitudes de cosas y hechos, y también el tiempo. Cuando cantó el poeta “la Palabra”, era la mañana, pero al poco tiempo “la luz estaba declinado”: todo ese tiempo fue concentrado en el transcurso de la pronunciación del poema de una sola palabra.

⁹⁹ Jorge Luis BORGES, “Undr”, *El libro de arena*, Emecé, Buenos Aires, 1992, p. 64.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 66.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 65-66.

Ulf Sigurdarson tiene que huir porque ningún extranjero que ha oído la Palabra puede salvarse. Al cabo de muchos años llenos de aventuras, regresa a la tierra de los urnos y tras ardua búsqueda, por fin encuentra al cantor de la Palabra. Thorkelsson se llama el cantor. Ya envejecido canta una canción de una sola palabra que hace ver a Ulf Sifurdarson muchas cosas del pasado.

Dijo la palabra Undr, que quiere decir maravilla.

Me sentí arrebatado por el canto del hombre que moría, pero en su canto y en su acorde vi mis propios trabajos, la esclava que me dio el primer amor, los hombres que maté, las albas de frío, la aurora sobre el agua, los remos.¹⁰²

Así como una palabra puede abarcar todo el universo, un acto puede encerrarlo también. Borges escribe en “Elegía” sobre este punto.

Sin que nadie lo sepa, ni el espejo,
 ha llorado unas lágrimas humanas
 No puede sospechar que conmemoran
 todas las cosas que merecen lágrimas:
 la hermosura de Helena, que no ha visto,
 el río irreparable de los años,
 la mano de Jesús en el madero
 de Roma, la ceniza de Cartago,
 el ruiseñor del húngaro y del persa,
 la breve dicha y la ansiedad que aguarda,
 de marfil y de música Virgilio,
 que cantó los trabajos de la espada,
 las configuraciones de las nubes
 de cada nuevo y singular ocaso
 y la mañana que será la tarde.
 Del otro lado de la puerta un hombre
 Hecho de soledad, de amor, de tiempo,
 Acaba de llorar en Buenos Aires
 todas las cosas.¹⁰³

¹⁰² *Ibid.*, p. 68.

¹⁰³ Jorge Luis BORGES, “Elegía”, *La cifra* Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 45.

La enumeración de cosas dispares también caracteriza este poema. Llorar una cosa inevitablemente implica llorar “todas las cosas que merecen lágrimas”, por “todas las cosas”, porque una cosa es todas las cosas. Nuevamente podemos comprobar que no se trata de una enumeración caótica.

“La escritura de Dios” también contiene el aspecto del todo en el uno en el momento de la experiencia mística de Tzinacán, el sacerdote encarcelado. En la unión con la divinidad, el sacerdote azteca ve una rueda que abarca todo:

Yo vi una Rueda altísima, que no estaba delante de mis ojos, ni detrás, ni a los lados, sino en todas partes, a un tiempo. Esa Rueda estaba hecha de agua, pero también de fuego, y era (aunque se veía el borde) infinita. Entretejidas, la formaban todas las cosas que serán, que son y que fueron, y yo era una de las hebras de esa trama total, y Pedro de Alvarado, que me dio tormento, era otra. Ahí estaban las causas y los efectos y me bastaba ver esa Rueda para entenderlo todo, sin fin. ¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o la de sentir! Vi el universo y vi los íntimos designios del universo.¹⁰⁴

Otra vez podemos comprobar la presencia de la totalidad abarcada en una cosa. La rueda que vio estaba formada de “todas las cosas que serán, que son y que fueron”. En otra palabra, “el universo” y “los íntimos designios del universo” cifrados en una imagen de rueda.

Tal vez el ejemplo más elaborado de la cifra del todo en el uno en la obra de Borges es la descripción del Aleph en “El Aleph”. En este texto, Borges el narrador ve en el sótano de la casa de su

¹⁰⁴ Jorge Luis BORGES, “La escritura de dios”, *El Aleph*, México, Alianza/Emecé, 1994, p. 122.

excéntrico amigo Carlos Argentino Daneri, una esfera. Éste le explica a Borges que es “uno de los puntos del espacio que contienen todos los puntos”¹⁰⁵ y “el microcosmos de alquimistas y cabalistas, [...] *el multum in parvo*”¹⁰⁶. Es un círculo pequeño que contiene todo el universo. Borges logra ver el punto que contiene todo y lo describe de la siguiente manera:

En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia. [...] Al principio la creí giratoria; luego comprendí que ese movimiento era una ilusión producida por los vertiginosos espectáculos que encerraba. El diámetro del Aleph sería de dos o tres centímetros, pero el espacio cósmico estaba ahí, sin disminución de tamaño. Cada cosa (la luna del espejo, digamos) era infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos del universo.¹⁰⁷

Vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo.¹⁰⁸

Para describirlo mejor, Borges utiliza la enumeración casi interminable que parece caótica, al igual que en los poemas que tratan el problema de vínculos y tramas: la descripción del Aleph es un párrafo muy largo de una sola oración con un ritmo acelerado que

¹⁰⁵ Jorge Luis BORGES, “El Aleph”, *El Aleph*, México, Alianza/Emecé, 1994, p. 165.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 167.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 169-170.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 171.

abarca más de una página, constituido de 37 frases anafóricas que invariablemente empieza con “vi”.

Detalle por detalle, Borges como el narrador intenta describir todos los lugares del mundo contenidos en el Aleph, desde Querétaro hasta Londres, “todos los espejos del planeta”¹⁰⁹, “todas las hormigas que hay en la tierra”¹¹⁰, inclusive su propia cara y sus propias vísceras. Además, Borges dice que vio “tu cara”¹¹¹. Como en ese momento el protagonista estaba solo en el sótano, no había a su lado a quien pudiera dirigirse. Por eso el “tú” puede ser cada uno de los lectores: el Aleph acaba por contener hasta a los lectores. En el momento en que leemos este fragmento, Borges, el narrador, nos está viendo. De esta manera el Aleph del plano de ficción también acaba por contener el mundo fuera de ficción. Al verlo todo Borges llama al Aleph “el inconcebible universo”¹¹² en donde “cada cosa es infinitas cosas.”

Hemos visto muchos ejemplos de un ser que es la cifra que abarca la totalidad. Puede ser una persona, un animal o un objeto. También puede ser un acto o una palabra.

III. 3. 2. EL ALEPH Y CONTENIMIENTO MUTUO

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 170.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 171.

¹¹¹ *Idem.*

¹¹² *Idem.*

Ahora trataremos un aspecto especial del todo en el uno: contención mutua. Es una tentativa del budismo Hua-yen para explicar el mecanismo de la interrelación. Observaremos la presencia de este aspecto en “El Aleph”, comparándolo con un pasaje del contención mutua.

El término de Hua-yen que significa este fenómeno es *jung-jung-mu-jin* (la pronunciación coreana del término chino ？ ？ ？ ？). Literalmente quiere decir “repetición sin fin” y la repetición *ad infinitum* del todo en el uno y el uno en el todo. En el momento de la iluminación, uno se libera de la perspectiva dualista y ve la realidad tal como es: todas las cosas que forman la totalidad interactúan y se fusionan en armonía total, pero sin mezclarse.

Cada elemento particular abarca el resto, y por lo tanto, la totalidad está presente en un solo elemento. Ahora bien, como el todo incluye el uno, éste, al contener el todo, se contiene a sí mismo, el cual contiene al todo, que a su vez contiene al uno. El proceso es infinito y simultáneo. El todo es el uno, el uno es el todo. El todo cabe en el uno, el uno está presente en el todo.

Este proceso incesante ocurre simultáneamente, por lo tanto se le llama también *pratiya-samut-pada* “surgimiento mutuo y simultáneo”. Se puede comparar esto, hasta cierto punto, con las muñecas rusas, pero la dimensión y la escala son infinitas, y el proceso vertiginosamente complicado. Este concepto de “repetición sin fin de contención mutua y simultáneo” aparece en el texto principal de Hua-yen, en los pasajes que tratan el momento de la iluminación.

Para entender el concepto del contenimiento mutuo, es necesario saber de la clasificación de cuatro campos de *li* y *shih*. Son cuatro maneras de ver el mundo. Ya hemos visto que *li* es el principio universal y único, el todo, la totalidad, lo absoluto, y *shih*, lo individual, particular, concreto, forma y fenómeno.

1. El campo de *shih*,
2. El campo de *li*
3. El campo de *li* y *shih* perfectamente fusionados,
4. El campo de *shih* en donde cada *shih* individual se ve fusionado con cada uno de los demás *shih*s.¹¹³

El primer campo es de elementos individuales o fenómenos y el segundo es el mundo de lo universal o lo Absoluto. El tercer campo señala el aspecto en donde *li* y *shih* no son dos cosas separadas: se trata de la primera identidad que hemos observado anteriormente.. Las relaciones entre ellos se caracterizan por interpenetración mutua. En el cuarto, los elementos individuales interactúan unos con otros sin obstar.

El cuarto campo forma el concepto más importante del budismo Hua-yen. Es la teoría más innovadora del budismo chino. La filosofía del budismo llegó al clímax de la interpretación teórica con este concepto. El panteísmo queda solamente en el tercer campo de la relación entre *li* y *shih*. Hua-yen avanza un paso más adelante y soslaya la relación entre los componentes individuales. Es decir, no sólo se concentra en las relaciones entre el fenómeno y lo Absoluto,

¹¹³ Daisetz Teitaro SUZUKI, *The Essence of Buddhism*, Kyoto, Hozokan, 1978, p. 63.

sino en los fenómenos entre sí, subrayando el aspecto de las relaciones de interpenetración e interdependencia entre ellos.

En este campo todas las cosas están perfectamente relacionadas penetrándose y produciéndose sin obstarse unos a otros. Recordemos que este aspecto dinámico de interrelación de los elementos individuales se denomina *Jiji muge*, o el aspecto dinámico de interrelación de los elementos individuales, en el cual todas las cosas o *shih*s están perfectamente relacionadas penetrándose y generándose el uno y el otro.

Si entendemos estos procesos, podemos comprender la cuádruple manera de ver el campo de *shih*. Recordemos el símil de la red de Indra. Un elemento o fenómeno individual, además de reflejar el Absoluto, se reflejan entre sí. La reflexión no es otra cosa que abarcadura de elementos.

1. Uno en uno
2. Uno en todo
3. Todo en uno
4. Todo en todo¹¹⁴

El primer punto, “uno en uno” describe el aspecto cuando en una parte está presente la totalidad, esta parte ya contiene a sí misma adentro, porque la totalidad contenida dentro de ella ya incluye esta parte.

El segundo, “Uno en todo” significa que un elemento se difunde y entra en la totalidad. Esto se puede entender con el proceso de intercausación e interdependencia. Ya hemos visto que la existencia

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

de la totalidad depende de un elemento. De esta manera, el uno influye y entra a todos los demás elementos.

El tercero, “Todo en uno” ocurre cuando un elemento particular abarca e incorpora la totalidad al mismo tiempo que se difunde y entra en ella. De esta manera, en una parte cabe la totalidad.

El cuarto, “Todo en todo” no es otra cosa que la fusión perfecta entre los elementos individuales. Todos contienen a todos los demás. Es el cuarto campo que hemos mencionado en el capítulo II. Es el mundo de *jiji muge*.

Según los teóricos de la filosofía Hua-yen, a través del proceso de interdependencia y creación mutua, es posible que un elemento se difunda y entre en cada uno de los demás elementos, es decir, en la totalidad, al mismo tiempo que los abarca e incorpora.

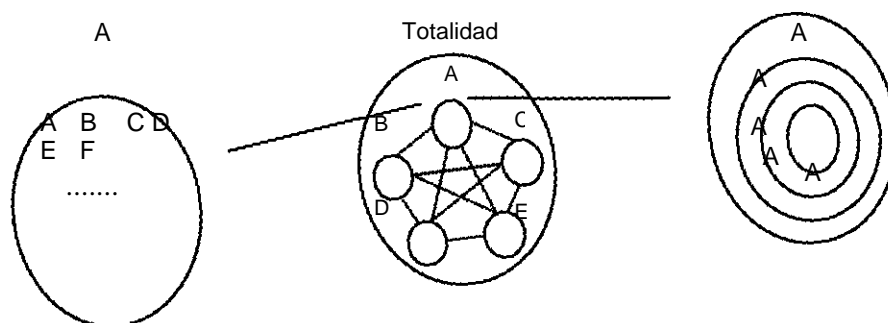
Con respecto a estos conceptos, Hua-yen utiliza los siguientes términos para expresar el movimiento de un elemento particular en la interpenetración con otros elementos. Son movimientos que hace posible que un *shih* pueda penetrar a otros *shih*s:

1. Difundirse (? pien) / abarcar (? yang)
2. Incorporar (? she) / entrar (? ju) ¹¹⁵

Un elemento A, al difundirse en los demás, digamos B, C, D, E y *ad infinitum*, los abarcan simultáneamente. De la misma manera, A incorpora a los demás, infinitos en su números, entrando al mismo tiempo a cada uno de ellos. Y cada proceso es reversible: en cuanto a la difusión, A se difunde en los demás, y éstos se difunden en A.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 52.

De esta manera, en una parte caben todas las demás, y se contienen mutua y simultáneamente. El elemento A contiene el B, y el B abarca el A. lo mismo ocurre con elementos C, D, E... *ad infinitum*. Como en una parte está presente la totalidad, esta parte ya contiene a sí mismo, porque en la totalidad abarcada en sí ya está incluido a sí mismo. Por otra parte, el elemento A abarca la totalidad, y ésta contiene en sí mismo A, el cual contiene a su vez la totalidad. El proceso de autocontenimiento continúa así sucesivamente. En los demás elementos sucede lo mismo. Describiré este fenómeno con los siguientes diagramas.



Y en cada proceso de autocontenimiento está incluida la totalidad. Debido a este aspecto de contenimiento mutuo *ad infinitum*, es posible la identidad entre una parte y cada una de las demás, es decir, la totalidad: $A=A$, $A=B$, $A=C$, $A=D$,...etc. También podemos afirmar así: $A=A+B+C+D+\dots$ etc. El uno está en el todo y el todo está en el uno; el uno es el todo y el todo es el uno. Por consiguiente, es posible la identidad de una parte y la totalidad y el contenimiento mutuo.

Regresemos al símil de la red de Indra. Si escogemos arbitrariamente una de estas joyas y la observamos de cerca, descubriremos que en su superficie brillante están reflejadas todas las otras joyas de la red. Además, cada una de ellas, reflejada a su vez, refleja el resto de las joyas, infinitas en número. Cada gema abarca el resto, porque todo se proyecta en el resto. Así ocurre el proceso infinito de reflejo. Esta estructura es como una imagen holográfica en donde el todo está concentrado en cualquier parte. Una joya contiene la reflexión de la red, incluyendo su propia reflexión. Este reflejo de su propia imagen, a su vez, contiene la totalidad de las joyas, incluyéndose otra vez a sí misma. El proceso es infinito. Es la imagen favorita de los filósofos Hua-yen, quienes la mencionan con frecuencia en su literatura, porque es un perfecto símbolo de un universo en donde ocurre la relación entre todos los miembros y, en especial, el todo en el uno.

Steve Odin señala que la teoría de espejos perspectuales de Leibniz no es distinta de la idea de *jung-jung-mu-jin* o repeticiones infinitas de mutuo contenimiento simultáneo. Cita una parte del *Discurso sobre metafísica* del filósofo: “Cada mónada, sustancia individual, expresa a su manera el universo entero. Cada elemento es igual que el universo. Es un espejo viviente que representa el resto. [...] Todas las substancias representan todo lo que ocurre en el universo del pasado, el presente y el futuro”.¹¹⁶

¹¹⁶ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, “Discourse on Metaphysics” en *Leibniz: Basic Writings*, La Salle, Illinois, Open Court, 1968, pp. 14-15, citado por Steve ODIN, *op. cit.*, p.70.

Fritjof Capra también habla de la misma coincidencia. Luego de señalar la similitud con la teoría de las mónadas, cita a Leibniz: “Cada porción de materia puede considerarse como un jardín lleno de plantas, y como una charca llena de peces. Sin embargo, cada rama de una planta, cada parte de un pez, cada gota de su humor, es también un jardín o una charca.”¹¹⁷ Si una de las ramas de una planta contiene el jardín, también se contiene a sí misma dentro de ese jardín, y esa rama contenida en el jardín, a su vez contenido en la rama, también contiene al jardín. Es un proceso vertiginoso de mutuo contenimiento porque ocurre en todas las ramas de todas las plantas de ese jardín.

Efectivamente, Fa-tsang utilizó los espejos para explicar este proceso infinito. Su biografía cuenta que, en una ocasión, él invitó a la emperatriz a un salón cuyo interior estaba cubierto de espejos. En la oscuridad, el maestro colocó una figura de Buda y, a su lado, encendió una vela. Todos en ese salón podían ver las imágenes del Buda reflejadas en los espejos del techo, el suelo y paredes. Las imágenes se multiplicaban y se reflejaban infinitamente. A la invitada que quedó maravillada le explicó Fa-tsang:

Esto, su Majestad, representa la totalidad del *Dharmadhatu*. La figura del Buda está reflejada en cada espejo en el salón, y simultáneamente, en las reflexiones de un espejo en los demás y en éstas reflejadas en los otros. Así queda claro el principio de la interpenetración y contenimiento mutuo. A través de este ejemplo del todo en el uno, y el uno en el todo, podemos entender el misterio de *Jung-jung-mu-jin*.¹¹⁸

¹¹⁷ Fritjof CAPRA, *El Tao de la física*, Málaga, Editorial Sirio, 2005, p. 399.

¹¹⁸ FA-TSANG, “On the Golden Lion”, *The Buddhist Teaching of Totality*, University Park and London, Pennsylvania State University Press, 1977, p. 23, citado por Steve ODIN, *op. cit.*, p. 72.

Otro ejemplo de este principio aparece en *Gandavyuha* (Entrada al *Dharmadhatu* o el Reino de la Realidad última), el cual forma parte del vasto *Sutra de Avatamsaka*, escritura principal del budismo Hua-yen. Daisetz T. Suzuki lo considera como el texto más grandioso, no sólo de los textos canónicos del budismo, sino también de todo lo que se ha escrito por los religiosos.¹¹⁹ *Gandavyuha* ha sido objeto de un gran interés en la escuela Hua-yen, por sus descripciones abundantes de una visión de totalidad en armonía. La idea principal de esta escritura es la red de interpenetración.¹²⁰

Se trata de un peregrino joven llamado Sudhana que sale en busca de la última verdad. Quiere ser un *Bodhisattva*, el ser iluminado. Animado por el *Bodhisattva* Manjushri, la personificación de la sabiduría, Sudhana visita a 51 personas iluminadas, de todas edades, profesiones y clases sociales, quienes le dan enseñanzas espirituales. El 52º guía espiritual es Maitreya, la encarnación del amor universal. Él le enseña a Sudhana, *Dharmadhatu* el mundo de la realidad última.

El *sutra* nos ofrece descripciones vívidas, llenas de grandiosidad y detalles, de la experiencia de la revelación del joven peregrino. El universo se revela ante él como una red perfecta de interrelación y contenimiento mutuo, en donde todas las cosas y todos los acontecimientos interactúan entre sí. Es tan íntima esta

¹¹⁹ Francis H. Cook, *op. cit.*, p. 58.

¹²⁰ Daisetz Teitaro SUZUKI, *On Indian Mahayana Buddhism*, Yew York Harper & Row, 1968, p. 156.

interrelación que cada uno contiene todo el resto. Al final, el peregrino se percibe a sí mismo en la totalidad con el *Bodhisattva* Samantabhadra, la representación de la bondad universal, la iluminación en acción.

Veamos más detalles del encuentro de Sudhana con Maitreya. El *Bodhisattva* felicita al joven Sudhana por su esfuerzo para lograr la revelación y alcanzar la verdad suprema. Luego lo invita a entrar a la gran torre de Virocana, porque es allí donde el joven aprenderá a actuar como un ser despierto, y poner en práctica el amor hacia todos los seres sintientes¹²¹. Maitreya le abre la puerta hacia una torre de proporciones cósmicas. Al entrar, Sudhana se da cuenta de que el espacio interior es aún más amplio de lo que se percibe desde afuera. Ve que hay un número infinito de torres de igual tamaño en las cuales se refleja la totalidad de la torre principal. Es, al igual que la red de Indra, la imagen que representa la unidad entre el todo y el uno. En estas imágenes, Sudhana ve el panorama total de la infinita trayectoria de bondad de Maitreya en una fracción de tiempo.

Entonces Sudhana, con una gran maravilla, entró en la Torre. En cuanto entró, la puerta fue cerrada. Dentro, el espacio era inmensamente infinito y vasto. Había un sin fin de adornos de todo tipo de joyas. [...] También había infinitas torres cuyo tamaño y belleza eran iguales a la Torre principal. Aunque había tantas, Sudhana podía ver cada una de las torres simultáneamente, pues no había superposición entre ellas. Vio que ellas eran infinitamente vastas como el espacio. Situadas en todas partes, todas eran distintas, y cada parte de las torres contenía todas las torres.

Podía verlas desde un lugar y, a la vez, podía verlas todas muy claras desde cualquier lugar. Después de ver este milagro, que no cabe en el razonamiento humano, Sudhana se llenó de exultación y

¹²¹ Véase la nota 22 del capítulo II.

todas las dudas que tenía desaparecieron. El momento en el que se inclinó en reverencia, por el poder de Maitreya, Sudhana se percibió a sí mismo en todas las torres; y en todas ellas vio diversas escenas inconcebibles y milagrosas.¹²²

Cada torre contiene otras torres, no en miniatura, sino del mismo tamaño que la principal. Estas torres se contienen mutuamente y de una manera simultánea. Cook explica que esta repetición infinita de las torres es el máximo ejemplo del mundo de *jiji muge*, el universo en donde ocurre la interpenetración incesante del uno y el todo a través del proceso de contenimiento mutuo.¹²³ Si cada parte de las torres, ya sea una columna o tejado, contiene todas las torres, esa parte ya se contiene a sí misma y ésta, a su vez, contiene la totalidad de torres en cuyas partes están todas las torres.

Fritjof Capra cita la descripción de las torres en *El Tao de la física* para apoyar la idea de “todo en cada uno y cada uno en todo”, también presente en la física moderna. Comenta con las siguientes palabras:

La Torre de este pasaje es, por supuesto, una metáfora del propio universo, y la perfecta interfusión mutua de sus partes se conoce en el budismo Mahayana como “interpenetración”. El *Avatamsaka* aclara que esta interpenetración es esencialmente una interrelación dinámica que tiene lugar no sólo de un modo espacial, sino también temporalmente.¹²⁴

Ahora veamos este aspecto en la obra de Borges. El concepto de *jung-jung-mu-jin*, repetición infinita de mutuo contenimiento

¹²² *The Flower Ornament Scripture*, Boston, Shambhala, 1993, pp. 1489-1490.

¹²³ Francis H. COOK, *op. cit.*, p. 81.

¹²⁴ Fritjof CAPRA, *El Tao de la física*, Málaga, Editorial Sirio, 2005, p. 392.

simultáneo está presente en la descripción de Aleph en el cuento con el mismo nombre.

Borges dice en “El Aleph” que “cada cosa es infinitas cosas”¹²⁵. Entonces las infinitas cosas que forman cada cosa también son, a su vez, infinitas cosas *ad infinitum*. Las cosas se contienen mutuamente en un proceso sin fin. La descripción del Aleph termina con la imagen de la repetición sin fin en donde la Tierra y el Aleph se abarcan recíprocamente: “vi en el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra”¹²⁶. Aquí es donde ocurre precisamente el fenómeno del infinito contenimiento mutuo: el Aleph y la Tierra se contienen simultáneamente. Este proceso ocurre de manera infinita.

Otro aspecto de contenimiento mutuo en este cuento es la conservación del tamaño de la totalidad contenida de los objetos vistos, es decir, el universo contenido en cada parte no es su miniatura. Todos caben en el uno tal como son, sin reducción de tamaño. Ésta es una de las características de contenimiento mutuo. Sudhana ve “infinitas torres cuyo tamaño y belleza eran iguales a la torre principal.” En “El Aleph” ocurre lo mismo. En este cuento Borges observa que “el diámetro del Aleph será de dos o tres centímetros, pero el espacio cósmico estaba ahí, sin disminución de tamaño”¹²⁷.

¹²⁵ Jorge Luis BORGES, “El Aleph”, *El Aleph*, México, Alianza/Emecé, 1994, p. 169.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 171.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 169.

Además, hay presencia de lo que el budismo Hua-yen llama el fenómeno de *mue* (pronunciación coreana de ? ? ; la pronunciación japonesa es *muge*) que significa “no obstáculo o interferencia” o “sin impedimento”. En el proceso dinámico de la red de interdependencia y mutuo contenimiento, las cosas mantienen su integridad sin ser estorbadas por los demás. Aunque había un sinfín de torres, Sudhana podía ver cada una de ellas simultáneamente, pues no había superposición entre ellas. En “El Aleph” Borges ve cosas similares: “ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia”. En el Diagrama del Sello de Océano Uisang expresó este fenómeno como: “la fusión perfecta no anula las peculiaridades de cada uno (? ? ? ? ? ? ?)”¹²⁸. En el *Sutra de Avatamsaka* hay pasajes que describen este aspecto.

En un solo átomo, mundos infinitos,
con los infinitos Budas y su prole;
Los mundos son todos distintos: no se revuelven.
Como si fuera uno solo, todos ellos se ven claros.¹²⁹

Estos *Bodhisattvas* tienen diez tipos de conocimiento de habilidades para entrar en la gran concentración: Ellos hacen un billón de universos en una sola flor de loto y aparecen sentados con piernas cruzadas en esta flor de loto, cubriéndola por completo, y en el cuerpo manifiestan otro billón de universos, en los cuales hay el cuádruple de otros diez billones de mundos, en donde ellos manifiestan diez billones de cuerpos. Cada cuerpo entra en ciento sextillón billón de universos, en donde existe el cuádruple de mundos en donde hay ciento sextillón de *Bodhisattvas* practicando, [...] sin embargo las manifestaciones físicas no son uno ni son múltiple y no están revueltos al entrar en la concentración.¹³⁰

¹²⁸ Steve ODIN, *op. cit.*, p. 41.

¹²⁹ *The Flower Ornament Scripture*, Boston, Shambhala, 1993, p. 420.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 819.

En el Sutra hay muchas otras descripciones casi idénticas a la de arriba, que casi invariablemente terminan con las siguientes palabras: “sin embargo, los mundos no se revuelven ni se confunden.”¹³¹ Si bien todos los *shih*s están unidos por vínculos de interrelación, fusionándose e interpenetrándose mutuamente, esto no significa una gran mezclanza uniforme. Porque los elementos no se obstan entre sí. Por lo tanto cada una de las cosas puede verse con claridad.

Hemos visto un ejemplo claro de la teoría Hua-yen sobre el contenimiento mutuo en la descripción del Aleph de “El Aleph”. En este proceso un elemento particular contiene a sí mismo y a la totalidad, sin reducción de tamaño ni superposición o mezclanza entre los elementos.

III. 3. 3. EL ALEPH, LA RUEDA Y LA TORRE: LA CIFRA DE HUA-YEN

Si comparamos las descripciones sobre las experiencias míticas en la obra de Borges y la que tuvo Sudhana en *Gandavyuha*, notamos la presencia de las características del budismo Hua-yen. Las afinidades entre ellas consisten tanto en la temática del budismo Hua-yen, como en la forma de descripción de ambos textos. Kim Hong Gun señaló que hay semejanzas entre la descripción del Aleph del cuento “El Aleph”, la de la revelación de Tzinacán en “La escritura de Dios”, y

¹³¹ *Ibid.*, p. 820.

la imagen de las torres de Maitreya del *sutra* de *Gandavyuha* que forma parte del *Sutra de Avatamsaka*.¹³² Guido Castillo también mencionó brevemente la similitud entre los dos cuentos: son historias que narran la visión del universo.¹³³ Ahora profundizaré esta observación mediante las comparaciones en detalle. Vamos a examinar las tres descripciones parte por parte.

Primero, como hemos observado en III. 3. 1. “El uno como la cifra del todo”, cada una de estas imágenes es una especie de cifra que contiene la totalidad. La torre de Maitreya contiene todas las torres; el Aleph contiene al universo: “mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo”¹³⁴. Y también lo es la Rueda que vio Tzinacán: “Entretejidas, la formaban todas las cosas que serán, que son y que fueron”, “vi. el universo y vi los íntimos designios del universo”¹³⁵.

Segundo, podemos observar el uso de la enumeración prolongada de objetos que los protagonistas ven. Este procedimiento se parece a los poemas de Borges con la temática del vínculo y la trama. Aunque parezca caótica, es la única manera de captar el todo contenido abarcado en el uno. En el caso del libro de *Gandavyuha* del *Sutra de Avatamsaka*, El interior de la torre está decorado de todo

¹³² Hong Gun KIM, *Borges y el budismo*, Seúl, Hyondaebulgoysa, 1996, p. 20.

¹³³ Carlos CAÑEQUE (ed.), *Conversaciones sobre Borges*, Barcelona, Destino, 1995, p. 307.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 171.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 122.

tipo de adornos. El sutra lo describe con una larga enumeración de suntuosidad:

Estaba adornado de incontables cosas; innumerables doseles, banderas, banderines, joyas, guirnaldas de perlas y gemas, lunas y medias lunas, gallardetes multicolores, redes de alhajas, joyas ensartadas con hilos de oro, campanas y redes de carillones con repiques dulces, lluvia de flores, guirnaldas y gallardetes celestiales, incensarios que despiden humos aromáticos, lluvia de polvo dorado, redes de cuartos, ventanas redondas, arcos, torreones, espejos, esculturas de joyas en forma de mujeres, lascas de joyas, columnas, nubes de telas preciosas, árboles de joyas, verjas de joyas, senderos de alhajas, toldos con joyas, [...] ¹³⁶

Por su parte, en “El Aleph” Borges enumera las cosas que vio en el Aleph. Es la oración más larga de la obra de Borges, compuesta de multitud de cosas. Con esta enumeración de cosas dispares, el autor logra captar el momento vertiginoso.

Vi el populoso mar, vi el alba y la tarde, vi las muchedumbres de América, vi una plateada telaraña en el centro de una negra pirámide, vi un laberinto roto (era Londres), vi interminables ojos inmediatos escrutándose en mí como en un espejo, vi todos los espejos del planeta y ninguno me reflejó, vi en un traspatio de la calle Soler las mismas baldosas que hace treinta años vi en el zaguán de una casa en Frsy Bentos, vi racimos, nieve, tabaco, vetas de metal, vapor de agua, vi convexos desiertos ecuatoriales y cada uno de sus granos de arena, vi en Inverness a una mujer que no olvidaré, vi la violenta cabellera, el altivo cuerpo, vi un cáncer en el pecho, vi un círculo de tierra seca en una vereda, donde antes hubo un árbol, vi una quinta de Adrogué, un ejemplar de la primera versión inglesa de Plinio, la de Philemon Holland, vi a un tiempo cada letra de cada página, (de chico, yo solía maravillarme de que las letras de un volumen cerrado no se mezclaran y perdieran en el decurso de la noche), vi la noche y el día contemporáneo, vi un poniente en Querétaro que parecía reflejar el color de una rosa en Bengala, vi mi dormitorio sin nadie, vi en un gabinete de Alkmaar un globo terráqueo entre dos espejos que lo

¹³⁶ *The Flower Ornament Scripture*, Boston, Shambhala, 1993, pp. 1489-1490.

multiplican sin fin, vi caballos de crin arremolinada, en una playa del Mar Caspio en el alba, vi la delicada osatura de una mano, vi a los sobrevivientes de una batalla, enviando tarjetas postales, vi en un escaparate en Mirzapur una baraja española, vi las sombras oblicuas de unos helechos en el suelo de un invernáculo, vi tigres, émbolos, bisontes, marejadas y ejércitos, vi todas las hormigas que hay en la tierra, vi un astrolabio persa, vi en un cajón del escritorio (y la letra me hizo temblar) cartas obscenas, increíbles, precisas, que Beatriz había dirigido a Carlos Argentino, vi un adorado monumento en la Chacarita, vi la reliquia atroz de lo que deliciosamente había sido Beatriz Viterbo, vi la circulación de mi oscura sangre, vi el engranaje del amor ya la modificación de la muerte, vi el Aleph.¹³⁷

En “La escritura de Dios” Tzinacán también describe su visión de la misma manera, comparado con la de “El Aleph”, la descripción está presentada con más calma. La anáfora de “vi” también aparece en este pasaje.

Vi el universo y vi los íntimos designios del universo. Vi los orígenes que narra el Libro del Común. Vi las montañas que surgieron del agua, vi los primeros hombres de palo, vi las tinajas que se volvieron contra los hombres, vi los perros que les destrozaron las casas. Vi el dios sin cara que hay detrás de los dioses. Vi infinitos procesos que formaban una sola felicidad.¹³⁸

Tercero. La dimensión de los objetos vistos en la experiencia mística es infinita. La torre principal que visita Sudhana contiene el espacio inmensamente infinito y vasto; asimismo, las innumerables torres contenidas son infinitamente vastas como el espacio. El Aleph, a pesar de su pequeño diámetro de dos o tres centímetros, es “el espacio cósmico” por ser “el inconcebible universo”. En el caso de

¹³⁷ Jorge Luis BORGES, “El Aleph”, *El Aleph*, México, Alianza/Emecé, 1994, pp. 169-170.

¹³⁸ “La escritura de Dios”, *ibid.*, p. 122.

“la escritura de Dios”, “La Rueda estaba hecha de agua pero también de fuego, y era (aunque se veía el borde) infinita”.

Cuarto. La ubicuidad del objeto de la visión es otro aspecto que podemos considerar una afinidad. En *Gandavyuha*, Sudhana podía ver las torres “desde un lugar y a la vez podía verlas todas muy claras desde cualquier lugar.” En “El Aleph” la omnipresencia se manifiesta refiriéndose a cada una de las cosas con las siguientes expresiones: “yo claramente la veía desde todos los puntos del universo”. En “La escritura de Dios” también aparece la Rueda ubicua: “Yo vi una Rueda altísima, que no estaba delante de mis ojos, ni detrás, ni a los lados, sino en todas partes, a un tiempo.”¹³⁹

Quinto. La simultaneidad también está presente en todas estas historias. Sudhana podía ver cada una de las torres simultáneamente, porque no había superposición entre ellas. La descripción de “El Aleph” dice: “lo que vieron mis ojos fue simultáneo”. Esto es el motivo de su desesperación como narrador, porque el lenguaje, para describir esta experiencia, es sucesivo. Tzinacán de “La escritura de Dios” también ve la Rueda ubicua “a un tiempo”.

La sexta afinidad es que las tres cifras implica una experiencia mística. Howard Giskin, al comparar “El Aleph” y “la escritura de Dios”, señala que el momento en que los narradores de estos cuentos ven respectivamente el Aleph y la rueda, tiene una revelación del

¹³⁹ *Ídem.*

conocimiento cósmico profundo. Sudhana, al igual que otros dos, ve esas imágenes de torres al lograr la iluminación.¹⁴⁰

Ya hemos visto las similitudes entre tres descripciones: “*Gandavyuha*” del *Sutra de Avatamsaka*, y dos cuentos “El Aleph” y “La escritura de Dios”. Hemos evidenciado que estas afinidades coinciden con varios aspectos teóricos del budismo Hua-yen sobre el uno que contiene el todo.

III. 3. 4. EL UNO COMO LA CIFRA DE LA VERDAD ÚLTIMA

En las partes de arriba, hemos visto que todo el universo puede caber en una cosa y también, una sola cosa puede influir en la gran totalidad. También hemos observado que “el menor de los hechos presupone el inconcebible universo e, inversamente, que el universo necesita del menor de los hechos”.¹⁴¹ En su libro *Qué es el budismo* Borges manifiesta esta idea con las siguientes palabras.

El universo entero es un *koan* viviente y amenazador que debemos resolver y cuya solución implica la de todos los otros. Inversamente, cada una de las partes contiene el todo (lo mismo que sucede con los números transfinitos estudiados por Cantor, cada una de cuyas series tiene el mismo número que el total) y al comprenderla se comprende el universo.¹⁴²

¹⁴⁰ Howard Allan GISKIN, *Mysticism and The Problem Of The One and The Many In Borges*. The University of Connecticut, 1988, p. 40.

¹⁴¹ Jorge Luis BORGES, “La poesía gauchesca”, *Discusión*, Madrid, Alianza/Emecé, 1997, p.11.

¹⁴² Jorge Luis BORGES y Alicia JURADO, *op. cit.*, Buenos Aires, Emecé, 1991, pp. 140 -141.

Koan viene de la palabra china “*Kung an*” que significa literalmente “caso público”. En el Zen *koan* significa palabras claves sacadas de los *sutras* o anécdotas entre los maestros y sus discípulos. Con estas palabras enigmáticas en mente, que al parecer no significa mucha cosa, los discípulos tienen que meditar arduamente, hasta dar con la iluminación súbita. Como una especie de examen, los maestros probaban la capacidad de sus discípulos, quienes tenían que darles repuestas acertadas a los *koans*.¹⁴³ Borges percibió el universo como “un *koan* viviente”, es decir, veía en cada cosa escondida una respuesta sobre la verdad del universo. El conocimiento sobre una cosa no es menos importante que el de lo Absoluto. Todas las cosas son una cifra del universo entero. Una cosa pequeña contiene el universo y nuestro conocimiento sobre ella nos puede revelar la verdad universal.

Borges, al igual que los filósofos de Hua-yen, afirma que si llegamos a conocer con profundidad una sola cosa, podemos entender el universo debido a que “cada una de las partes contiene el todo” “y al comprenderla se comprende el universo”. Borges manifiesta esta idea mediante las citas en su obra. En “El Zahir”, Borges cita a Tennyson, interpretándolo con la perspectiva Hua-yen:

Dijo Tennyson que si pudiéramos comprender una sola flor sabríamos quiénes somos y qué es el mundo. Tal vez quiso decir que no hay hecho, por humilde que sea, que no implique la historia universal y su infinita concatenación de efectos y causas. Tal vez quiso decir que el mundo visible se da entero en cada representación, de igual manera

¹⁴³ Stephan SCHUHMACHER y Gert WOERNER (eds.), *op. cit.*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1993, p. 185.

que la voluntad, según Schopenhauer, se da entera en cada sujeto. Los cabalistas entendieron que el hombre es un microcosmo, un simbólico espejo del universo; todo, según Tennyson, lo sería.¹⁴⁴

De hecho, Borges recurre con frecuencia a la imagen de una rosa como el medio por el cual se llega a la revelación. También podemos encontrar la presencia de la rosa en muchos poemas de las enumeraciones “caóticas”. Esta flor, en la obra de Borges, se asocia con la experiencia mística. En “La rosa de Paracelso”, el alquimista Paracelso hace resurgir una rosa quemada de su ceniza; en el poema “El ingenuo” Borges se asombra de que la rosa tenga el olor de la rosa. En “The Unending Rose” aparece una rosa “profunda, ilimitada, íntima”. A través de esta flor, cifra del misterio del universo, se puede conocer el arcano cósmico.

Attar de Nishapur miró una rosa
Y le dijo con tácita palabra [...].
[...] Eres música,
firmamentos, palabras, ríos, ángeles,
rosa profunda, ilimitada, íntima.¹⁴⁵
< The Unending Rose >

La rosa en “Una rosa amarilla” le revela a Giambattista Marino, antes de morir, que ella está en la eternidad.

Una mujer ha puesto en una copa una rosa amarilla; el hombre murmura los versos inevitables que a él mismo, para hablar con sinceridad, ya lo habían un poco. [...]

¹⁴⁴ Jorge Luis BORGES, “El Zahir”, *El Aleph*, México, Alianza/Emecé, 1994, pp. 169-170.

¹⁴⁵ Jorge Luis BORGES, “The unending Rose”, *Obra poética 3*, Buenos Aires, Emecé, 1994, p. 63.

Entonces ocurrió la revelación. Marino vio la rosa, como Adán pudo verla en el Paraíso, y sintió que ella estaba en su eternidad y no en sus palabras y que podemos mencionar o aludir pero no expresar y que los altos y soberbios volúmenes que formaban en un ángulo de la sala una penumbra de oro no eran (como su vanidad soñó) un espejo del mundo, sino una cosa más agregada al mundo.¹⁴⁶

La contemplación de una rosa conduce al poeta moribundo a una revelación. La palabra y los libros son, al fin y al cabo, instrumentos de la mentalidad dualista. Por lo tanto, “podemos mencionar o aludir pero no expresar” la Verdad Última del mundo.

Como hemos observado, según la teoría de la filosofía Hua-yen, la realidad verdadera es no-dualista, sin jerarquía ni división infranqueable. La realidad se caracteriza por su simultaneidad en la trama de interdependencia. La verdad, por consiguiente, no se puede captar con palabras, producto del razonamiento dualista. Borges es consciente de este problema y lo expresa en su obra con frecuencia, como en “El Aleph”: “Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es”.¹⁴⁷ Escribió en “La luna” esta inefabilidad: “Siempre se pierde lo esencial. Es una / Ley de toda palabra sobre el numen.” Por lo tanto, Borges intuye que una rosa efímera oculta la verdad no-dualista mucho mejor que palabras de “los altos y soberbios volúmenes”.

Si la filosofía cabalística considera al hombre como un microcosmos, el budismo Hua-yen extiende esta consideración a otros

¹⁴⁶ Jorge Luis BORGES, “Una rosa amarilla”, *El hacedor*, Alianza/Emecé, Madrid, 1986, pp.43-45.

¹⁴⁷ Jorge Luis BORGES, “El Aleph”, *El Aleph*, México, Alianza/Emecé, 1994, p. 196.

seres sintientes, las cosas inanimadas, los hechos y el tiempo. Borges en “La Creación y P. H. Gosse”, también muestra su interés por esta idea:

En aquel capítulo de su *Lógica* que trata de la ley de la causalidad, John Stuart Mill razona que el estado del universo en cualquier instante es una consecuencia, de su estado en el instante previo y que a una inteligencia infinita le bastaría el conocimiento perfecto de un solo instante para saber la historia del universo, pasada y venidera.¹⁴⁸

En *Qué es el budismo*, Borges, habla de “la visión del múltiple universo transformado en una unidad”¹⁴⁹ y cita los versos de Blake.

En un grano de arena ver un Mundo
y en cada flor Silvestre el Paraíso,
vivir la Eternidad en una hora,
sostener en la palma el infinito.¹⁵⁰

Los filósofos Hua-yen también afirmaron que podemos adquirir en un instante la Verdad Última, si nos fijamos bien en una sola cosa. Como dijo Uisang en *Diagrama del Sello de Océano*, en una partícula del polvo cabe el universo entero y la eternidad está en un instante. Borges comparte esta idea y percibe que el conocimiento de una cosa puede llevar al conocimiento de la verdad última. Ya con las observaciones anteriores, ya estamos preparados para entender el siguiente punto de Borges y del budismo Hua-yen: la revaloración de las cosas pequeñas.

¹⁴⁸ Jorge Luis BORGES, “La Creación y P. H. Gosse”, *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1997, p. 42.

¹⁴⁹ Jorge Luis BORGES y Alicia JURADO, *op. cit.*, p. 140.

¹⁵⁰ *Ídem.*

III. 4. REVALORACIÓN DE LAS COSAS PEQUEÑAS

El respeto por la naturaleza constituye otro punto importante del budismo Hua-yen, ya que la interdependencia y la identidad de todas las cosas le motivan a uno a apreciar la naturaleza, incluyendo hasta a los seres más pequeños y los seres inanimados. En muchas páginas de Borges se manifiesta la apreciación de cosas cotidianas. Esta actitud forma el núcleo del budismo Hua-yen. ¿Cómo podemos despreciar una flor silvestre si ella guarda el universo entero? No podemos menospreciar ni siquiera a un insecto pequeño porque él nos puede transmitir el arcano del universo. Aquí cabe citar a Chuang Tzu, cuyo pensamiento tiene muchas afinidades con el budismo Hua-yen, por ser no-dualista. El *Tao*, o la Verdad Absoluta puede encontrarse en las cosas más humildes.

Tung Kuo tzu ? ? ? (maestro de la barriada del Este), preguntó a Chuang-tzu: ¿Eso que se llama Tao dónde se encuentra? Chuang-tzu le contesta: En todas partes. Tung Kuo tzu repuso: Será posible que lo entienda si lo determina más. Chuang-tzu le contestó: En una hormiga. Repúsole: ¿Cómo en cosa tan baja? Contestóle: En un grano de mijo. Repúsole: ¿Cómo en una cosa aún más baja? Díjole: En un adobe. Repúsole: ¿Cómo todavía en cosa aún más baja? Díjole: En la mierda y en los orines. Tung Kuo tzu ya no replicó más. [...] Él no huye de las cosas. Tal es el Supremo Tao. ¹⁵¹

Otra razón es que cada una de las cosas pequeñas forma parte de la red infinita, en donde funciona como la causa del resto del conjunto. Nuestra existencia depende de estas cosas pequeñas. En “Otro poema de los dones”, Borges expresa la gratitud por estos seres.

¹⁵¹ CHUANG-TZU, *Chuang-Tzu*, Caracas, Monte Ávila, 1991, pp. 157-158.

Gracias quiero dar al divino
 Laberinto de los efectos y de las causas
 Por la diversidad de las criaturas
 Que forman este singular universo ¹⁵²

Contrario a lo que se piensa de Borges, él no sólo se interesó por cuestiones metafísicas. En una entrevista expresó su interés por cosas cotidianas:

Carrizo. Señor Borges, ¿qué dice usted a quienes afirman que en su obra hay sólo erudición y vastedad de conocimiento?
Borges. Que quizá tengan razón los que piensan así. Pero yo creí haber puesto otras cosas. Creí haber puesto gente, calles, crepúsculos. ¹⁵³

En relación con el Borges de cosas sencillas, Ernesto Sábato comentó que es “el Borges que queremos rescatar y que de verdad es rescatable: el poeta que alguna vez cantó cosas humildes y fugaces, pero simplemente humanas: un crepúsculo de Buenos Aires, un patio de infancia, una calle de suburbio”. ¹⁵⁴

En la visión del mundo del budismo Hua-yen no existe jerarquía alguna. Por lo tanto, todas las cosas son igualmente importantes. Cook expresa este punto de vista:

La cosmología occidental es jerárquica. Es decir, tradicionalmente, un dios, único y creador, ocupa el lugar más alto en las escaleras ontológicas; el hombre ocupa la parte media; y el resto, como los animales o minerales, pertenece la parte más baja. En la actualidad, el interés por la religión se ha ido disminuyendo en la cultura occidental

¹⁵² Jorge Luis BORGES, “Otro poema de los Dones”, *El otro, el mismo*, Buenos Aires, Emecé, 1969, p. 203.

¹⁵³ Antonio CARRIZO, *op. cit.*, p. 313.

¹⁵⁴ Ernesto SABATO, *Tres aproximaciones a la literatura de nuestro tiempo: Robbe-Grillet, Borges, Sartre*, Santiago de Chile, Universitaria, 1968. pp. 61-62.

y cedió su lugar de la parte más alta de la escalera a muchas otras cosas. Sin embargo, el hombre todavía se considera superior a los demás seres y el universo es el universo del hombre. Existe una especie de creencia sobrentendida que la humanidad es la protagonista de la historia del universo infinito. En cambio, el universo del Hua-yen prescinde del concepto jerárquico. No tiene el centro. Si existiera el centro del universo, existiría en todas partes. Ni hombre, ni dios es el centro del universo.¹⁵⁵

La ausencia del centro del universo, o el centro ubicuo, nos recuerda lo que escribió Borges en “La esfera de Pascal”. Borges recoge variaciones de esta misma idea, entre las cuales cabe citar aquí a Giordano Bruno: “Podemos afirmar con certidumbre que el universo es todo centro, o que el centro del universo está en todas partes y la circunferencia en ninguna.” La idea del universo concebido por Borges se acerca más al universo Hua-yen y a Giordano Bruno, quien fue quemado vivo por herejía y cuya vida posiblemente inspiró a Borges a escribir su cuento “Los teólogos”. En ese cuento, el teólogo Juan de Panonia, al igual que el filósofo italiano, muere quemado luego de ser acusado de la herejía que no cometió. Como escribió Cook, el universo Hua-yen no tiene un centro o más bien todo es el centro, lejos de dualismo, dicotomía, jerarquía y discriminación racional.

Todos son importantes, porque cada cosa que constituye este mundo es la causa de la existencia de los demás. No existe “el Centro” único, pues Hua-yen no postula el concepto del creador único que ha creado todo, la causa única del universo. Cada cosa crea lo demás. El uno crea el todo y todos crean todos. Todos somos

¹⁵⁵ Francis H. COOK, *op. cit.*, p. 28.

creadores. Ya hemos visto que Nagarjuna y Fa-tsang respectivamente demostraron que las cosas no existen de una manera independiente. Existen como efectos de todas las cosas del pasado, del presente y del futuro.

Recordemos que En *El Tratado sobre Hua-yen*, Fa-tsang expone con eficacia la teoría de interdependencia o interrelación de las cosas utilizando el símil de un edificio. Piezas como un clavo, una viga y un ladrillo forman parte de un edificio en conjunto. Cada parte tiene su función importante. La una es la causa del ser de la otra y del conjunto. Cada uno define los demás y al edificio entero. Si falta una pieza de azulejo, el edificio no estaría completo.

A diferencia de la concepción occidental, no hay tal cosa como “la Única Causa”, por lo tanto no existe el Creador único. Como observó Conze, “cualquier cosa relativa depende funcionalmente de otras cosas, y sólo puede existir, y ser concebida en y a través de sus relaciones con otras cosas. Por sí misma no es nada, no tiene realidad interna separada”¹⁵⁶.

Efectivamente, el mérito del pensamiento Hua-yen es declarar falacia la idea de la Única Causa”. Fa-tsang razona:

Si una parte dejara de ser la causa de la existencia del conjunto y funcionara independientemente, el todo no existiría: sería como una masa de causas aisladas. No pueden formar una unidad. Si una parte no fuera responsable de la creación del conjunto, la eliminación de esa parte no debería afectar la existencia del conjunto. Sin embargo, no sería posible su existencia. Por lo tanto, el todo existe como

¹⁵⁶ Edward CONZE, *El budismo: su esencia y su desarrollo*, México, FCE, 1997, p. 183.

resultado de la totalidad de causas de cada parte, no de la simple suma de causas individuales.¹⁵⁷

Fa-tsang, quien fortaleció el lado positivo de la noción de Vacuidad, quitándole así el matiz nihilista, frecuentemente atribuido por mal entendimiento, sostiene que todos somos importantes porque nuestra razón de ser se justifica como aportación a la existencia de toda la humanidad y el universo.

Cook opina que los occidentales se enfrentarían al nuevo conocimiento de la realidad con el budismo Hua-yen y que la intuición de Hua-yen les puede abrir una nueva perspectiva del mundo: al mirar las cosas tomando en cuenta su interdependencia, los budistas llegan a sentir un profundo agradecimiento y respeto hacia cualquier cosa, porque sabe que su vida, su existencia, depende de este ser pequeño, aunque para quienes no comparten esta visión, no pasa de ser una cosa sin importancia.¹⁵⁸ Al olvidarse de la interrelación de las cosas, la actitud discriminatoria y racional originada de la mentalidad dualista les facilitó a los occidentales el control de la naturaleza, el cual les trajo consecuencias tanto buenas y malas. Podemos decir que la actual crisis alrededor del mundo, como los problemas ecológicos, sociales o políticos, tiene su raíz en esto. Si tomamos en cuenta los vínculos que nos unen y el valor de cada cosa en su función dentro de la gran trama del conjunto, como lo hizo

¹⁵⁷ Francis H. COOK, *op. cit.*, p. 39-40.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 44.

Borges, muchos problemas se resolverían.¹⁵⁹ En relación con esto, Cook escribe:

En fin, podemos concluir que esta interdependencia no sólo se aplica en el plano meramente biológico o económico: es una interdependencia más vasta y complicada, más allá de la relación entre abejas y flores o entre plánctones y el oxígeno, En este sentido, podemos llamar al Hua-yen la ‘ecología cósmica.’¹⁶⁰

La filosofía Hua-yen pone el acento en que la existencia de un ser depende de todos los demás seres del universo. Esta teoría es mucho más que una teoría metafísica. La realidad en que vivimos se opera precisamente de acuerdo con este principio de interdependencia de todas las cosas. Vamos a reflexionar un poco. ¿De qué está hecho el mundo? Está formado por un número infinito de cosas: seres vivos y cosas inanimadas. Hombres, animales, plantas, minerales, bacterias, nubes, agua, oxígeno, piedras, polvo y cada átomo que forman estos. Todos ellos están vinculados con cada uno de los demás, formando una red gigantesca, “la trama”, en términos de Borges.

Están íntimamente unidos en una dimensión infinita en el tiempo y el espacio, de modo que podemos decir que esta red tiene cuatro dimensiones, porque se extiende a través del tiempo. Todos en esta red colaboran entre sí y se crean de manera orgánica. La existencia de uno es posible gracias a las existencias de todos los demás. Todos los constituyentes de la red hacen posible y condicionan la presencia de un ser. La red cósmica formada por todos

¹⁵⁹ A los lectores interesados en este punto de vista, les recomiendo los libros de Fritjof Capra: *El punto crucial* y *La trama de la vida*.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 24.

los seres se puede comparar a un ser orgánico en donde cada célula participa en la vida de las demás y por consiguiente, a la vida en conjunto. Además, como un organismo vivo, el universo está en constante cambio.

La interdependencia entre los seres en la trama universal, y la importancia de un ser pequeño se pueden comprobar con ayuda de las bases científicas. Veamos dos ejemplos tomados de una investigación de nutrición. Está explicando la función vital de una bacteria para mantenernos vivos. Es una bacteria arcaica que producía oxígeno, haciendo posible la vida humana en este planeta.

Esa bacteria, que hace millones de años puso la primera piedra para la creación del hombre, sigue manteniendo la vida de usted, a través de la labor biológica que realiza en sus intestinos. Sin ella y otros 40 tipos de bacterias cuyo peso combinado llega a igualar al peso de su cerebro, su cuerpo se degeneraría rápidamente y moriría. Este sencillo ejemplo ilustra nuestra total dependencia de criaturas muy sencillas y arcaicas y evidencia la gran precisión de la trama que une y conecta a toda vida existente sobre la tierra.¹⁶¹

El azufre existente en las proteínas, las cuales representan más de la mitad del peso de su cuerpo en seco, es extraído del suelo por las plantas, para luego, a través de los drenajes, ir a parar a los ríos y finalmente al mar. Pero este azufre nunca se agota. ¿Por qué? Gracias a un diminuto fitoplancton que crece abundantemente sobre muchos miles de kilómetros de océano. Cada día la *Emiliana huxleyii* produce millones de toneladas de dimetil sulfato, que se eleva junto con el agua evaporada de la superficie del mar para impregnar las nubes de azufre, que luego cae a la tierra junto con la lluvia. Sin *Emiliana*, la mayor parte de la humanidad enfermaría y moriría.¹⁶²

¹⁶¹ Michael COLGAN, *La nueva nutrición-una medicina para el próximo milenio*, Málaga, Editorial Sirio, 1996, pp.100-101.

¹⁶² J. E. LOVELOCK, *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Herat*, New York, WWNorton, 1988, citado en *ibid.*, p. 101.

Sin estos “vínculos”, término preferido por Borges, ni un sólo ser de la humanidad podría existir. De esta trama voy a citar otro pasaje del mismo libro.

Usted se halla conectado a la Naturaleza y a otros organismos de muy diferentes modos [...]. El calcio de sus huesos procede de los caparazones de antiguos animales marinos, que luego se convirtieron en el suelo del que las plantas y animales que le sirven a usted de comida tomaron su calcio. Todos los elementos contenidos en su carne han sido moldeados y refinados de esta misma forma, a través de los cuerpos de miles de criaturas que vivieron antes que usted.¹⁶³

Como podemos corroborar con las citas de arriba, entre más nos damos cuenta de la interdependencia de los seres en la vasta red universal, más valoramos la importancia de cada ser pequeña y objetos de la vida cotidiana. Ahora veamos la idea de revaloración de las cosas pequeñas en Borges, presentada con varios temas: primero, el uno como la pieza imprescindible de la trama; segundo, cada muerte empobrece al mundo; tercero, la belleza en las cosas cotidianas y, por último, la magia en cada acto.

III. 4. 1. EL UNO COMO LA PIEZA IMPRESCINDIBLE DE LA TRAMA

Borges formula que hay una trama en donde cada uno participa como parte indispensable y está unido con los demás con vínculos secretos. Por consiguiente, Borges llega a revalorar las cosas pequeñas y efímeras en la vida cotidiana como parte indispensable de la trama

¹⁶³ *Ibid*, p.101.

universal. Graciela Esther Tissera también ha señalado la intención de “recatar los objetos cotidianos como parte necesaria de una trama universal”¹⁶⁴ en *La moneda de hierro*. Esta intención está presente no sólo en el libro mencionado, sino también en *Elogio de la sombra*, *La rosa profunda*, *El oro de los tigres* y en *Los conjurados*. Al igual que los filósofos del budismo Hua-yen, da relieve al desempeño de cada elemento como un factor importante.

Con frecuencia, Borges expresa su interés por lo cotidiano en forma de enumeración larga llamada. Como hemos en el capítulo III. 1. 3. “La enumeración no caótica”, estas enumeraciones parecen caóticas, pero como el mismo Borges afirmo, “la enumeración que los tratadistas llaman caótica y que, de hecho, es cósmica, porque todas las cosas están unidas por vínculos secretos”.¹⁶⁵ Hemos visto que no se trata de una lista caótica de las cosas que no tienen nada que ver entre sí, sino están vinculadas en la trama universal de causas y efectos.

“Las cosas”, incluido en *Elogio de la sombra* es uno de ellos. Las cosas enumeradas en este poema no tienen que ver con los hechos históricos como en el caso de otros poemas de las enumeraciones largas como “La trama”, “Las causas” y “Elegía”. En este poema, el poeta canta sobre las cosas aparentemente insignificantes y efímeras.

El bastón, las monedas, el llavero,
la dócil cerradura, las tardías notas

¹⁶⁴ Graciela Esther TISSERA, “*El hilo de la fábula*”: la poesía de Jorge Luis Borges, University of Pennsylvania, 1992, p. 143.

¹⁶⁵ Jorge Luis BORGES, “Alguien Sueña”, *Obra poética*, Buenos Aires, Emecé, 1994, pp. 664-665.

que no leerán los pocos días
 que me quedan, los naipes y el tablero,
 un libro y en sus páginas la ajada
 violeta, monumento de una tarde
 sin duda inolvidable y ya olvidada,
 el rojo espejo occidental en que arde
 una ilusoria aurora. ¡Cuántas cosas,
 limas, umbrales, atlas, copas, clavos,
 nos sirven como tácitos esclavos,
 ciegas y extrañamente sigilosas!
 Durarán más allá de nuestro olvido;
 No sabrán nunca que nos hemos ido.¹⁶⁶

El poeta está consciente de las cosas del uso diario y cotidiano, que, en su mayoría, son sujetos de “nuestro olvido”. Siente ternura por estas cosas inanimadas que “nos sirven como tácitos esclavos, ciegas y extrañamente sigilosas”.

Otro poema de enumeración larga, “Inventario” de *La rosa profunda*, trata de múltiples cosas olvidadas en el altillo:

Hay que arrimar una escalera para subir. Un tramo le falta.
 ¿Qué podemos buscar en el altillo
 sino lo que amontona el desorden?
 Hay olor a humedad.
 El atardecer entra por la pieza de plancha.
 Las vigas del cielo raso están cerca y el piso está vencido.
 Nadie se atreve a poner el pie.
 Hay un catre de tijera desvencijado.
 Hay unas herramientas inútiles.
 Está el sillón de ruedas del muerto.
 Hay un pie de lámpara.
 Hay una hamaca paraguaya con borlas, deshilachada.
 Hay aparejos y papeles.
 Hay una lámina del estado mayor de Aparicio Sarava.
 Hay una vieja plancha a carbón.
 Hay un reloj de tiempo detenido, con el péndulo roto.
 Hay un marco desdorado, sin tela.

¹⁶⁶ “Las cosas”, *ibid.*, p. 335.

Hay un tablero de cartón y unas piezas descabaladas.
 Hay un brasero de dos patas.
 Hay una petaca de cuero.
 Hay un ejemplar enmohecido del Libro de los Mártires de
 Foxe, en intrincada letra gótica.
 Hay una fotografía que ya puede ser de cualquiera.
 Hay una piel gastada que fue de tigre.
 Hay una llave que ha perdido su puerta.
 ¿Qué podemos buscar en el altillo
 sino lo que amontona el desorden?
 Al olvido, a las cosas del olvido, acabo de erigir este monumento,
 sin duda menos perdurable que el bronce y que se confunde con ellas.¹⁶⁷

Al pensamiento del poeta llega cada una de estas cosas olvidadas y abandonadas. Son “las cosas del olvido”. Después de enumerar cada una de las cosas, Borges se asegura de que acaba de “erigir este monumento” que es el poema.

“Cosas” de *El oro de los tigres* es un catálogo todavía más largo de cosas, enigmático para nosotros por que no sabemos qué tienen en común hasta llegar la última:

El volumen caído que los otros
 ocultan en la hondura del estante
 y que los días y las noches cubren
 de lento polvo silencios. El ancla
 de Sidón que los mares de Inglaterra
 oprimen en su abismo ciego y blando.
 El espejo que no repite a nadie
 cuando la cosa se ha quedado sola.
 Las limaduras de uña que dejamos
 a lo largo del tiempo y del espacio.
 El polvo indescifrable que fue Shakespeare.
 Las modificaciones de la nube.
 La simétrica rosa momentánea
 que el azar dio una vez a los ocultos
 cristales del pueril calidoscopio.

¹⁶⁷ Jorge Luis BORGES, “Inventario”, *Obra poética 3*, Buenos Aires, Emecé, 1994, p. 19.

Los remos de Argos, la primera nave.
 Las pisadas de arena que la ola
 soñolienta y fatal borra en la playa.
 Las luces en la recta galería.
 Y no resuena un paso en al alta noche.
 El revés del prolijo mapamundi.
 La tenue telaraña en la pirámide.
 La piedra ciega y la curiosa mano.
 El sueño que he tenido antes del alba,
 y que olvidé cuando clareaba el día.
 El principio y el fin de la epopeya
 de Finnsburg, hoy unos contados verosos
 de hierro, no gastado por los siglos.
 La letra inversa en el papel secante.
 La tortuga en el fondo del aljibe.
 Lo que no puede ser. El otro cuerno
 del unicornio. El Ser que es Tres y es Uno.
 El disco triangular. El inasible
 instante en que la flecha del eleata,
 inmóvil en el aire, da en el blanco.
 La flor entre las páginas de Bécquer.
 El péndulo que el tiempo ha detenido.
 El acero que Odín clavó en el árbol.
 El texto de las no cortadas hojas.
 El eco de los cascos de la carga
 de Junín, que de algún eterno modo
 no ha cesado y es parte de la trama.
 La sombra de Sarmiento en las aceras.
 La voz que oyó el pastor en al montaña.
 La osamenta blanqueando en el desierto.
 La bala que mató a Francisco Borges.
 El otro lado del tapiz. Las cosas
 que nadie mira, salvo el Dios de Berkeley. ¹⁶⁸

La respuesta final es, “las cosas que nadie mira, salvo el Dios de Berkeley”. Borges había mencionado a este filósofo idealista en varias ocasiones en su obra. En “Nueva refutación del tiempo” de *Otras inquisiciones*, Borges explica la teoría idealista de Berkeley. Según este pensador, las cosas no pueden existir más que en una

¹⁶⁸ “Cosas”, *ibid.*, p. 161.

mente que las perciba y “hablar de la existencia absoluta de cosas inanimadas, sin relación al hecho de si las perciben o no, es para mí insensato, Su *esse es percipi*; no es posible que existan fuera de las mentes que las perciben [...] No existen cuando no lo pensamos, o sólo existen en la mente de un Espíritu Eterno”¹⁶⁹. Berkeley sostiene que “la existencia continua de los objetos, ya que cuando algún individuo no los percibe, Dios los percibe”¹⁷⁰. En “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, Borges hace una parodia de esta teoría. En un planeta inventado que se llama Tlön, la existencia de las cosas depende de la mente que las percibe. El olvido puede borrar las cosas, y en cambio, la imaginación puede crear las cosas o duplicarlas:

Las cosas se duplican en Tlön; propenden asimismo a borrarse y a perder los detalles cuando los olvida la gente. Es clásico el ejemplo de un umbral que perduró mientras lo visitaba un mendigo y que se perdió de vista a su muerte. A veces unos pájaros, un caballo, han salvado las ruinas de un anfiteatro.¹⁷¹

En este sentido, “Las cosas que nadie mira, salvo el Dios de Berkeley” significa que son seres olvidados por completo, y prácticamente inexistentes. Borges ha manifestado el afecto y la tristeza que siente por las cosas olvidadas en una entrevista cuando se mencionó precisamente este poema:

¹⁶⁹ Jorge Luis BORGES, *Otras inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires, 1991, pp. 261-262.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 264.

¹⁷¹ Jorge Luis BORGES, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, *Ficciones*, México, Alianza/Emecé, 1992, p. 30.

Carrizo. El espejo que no repite a nadie/ cuando la casa se ha quedado sola.

*Borges. Que lindo verso y qué triste ¿no?: el espejo que no repite a nadie porque la casa se ha quedado sola.*¹⁷²

En los poemas citados arriba, “Las cosas”, “Inventario” y “Cosas”, Borges quiere rescatar del olvido las cosas que ya no reciben nuestra atención. No ignora que cada una de estas mantiene un vínculo con él. Al igual de los filósofos del budismo Hua-yen, sabe que cada cosa presupone el universo entero. Siente que, aunque olvidadas por los demás, estas cosas forman parte de la trama universal, proyectando sus sombras a todo el universo, incluyéndose a sí mismo. Por más insignificante que parezca, todas las cosas merecen ser recordadas, porque son igualmente importantes para el poeta.

Cada acto y cada ser constituyente del universo cuentan para la existencia del conjunto dentro de la trama de causas y efectos. Este concepto está expresado en poemas como “Poema de cantidad” de *El oro de los Tigres*, en “Las causas” y también en “Los justos”.

Pienso en el parco celo puritano
De solitarias y perdidas luces
Que Emerson miraría tantas noches
Desde la nieve y el rigor de Concord.
Aquí son demasiadas las estrellas.
El hombre es demasiado. Las innumerables
Generaciones de aves y de insectos,
Del jaguar constelado y de la sierpe,
De ramas que se tejen y entretejen,
Del café, de la arena y de las hojas
Oprimen las mañanas y prodigan
Su minucioso laberinto inútil.
Acaso cada hormiga que pisamos

¹⁷² Antonio CARRIZO, *op. cit.*, 1986. p. 94.

Es única ante Dios, que la precisa
 Para la ejecución de las puntuales
 Leyes que rigen Su curioso mundo.
 Si así no fuera, el universo entero
 Sería un error y un oneroso caos.
 Los espejos del ébano y del agua,
 El espejo inventivo de los sueños,
 Los líquenes, los peces, las madréporas,
 Las filas de tortugas en el tiempo,
 Las luciérnagas de una sola tarde,
 Las dinastías de las araucarias,
 Las perfiladas letras de un volumen
 Que la noche no borra, son sin duda
 No menos personales y enigmáticas
 Que yo, que las confundo. No me atrevo
 A juzgar a la lepra o a Calígula.¹⁷³

<Poema de cantidad>

Emir Rodríguez Monegal calificó este poema como otra enumeración más: “Otra de las enumeraciones caóticas de Borges que celebran la infinita y absurda complejidad del mundo”.¹⁷⁴ En realidad, Borges intuye el significado que esconde debajo de la aparente “absurda complejidad del mundo”.

Aquí Borges tiene la perspicacia para ver en una pequeña hormiga el importante papel para que todas las cosas operen como Dios manda. Vamos a fijarnos en el fragmento que dice:

Acaso cada hormiga que pisamos
 Es única ante Dios, que la precisa
 Para la ejecución de las puntuales
 Leyes que rigen Su curioso mundo.
 Si así no fuera, el universo entero

¹⁷³ Jorge Luis BORGES, “Poema de la cantidad”, *Obra Poética*, Buenos Aires, Emecé, 1994, p. 389.

¹⁷⁴ Jorge Luis BORGES, *Ficcionario: Una antología de sus textos*, México, FCE, 1992, p. 471.

Sería un error y un oneroso caos.¹⁷⁵

Si no existiera una hormiga, el universo no sería lo que es ahora: se convertiría en “un error y un oneroso caos”. El poeta se emociona ante las menores cosas, porque sabe que ellas forman la parte indispensable del vínculo secreto y de la trama del universo.

Otros seres pequeños y grandes como insectos, el café, la arena, los líquenes, los peces, las luciérnagas también reciben la atención del poeta quien los enumera y afirma que “son sin duda / No menos personales y enigmáticas / Que yo [...] “. Llega a una conclusión:

[...] No me atrevo
A juzgar a la lepra o a Calígula.¹⁷⁶

El poeta no se atreve a “juzgar” a “la lepra” como una enfermedad temerosa y “Calígula”, el emperador romano famoso por su crueldad. Visto con la perspectiva del budismo Hua-yen, esta afirmación representa la iluminación: es percibir el mundo tal como es (*tathata*). Es una perspectiva de no-dualidad, más allá del bien y el mal. Todos los seres que forman parte de la trama cósmica tienen una función secreto, desconocido por nosotros.

En el poema “Nubes” de *Los conjurados*, la nube, fenómeno meteorológico tan cotidiano, familiar y efímero, también capta la atención de Borges, como la pieza indispensable de la trama. Es otra variación del mismo tema.

¹⁷⁵ Jorge Luis BORGES, “Poema de la cantidad”, *Obra Poética*, Buenos Aires, Emecé, 1994, p. 389.

¹⁷⁶ *Ídem*.

Por el aire andan plácidas montañas
 o cordilleras trágicas de sombra
 que oscurecen el día. Se las nombra
 nubes. Las formas suelen ser extrañas.
 Shakespeare observó una. Parecía
 un dragón. Esa nube de una tarde
 en su palabra resplandece y arde
 y la seguimos viendo todavía.
 ¿Qué son las nubes? ¿Una arquitectura
 del azar? Quizá Dios las necesita
 para la ejecución de su infinita
 obra y son hilos de la trama oscura.
 Quizá la nube sea no menos vana
 que el hombre que la mira en la mañana.¹⁷⁷

“Quizá Dios las necesita / para la ejecución de su infinita / obra y son hilos de la trama oscura” expresa la misma idea que “Acaso cada hormiga que pisamos / Es única ante Dios, que la precisa / Para la ejecución de las puntuales / Leyes que rigen Su curioso mundo. / Si así no fuera, el universo entero / Sería un error y un oneroso caos.” del poema citado previamente. Cada ser pequeño es imprescindible para la red de causas y efecto. La nube es “no menos vana que el hombre / que la mira en la mañana”. Son de igual de importante en la trama.

En “1982”, Borges pondera sobre una bolita de polvo que ya no puede ver.

Un cúmulo de polvo se ha formado en el fondo del anaquel, detrás de la fila de libros. Mis ojos no lo ven. Es una telaraña para mi tacto. Es una parte ínfima de la trama que llamamos la historia universal o el proceso cósmico. Es parte de la trama que abarca estrella, agonías, migraciones, navegaciones, lunas, luciérnagas, vigiliadas, naipes, yunque, Cártago y Shakespeare.

¹⁷⁷ “Nubes”, *ibid.*, p. 296.

También son parte de la trama está página, que no acaba de ser un poema, y el sueño que soñaste en el alba y que ya has olvidado.

¿Hay un fin en la trama? [...]

Tal vez el cúmulo de polvo no sea menos útil para la trama que las naves que cargan un imperio o que la fragancia del nardo.¹⁷⁸

Para Borges, “un cúmulo de polvo” no es simplemente el polvo. A diferencia de la mayoría de nosotros quienes consideramos al polvo como algo superfluo y despreciable, el poeta sabe intuir la gran trama en la que el polvo toma una parte, al igual que las hormigas y la nube de los poemas citados arriba. “Tal vez el cúmulo de polvo no sea menos útil para la trama que las naves que cargan un imperio o que la fragancia del nardo”. Todos son importantes en las interrelaciones de interdependencia.

También aquí, al igual que en “El tercer hombre”, donde dice: “Me pregunto qué sombras no arrojarán estas ociosas líneas”¹⁷⁹, el poeta está consciente de que su creación literaria formará la trama del universo: “También son parte de la trama está página, que no acaba de ser un poema”.

“Los justos” refleja la idea sobre la importancia que cada individuo tiene como sostenedor del mundo. También en este poema Borges recurre al procedimiento de la enumeración.

Un hombre que cultiva su jardín, como quería Voltaire.
El que agradece que en la tierra haya música.
El que descubre con placer una etimología.
Dos empleados que en un café del Sur juegan un silencioso ajedrez.
El ceramista que premedita un color y una forma.

¹⁷⁸ Jorge Luis BORGES, “1982”, *Obra Poética*, Buenos Aires, Emecé, 1994, p. 698.

¹⁷⁹ Jorge Luis BORGES, “El tercer hombre”, *La cifra* Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 59.

El tipógrafo que compone bien esta página, que tal vez no le agrada.
 Una mujer y un hombre que leen los tercetos finales de cierto canto.
 El que acaricia a un animal dormido.
 El que justifica o quiere justificar un mal que le han hecho.
 El que agradece que en la tierra haya Stevenson.
 El que prefiere que los otros tengan razón.
 Esas personas, que se ignoran, están salvando el mundo.¹⁸⁰

Los actos que realiza esta gente constituyen y mantienen al mundo, igual que todas las cosas y todos seres del mundo: De esta manera, todos los seres en este universo tienen su existencia justificada como una parte vital de la trama. Existen aquí por una causa.

Borges justifica en “Infierno I, 32”, la vida de un leopardo dentro de la trama: un esquema divino. En esta narración, Borges nos presenta un leopardo enjaulado a finales del siglo XII. El animal sueña con Dios quien le revela:

Vives y morirás en esta prisión, para que un hombre que yo sé te mire un número determinado de veces y no te olvide y ponga tu figura y tu símbolo en un poema, que tiene su preciso lugar en la trama del universo. Padeses cautiverio, pero habrás dado una palabra al poema.¹⁸¹

El leopardo figuraría en los versos de *la Divina Comedia* de Dante, cumpliendo así su función en la trama del universo.

Su actitud es lo contrario de la idea del Platonismo, según la cual lo importante está en las abstracciones, no en cosas y fenómenos concretos: los individuales, fenómenos concretos o particulares carecen de importancia, por que son copias de ideas eternas. La

¹⁸⁰ Jorge Luis BORGES, “Los justos”, *ibid.*, p. 79.

¹⁸¹ Jorge Luis BORGES, “Infierno I, 32”. *El hacedor*, México y Buenos Aires, Alianza/Emecé, 1986, p. 68.

importancia de elementos concretos tiene muchas afinidades con la idea del budismo Hua-yen.

Stefania Mosca observa que en “El Congreso del Mundo” una idea similar a este concepto. El intento de formar un Congreso de mundo lleva a Alejandro Grescoe a reunir a los congresales, o las personas que supuestamente representan y ejemplificaban mejor las categorías diversas que pudieran existir. Sin embargo, termina cerrando el Congreso porque se da cuenta de que todos los hombres, sin saberlo, son congresales: “Es verdad que todos los hombres lo son, que no hay un ser en el planeta que no lo sea”¹⁸². Stefania Mosca afirma que es difícil determinar “cuáles de las cosas merecerán tener representación en una idea”¹⁸³ y “cada parte del universo es insustituible y esencial”¹⁸⁴. Cada cosa individual no es menos importante que el arquetipo platónico. Tanto Borges como los pensadores del budismo Hua-yen comparten esta misma idea.

¿Valemos más que las hormigas, las nubes o el polvo? Borges contestaría que no, que ellos son menos útiles para “la trama que llamamos la historia universal o el proceso cósmico”. Al igual que los filósofos del budismo Hua-yen, Borges no acepta la jerarquía entre cosas y seres. Es consciente de que “[...] son consideradas partes

¹⁸² Jorge Luis BORGES, “El Congreso”, *El libro de Arena*, México, Alianza/Emecé, 1991, p. 22.

¹⁸³ Stefania MOSCA, *Jorge Luis Borges: Utopía y realidad*, Caracas, Monte Ávila, 1983, p. 87.

¹⁸⁴ *Ídem*.

inseparables de este conjunto cósmico, diferentes manifestaciones de la misma realidad última”¹⁸⁵.

III. 4. 2. CADA MUERTE EMPOBRECE AL MUNDO

Borges, al igual que los filósofos del budismo Hua-yen, está consciente de la importancia de cada ser que constituye el vasto universo: sabe muy bien que sea pequeño o grande, todos aportan algo para la existencia del conjunto. Vinculados en secreto con otros seres, todos cumplen su función en la trama invisible que es el universo. Por lo tanto, Borges sabe que cada muerte empobrece al mundo. La muerte de un ser es un suceso que va más allá de la simple ausencia y anulación de esa vida. En una conferencia Borges dijo:

¿Qué es la muerte de un hombre? Con él muere una casa que no se repetirá, según observó Plinio. Cada hombre tiene su cara única y con él mueren miles de circunstancias, miles de recuerdos. Recuerdos de infancia y rasgos humanos, demasiado humanos.¹⁸⁶

La apreciación de Borges por los seres mortales y efímeros está presente en “El testigo” en *La cifra*. Nos cuenta sobre un hombre viejo sajón en Inglaterra recientemente evangelizada. Está a unos pasos a la muerte. Como el moribundo es el último testigo sobreviviente del rito de la religión autóctona, Borges lamenta que

¹⁸⁵ Fritjof CAPRA, *El Tao de la física*, Málaga, Editorial Sirio, 2005, p. 178.

¹⁸⁶ Jorge Luis BORGES, *Siete noches*, México, FCE, 1986, p.112.

con su muerte desaparecerán para siempre todas las memorias que constituyen la vida pagana.

Antes del alba morirá y con él morirán, y no volverán, las últimas imágenes inmediatas de los ritos paganos; el mundo será un poco más pobre cuando este sajón haya muerto.

Hechos que pueblan el espacio y que tocan a su fin cuando alguien se muere pueden maravillarnos, pero una cosa, o un número infinito de cosas, muere en cada agonía [...]. En el tiempo hubo un día que apagó los últimos ojos que vieron a Cristo; la batalla de Junín y el amor de Helena murieron con la muerte de un hombre. ¿Qué morirá conmigo cuando yo muera, qué forma patética o deleznable perderá el mundo? ¿La voz de Macedonio Fernández, la imagen de un caballo colorado en el baldío de Serrano y de Charcas, una barra de azufre en el cajón de un escritorio de caoba?¹⁸⁷

Borges contempla que “el mundo será un poco más pobre” con cada muerte. Cada vez que muere un ser, mueren para siempre los infinitos vínculos unidos a él. Si una sola cosa es infinitas cosas, si una persona es cada libro que ha leído, cada persona que ha encontrado, cada crepúsculo que ha visto, y cada sabor que ha sentido. La muerte de un ser significa la muerte de infinitas cosas y esto produce en Borges compasión. En “El suicida” de *La rosa profunda*, ya había expresado esto:

Moriré y conmigo la suma
del intolerable universo.
Borraré las pirámides, las medallas,
las continentes y las caras.
Borraré la acumulación de pasado.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Jorge Luis BORGES, “El testigo”, *El hacedor*, México y Buenos Aires, Alianza/Emecé, 1986, p. 46.

¹⁸⁸ Jorge Luis BORGES, “El suicida”, *Obra poética 3*, Madrid, Alianza, 1999. p. 22.

También en “Milonga de Don Nicanor Paredes” podemos observar esta idea.

Ahora está muerto y con él
 Cuánta memoria se apaga
 De aquel Palermo perdido
 Del baldío y de la daga¹⁸⁹

En “Abramowicz” de *Los conjurados*, al lamentar la muerte de su amigo de adolescencia, Borges pondera sobre la desaparición de infinitas cosas que conformaron la vida del fallecido.

Cómo puede morir una mujer o un hombre o un niño, que han sido tantas primaveras y tantas hojas, tantos libros y tantos pájaros y tantas mañanas y noches. [...] sé que en la tierra no hay una sola cosa que sea mortal y que no proyecte su sombra.¹⁹⁰

Borges lamenta la muerte porque equivale a la muerte de las partes del universo que han constituido al fallecido. La única combinación de cosas y hechos, infinitos en su número, plasmado y encarnado como una persona irreplicable, deja de ser para siempre. Su ausencia inevitablemente “proyecta su sombra” que podemos interpretar aquí como el hueco que va dejando el difunto, disminuyendo y empobreciendo el universo.

Didier T. Jaén observó que un individuo es precioso para Borges precisamente porque su individualidad única, evanescente, y transitoria, la cual es el resultado de constelaciones momentáneas y

¹⁸⁹ Jorge Luis BORGES, “Milonga de Don Nicanor Paredes”, *Para las seis cuerdas*, Buenos Aires, Emecé, 1965, p, 56.

¹⁹⁰ Jorge Luis BORGES, “Abramowicz”, *Obra poética 3*, Madrid, Alianza, 1999. pp. 278-279.

no repetible de circunstancia. Comenta que precisamente esta falta de permanencia y solidez es la que hace el ser momentáneo precioso porque será perdido para siempre. Al citar una parte de “El inmortal”, opina que la permanencia y la inmortalidad (o inmutabilidad) son la causa de tedio e indiferencia¹⁹¹:

La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de sueño. Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso. [...] Nada puede ocurrir una sola vez, nada es preciosamente precario. Lo elegíaco, lo grave, lo ceremonial, no rigen para los Inmortales.¹⁹²

Además de las personas, el fin de cualquier cosa entenece a Borges. En “Elegía de un parque”, también de *Los conjurados*, el autor incluyó una elegía dedicada a un parque desaparecido.

Se perdió el laberinto. Se perdieron
 todos los eucaliptos ordenados,
 los toldos del verano y la vigilia
 del incesante espejo, repitiendo
 cada expresión de cada rostro humano,
 cada fugacidad, el detenido
 reloj, la entretejida madre selva,
 la glorieta, las frívolas estatuas,
 del otro lado de la tarde, el trino,
 el mirador y el ocio de la fuente
 son cosas del pasado.
 ¿Del pasado?
 Si no hubo un principio ni habrá un término
 si nos aguarda una infinita suma
 de blancos días y de negras noches,
 ya somos el pasado que seremos.

¹⁹¹ Didier T. JAÉN, *Borges' Esoteric Library: Metaphysics to Metafiction*, Lanham, Maryland, University Press of America, 1992, p. 75.

¹⁹² Jorge Luis BORGES, “El inmortal”, *El Aleph*, México, Alianza, 1994, p. 23.

Somos el tiempo, el río indivisible,
somos Uxmal, Cartago y la borrada
muralla del romano y el perdido
parque que conmemoran estos versos.¹⁹³

La desaparición de un parque es la de múltiples cosas efímeras y mortales que formaban su existencia. El fin de la existencia de un parque nos afecta a todos porque forma parte de lo que somos, junto con otras cosas desaparecidas del universo como “Uxmal, Cartago y la borrada muralla del romano”. El parque ya comparte el mismo destino de las antiguas ruinas del pasado y de nosotros también.

En su preocupación por la extinción de los seres mortales y las cosas efímeras, el autor coincide con la filosofía del budismo Hua-yen. Cook afirma que según esta filosofía, la muerte, la extinción y la disminución, todas son fenómenos que condicionan la existencia cada uno. Esto se debe a los vínculos que nos unen a todos en el proceso de interdependencia. Cita a John Donne: “*Any man’s death diminishes me, because I am involved in mankind* (Cualquier muerte me disminuye, porque estoy involucrado en la humanidad)”.¹⁹⁴ También dice Cook: “Obviamente el universo no se extingue cuando un miembro individual se muere, pero ya no es esa totalidad particular que era cuando ese individuo estaba vivo.”¹⁹⁵

¹⁹³ Jorge Luis BORGES, “Elegía de un parque”, *ibid.*, Buenos Aires, Emecé, 1977, p. 143.

¹⁹⁴ Francis H. COOK, *op. cit.*, p. 160.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 13.

III. 4. 3. LA BELLEZA EN LAS COSAS COTIDIANAS

Para Borges, el mundo está lleno de belleza. La belleza es la vida misma, sólo tenemos que abrir los ojos para apreciarla. Por eso plasmó este punto de vista de la siguiente manera:

La belleza está acechándonos [...] La belleza está en todas partes, quizá en cada momento de nuestra vida.¹⁹⁶

En “Un monumento”, incluido en *Atlas*, al hablar del artista que hizo una escultura en forma de un botón gigantesco, expresa la idea de la belleza de cosas sencillas. Todos estamos expuestos a la belleza, pero pocos pueden percibirla.

[...] el eventual artista es un hombre que bruscamente ve. Para no ver no es imprescindible estar ciego o cerrar los ojos; vemos las cosas de memoria, como pensamos de memoria repitiendo idénticas formas o idénticas ideas.¹⁹⁷

Cook explica que en la filosofía Hua-yen se observa el respeto y el regocijo por los seres diminutos y comunes. Es un elemento ausente en el budismo hindú. En cambio, la visión del mundo de los budistas Hua-yen los lleva a una nueva actitud: no sólo siente el respeto profundo; además se sienten imbuidos en un agradecimiento profundo y hasta la apreciación estética.

Tan sólo nos hace falta abandonar nuestro acostumbrado punto de vista parcial y prejuiciado para descubrir que lo que era insignificante, feo, o abominable tiene el significado, el valor y la belleza. Un par

¹⁹⁶ Jorge Luis BORGES, *Siete noches*, México, FCE, 1986, p. 117-118.

¹⁹⁷ Jorge Luis BORGES, “Un monumento”, *Atlas*, Barcelona, Lumen, 1999, p. 47.

gastado de huaraches de paja, un cucharón de bambú, el agua en el cucharón, todas éstas son amigos y ayudantes, dignos de reverencia y gratitud.¹⁹⁸

Al apreciar las cosas pequeñas y aparentemente insignificantes, Borges se vuelve más sensible a la belleza de lo cotidiano, lo cual caracteriza a su último poemario, *Los conjurados*, escrito a los ochenta y seis años. En el prólogo de esta obra, Borges nos habla de la poética en la última etapa de su vida. Para alguien capaz de hallar la belleza ubicua en lo cotidiano, el mundo es el paraíso.

Al cabo de los años he observado que la belleza, como la felicidad, es frecuente. No pasa un día en que no estemos, un instante en el paraíso. No hay poeta, por mediocre que sea, que no haya escrito el mejor verso de la literatura, pero también los más desdichados. La belleza no es privilegio de unos cuantos nombres ilustres. Sería muy raro que este libro, que abarca unas cuarenta composiciones, no atesorara una sola línea secreta, digna de acompañarte hasta el fin.¹⁹⁹

En un poema que precisamente se llama “Arte poética”, Borges habla de este cambio:

Cuentan que Ulises, harto de prodigios,
Lloró de amor al divisar su Itaca
Verde y humilde. El arte es esa Itaca
De verde eternidad, no de prodigios.²⁰⁰

Borges habla de una poética de revaloración de palabras comunes a simple vista en “Browning resuelve ser poeta” de *La rosa profunda* donde dice:

¹⁹⁸ Francis H. COOK, *op. cit.*, p. 25.

¹⁹⁹ Jorge Luis BORGES, “Prólogo”, *Obra poética 3*, Madrid, Alianza, 1999, p. 264.

²⁰⁰ Jorge Luis BORGES, “Arte poética”, *El otro, el mismo*, Buenos Aires, Emecé, 1969, p. 112.

haré que las comunes palabras
 - naipes marcados de tahúr, monedas de la plebe -
 rindan la magia que fue suya
 cuando Thor era el numen y el estrépito,
 el trueno y la plegaria.²⁰¹

Después, Borges declara la poética de lo cotidiano en “Góngora” de *Los conjurados*. Se expresa sobre el cambio de su poética a través de la voz del poeta español:

[...] Hice que cada
 estrofa fuera un arduo laberinto
 de entretejidas voces, un recinto
 vedado al vulgo,
 que es apenas, nada.
 [...] Quiero volver a las comunes cosas:
 el agua, el pan, un cántaro, unas rosas...²⁰²

Eduardo García de Enterría nota esta transición en la etapa posterior de la producción poética de Borges: “En este nuevo Borges no hay delirios, ni alucinaciones, ni ebriedad, como no fue infrecuente que ocurriese en su juventud ultraísta. No es ya el poeta iluminado que cree encontrar algo indecible y mágico, sino el hiperlúcido que busca la sorprendente y profunda trama oculta de las cosas”²⁰³. Jaime Alazraki también señaló la simplificación del estilo. Observó que Borges iba cambiando de un estilo barroco a un estilo más sencillo en cuanto a su producción narrativa: “Borges escribió

²⁰¹ Jorge Luis BORGES, “Browning resuelve ser poeta”, *Obra poética 3*, Madrid, Alianza, 1999, p. 16.

²⁰² Jorge Luis BORGES, “Góngora”, *Obra poética 3*, Madrid, Alianza, 1999, p. 313-314.

²⁰³ Eduardo GARCÍA DE ENTERRÍA, *La poesía de Borges y otros ensayos*, Madrid, Mondadori, 1992, p. 26.

una prosa barroca, pomposa, retorcida y complicada, que imitaba a la de los barrocos españoles –como él mismo reconoció en varias ocasiones– y que irá siendo sustituida por la que definirá todo el resto de su obra.”²⁰⁴

La poesía del joven Borges no manifiesta mucho interés por “las comunes cosas”, sin embargo, con el paso del tiempo su estilo cambia justo como lo indican los versos citados arriba. Borges fija su mirada a la cotidianidad: pasó de “un arduo laberinto de entretejidas voces, un recinto vedado al vulgo”, al mundo de la cotidianidad revalorada. Se fija más en las cosas “comunes” y las palabras sencillas y básicas para descubrir en ellas la belleza. En el prólogo de *Elogio de la sombra*, Borges ya había hablado de este cambio:

Carlos Frías me ha sugerido que aproveche su prólogo para una declaración de mi estética. Mi pobreza, mi voluntad, se oponen a ese consejo. No soy poseedor de una estética. El tiempo me ha enseñado algunas astucias: eludir los sinónimos, que tienen la desventaja de sugerir diferencias imaginarias; eludir hispanismos, argentinismos, arcaísmos y neologismos; preferir las palabras habituales a las palabras asombrosas.²⁰⁵

La poesía no es menos misteriosa que los otros elementos del orbe. Tal o cual verso afortunado no puede envanecernos, porque es don del Azar o del Espíritu: sólo los errores son nuestros. Espero que el lector descubra en mis páginas algo que pueda merecer su memoria; en este mundo la belleza es común.²⁰⁶

Borges sabe que todas las cosas son manifestación de lo Absoluto, tal como en todos los *shih's* está presente *li*. Una mirada

²⁰⁴ Carlos CAÑEQUE, *op. cit.*, Barcelona, Destino, 1995, p. 325.

²⁰⁵ Jorge Luis BORGES, *Obra Poética*, Buenos Aires, Emecé, 1994, p. 315.

²⁰⁶ *Ibid*, p. 317.

cuidadosa a cada hecho cotidiano y efímero lo lleva a intuir que todo en este mundo forma una unión infinita y gigantesca que abarca todos los tiempos y los espacios. Afirmó esta idea con las siguientes palabras en “Jonathan Edwards (1703-1785)”, *El otro, el mismo*.

No hay una
cosa de Dios en el sereno ambiente
que no lo exalte misteriosamente ²⁰⁷

De modo similar se expresó años después en *Atlas*.

No hay una sola cosa en el mundo que no sea misteriosa.²⁰⁸

De ahí Borges tiene la gran sensibilidad para captar la belleza en cosas pequeñas y fugaces: se detiene y se fija en cada acto de la vida cotidiana para hallar en ello una “emoción estética”. Se maravilla ante las cosas cotidianas y efímeras que pasan inadvertidas, porque tiene la consciencia de que cada desaparición empobrece el mundo.

Un hecho cualquiera -una observación, una despedida, un encuentro, uno de esos curiosos arabescos en que se complace el azar – puede suscitar la emoción estética.²⁰⁹

Esta idea aparece repetidamente en otros textos de Borges:

La música, los estados de felicidad, la mitología, las caras trabajadas por el tiempo, ciertos crepúsculos y ciertos lugares, quieren decirnos algo, o algo dijeron que no hubiéramos debido perder, o están por

²⁰⁷ Jorge Luis BORGES, “Jonathan Edwards (1703-1785)”, *El otro, el mismo*, Buenos Aires, Emecé, 1969, p. 155.

²⁰⁸ Jorge Luis BORGES, “El templo de Poseidón”, *Atlas*, Barcelona, Lumen, 1999, p. 29.

²⁰⁹ Jorge Luis BORGES, “Epilogo”, *Historia de la noche*, Buenos Aires, Emecé, 1977, p. 143.

decir algo; esta inminencia de una revelación, que no se produce, es, quizá, el hecho estético.²¹⁰

<La muralla y los libros>

Hay una hora de la tarde en que la llanura está por decir algo; nunca lo dice o tal vez lo dice infinitamente y no lo entendemos, o lo entendemos pero es intraducible como una música.²¹¹

<El fin>

Borges descubre que la belleza no se puede encontrar exclusivamente en obras de arte duraderas. Las cosas o actos pasajeros como “cierto crepúsculo”, “una despedida”, “las caras trabajadas por el tiempo”, o “un encuentro” están cargados de la belleza capaz de causarnos una emoción o revelación estética.

Lo maravilloso es una de las condiciones de la belleza. La gran mayoría de nosotros no somos capaces de sentir la emoción estética ante las cosas y los hechos cotidianos, porque estamos ya acostumbrados a ellos. Pensamos que ya no guardan maravilla alguna para nosotros. En cambio, al sentir las cosas y los actos de la vida diaria Borges se queda maravillado por su belleza. Su mirada es como la de un recién nacido rodeado de un mundo nuevo. La belleza y la magia de la cotidianidad, normalmente vedadas a los ojos adultos cegados por la familiaridad, penetran los ojos del poeta ciego.

A mí sólo me inquietan las sorpresas sencillas.
 Me asombra que mi mano sea una cosa cierta,
 me asombra que una llave pueda abrir la puerta,
 me asombra que del griego la eleática saetera
 instantánea no alcance la inalcanzable meta,
 me asombra que la espada cruel pueda ser hermosa,

²¹⁰ Jorge Luis BORGES, “La muralla y los libros”, *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1997, p. 13.

²¹¹ Jorge Luis BORGES, “El fin”, *Ficciones*, México, Alianza/Emecé, 1992, p. 186.

y que la rosa tenga el olor de la rosa.²¹²
 <El ingenuo>

En este poema, incluido en *La rosa profunda*, Borges se describe como un “ingenuo” que ve con asombro su propia mano. En este sentido podemos decir que el poema funciona como *haiku*. La esencia de estos versos brevísimos de Japón es precisamente eso: captar el momento de la emoción estética, de la maravilla ante las cosas pequeñas. Podemos suponer que si Borges hubiera escrito tan sólo “Me asombra que la rosa tenga el olor de la rosa”, sería una pieza completa de *haiku*. Cada línea de los versos que forman la parte citada, de hecho podrían funcionar como un *haiku* independiente.

Efectivamente, Borges ha plasmado esta idea en versos con forma de *haiku*. Uno de ellos trata justamente el momento estético, el cual ya hemos visto arriba en la cita de “La muralla y los libros”.

Algo me han dicho
 la tarde y la montaña.
 Ya lo he perdido.²¹³

Es la versión *haiku* de la idea de que las cosas y hechos cotidianos “quieren decirnos algo, o algo dijeron que no hubiéramos debido perder, o están por decir algo; esta inminencia de una revelación, que no se produce, es, quizá, el hecho estético.”²¹⁴

²¹² Jorge Luis BORGES, “El ingenuo”, *Obra poética 3*, Madrid, Alianza, 1999. p. 313-314.

²¹³ Jorge Luis BORGES, “Diecisiete *Haiku*”, *La cifra*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 97.

²¹⁴ Jorge Luis BORGES, “La muralla y los libros”, *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1997, p. 13.

Borges supo deleitarse con cosas pequeñas y cotidianas y tiene la misma sensibilidad para los hechos comunes que forman la vida diaria. Leeremos su testimonio:

En el decurso de la vida hay hechos modestos que pueden ser un don.

Yo acababa de llegar al hotel. Siempre en el centro de esa clara neblina que ven los ojos de los ciegos, exploré el cuarto indefinido que me habían destinado. Tanteando las paredes, que eran ligeramente rugosas, y rodeando los muebles, descubrí una gran columna redonda. Era tan ancha que casi no pudieron abarcarla mis brazos estirados y me costó juntar las dos manos. Supe enseguida que era blanca. Maciza y firme se elevaba hacia el cielo raso.

Durante unos segundos conocí esa curiosa felicidad que deparan al hombre las cosas que casi son un arquetipo. En aquel momento, lo sé, recobré el goce elemental que sentí cuando me fueron reveladas las formas puras de la geometría euclidiana: el cilindro, el cubo, la esfera, la pirámide.²¹⁵

Borges precisa que “En el decurso de la vida hay hechos modestos que pueden ser un don”. El texto aparece junto con una foto en la que está Borges de pie al lado de la dicha columna blanca y redonda. No hay nada especial en esa columna que forma parte de una habitación de un hotel. Es una columna tan común que Borges la califica como un “arquetipo”; sin embargo, Borges tiene la sensibilidad para sentir “esa curiosa felicidad que deparan al hombre las cosas que casi son un arquetipo”.

En resumen, Borges percibe en las cosas cotidianas y pequeñas la belleza. Se queda maravillado al grado de llegar a tener pequeñas revelaciones misteriosas. Hemos observado que esta sensibilidad comparte la misma idea de la filosofía Hua-yen, según la cual se

²¹⁵ Jorge Luis BORGES, “Hotel Esja, Reikiavik”, *Atlas*, Barcelona, Lumen, 1999, p.69.

valora hasta un ser más pequeño puede ser bello y suscitar una gran emoción, por ser una pieza importante para la totalidad.

III. 4. 4. LA MAGIA EN CADA ACTO: *PARINAMANA*

Si meditamos bien sobre lo que hemos venido observando, no sólo las cosas sencillas, sino también los actos o hechos sencillos implican una importancia fundamental. No hay un acto que no sea un acto mágico. Como hemos visto con la idea de “coronación” y “ramificación”, fue necesario todo el universo, desde hace una infinitud de tiempo, para que se lleve a cabo ese acto: todas las cosas del universo han participado para este acto. Y de este acto resultarán, en ramificación infinita, otros.

En “El arte narrativo y la magia” de *Discusión*, Borges cita a Frazer con respecto a la magia: “ley [...] de la simpatía, que postula un vínculo inevitable entre cosas distantes”. Borges está consciente de esta conexión entre los actos o “un vínculo inevitable entre cosas distantes”, una de las condiciones de la magia. Gracias a la interrelación de vínculos secretos, cada acto está lleno de magia, que tiene justificación en la gran trama universal. Borges se ha interesado siempre en el problema de la magnitud de cada acto. Afirma este punto de vista en “El tercer hombre”:

No hay un solo acto que no corra el albur de ser una operación de la magia”²¹⁶

Cada acto de la vida cotidiana se carga de misterio y magia. En “Himno” está expresada esta idea:

Esta mañana
 hay en el aire la increíble fragancia
 de las rosas del Paraíso.
 En el margen del Éufrates
 Adán descubre la frescura del agua.
 Una lluvia de oro cae del cielo;
 es el amor de Zeus.
 Salta del mar un pez
 y un hombre de Agrigento recordará
 haber sido ese pez.
 En la caverna cuyo nombre será Altamira
 una mano sin cara traza la curva de un lomo de bisonte.
 La lenta mano de Virgilio acaricia
 la seda que trajeron
 del reino del Emperador Amarillo
 las caravanas y las naves.
 El primer ruiseñor canta en Hungría.
 Jesús ve en la moneda el perfil de César.
 Pitágoras revela a sus griegos
 que la forma del tiempo es la del círculo.
 En una isla del Océano
 los lebreles de plata persiguen a los ciervos de oro.
 En un yunque forjan la espada
 que será fiel a Sigurd.
 Whitman canta en Manhattan.
 Homero nace en siete ciudades.
 Una doncella acaba de apresar
 al unicornio blanco.
 Todo el pasado vuelve como una ola
 y esas antiguas cosas recurren
 porque una mujer te ha besado.²¹⁷

²¹⁶ Jorge Luis BORGES, “El tercer hombre”, *La cifra*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 59.

²¹⁷ “Himno”, *ibid.*, pp. 41-42.

Otra vez Borges emplea el procedimiento de la enumeración de cosas dispares, de hechos históricos y míticos. Un beso es capaz de hacer magia de evocar todo estos. También expresó este punto de vista en el dedicatorio del poemario *La Cifra*:

Como todos los actos del universo, la dedicatoria de un libro es un acto mágico.²¹⁸

Para Borges, todas las cosas y todos los actos del universo son manantial de la magia y la belleza. La vida misma, pues, no es sino una magia. Borges lo pone en palabras en “El tercer Hombre”:

este mundo cotidiano [...] se parece tanto al libro de *Las mil y una noches*²¹⁹

Nadie puede ejercer un acto sin desprender consecuencias cósmicas, porque todos los *dharmas*, es decir, todas las cosas y todos los fenómenos del universo están en una relación en la que se condicionan y se afectan mutuamente.

Hua-yen explica mejor que otras escuelas budistas el concepto budista de *Parinamana*, que significa la transferencia del mérito *kármico*. Se trata de transferir frutos de sus buenas obras a otros seres, no sólo a otros hombres, sino también a plantas o animales. Es uno de dos juramentos que hace un *Bodhisattva*, el ser ideal de todas las escuelas del budismo Mahayana. Todos los creyentes mahayanistas aspiran a ser un *Bodhisattva*. El otro es *parnidhana*, el juramento de salvar a todos los seres. Un *Bodhisattva* renuncia a entrar en el

²¹⁸ “Inscripción”, *ibid.*, p. 9.

²¹⁹ “El tercer hombre”, *ibid.*, p. 59.

completo *Nirvana* aunque se lo merezca, hasta que todos los seres sintientes estén salvados, pues le importa y urge más salvar a los demás que alcanzar el mérito para sí mismo y entrar al *Nirvana*. *Parinamana* es una manera de auxiliar a los demás mediante la transferencia de sus propios buenos *karmas* en beneficio de todos los seres.

Pero ¿cómo es posible transferir su propio mérito a otros seres para que se liberen de sus malos *karmas*? Es por que todos actos son mágicos, como Borges manifestó. Suzuki nos da la siguiente explicación en relación con este concepto:

El universo es un gran sistema espiritual compuesto de seres morales que son los múltiples reflejos fragmentarios del *Dharmakaya*²²⁰. Este sistema está tan íntimamente trabado, que cuando alguna de sus partes o de las unidades que lo componen es afectada en alguna forma, ya sea buena o mala, todas las demás partes o unidades son arrastradas en la conmoción general que se produce, compartiendo un destino común. Este sutil sistema espiritual, del que todos los seres sensibles son partes o unidades, es como un vasto océano en el que es reflejada la eterna luz de la luna de *Dharmakaya*. Incluso una pequeña ola que se produzca en la superficie del agua, se propagará con toda seguridad, más tarde o más temprano según la resistencia de las moléculas, sobre la totalidad de la superficie, trastocando finalmente la serenidad de la imagen lunar en ella reflejada. [...]

El *karma* individual, por tanto, no es realmente individual; está íntimamente conectado con el todo y no es un fenómeno aislado que actúe desde lo individual para retornar al mismo agente. De hecho, no es una mera abstracción decir que el alzarse de mi brazo o el movimiento de mi pierna no es un movimiento accidental o indiferente, sino que está directamente relacionado con la causa última del universo. Esta afirmación se aplica con énfasis inconmensurablemente mayor a cualquier acto que tenga un contenido moral. [...] *Parinamana* es sacrificio vicario, autorrenunciación, transferencia del mérito, promoción de bondad universal, aniquilación

²²⁰ Véase las notas 6 y 7 del capítulo II.

del “yo” y del “tú”, reconocimiento de la unidad de todas las cosas y completa satisfacción de nuestros supremos anhelos religiosos.²²¹

Podemos ver que todos los actos son mágicos, al grado de llegar al “sacrificio vicario”, como afirma Suzuki. Borges ha escrito sobre este concepto en “Forma de espada”:

Lo que hace un hombre es como si lo hicieran todos los hombres. Por eso no es injusto que una desobediencia en un jardín contamine al género humano; por eso no es injusto que la crucifixión de un solo judío baste para salvarlo. Acaso Schopenhauer tiene razón: yo soy los otros, cualquier hombre es todos los hombres [...].²²²

“Lo que hace un hombre es como si lo hicieran todos los hombres”, afirma Borges. Tomando en cuenta este punto, razona que es lógico que La Caída de Adán y Eva pueda causar el pecado original de la humanidad. Asimismo, es posible la salvación por la muerte de Jesús. Según el budismo Hua-yen, lo que hace uno afecta a todo. Recordemos la magnitud de un acto en los capítulos sobre “ramificación” y “el efecto mariposa”. En la trama donde todos están vinculados e interconectados, el karma no es individual, sino colectivo; por consiguiente, lo que pensamos y lo que hacemos afecta a otros seres como un acto de magia, tal como intuyo Borges.

²²¹ Daisetz Teitaro SUZUKI, *Budismo Zen*, Barcelona, Kairós, 1986, pp. 34-36.

²²² Jorge Luis BORGES, “Forma de espada”, *Ficciones*, México, Alianza/Emecé, 1992, p. 138.

CONCLUSIONES

EL TEMA DE LA INTERRELACIÓN de todos los seres y fenómenos cobra mucha importancia en la actualidad. De hecho, Fritjof Capra indica en su libro *El Punto Crucial* que muchos problemas actuales que amenazan a la humanidad, entre ellos el calentamiento global, derivan de la ignorancia de este aspecto del sistema del mundo. Si nos damos cuenta de la magnitud y la repercusión de un simple acto en la gran trama de la vida, como lo hace Borges y los filósofos de Hua-yen, podríamos cambiar y mejorar el mundo.

En la obra de Borges se manifiestan muchos elementos del budismo Hua-yen a través de la temática relacionada a la interrelación de las cosas. Ya hemos visto cómo la filosofía de Hua-yen sirve de base para comprender la obra de Borges, pues la presencia de este pensamiento en su obra es abundante.

Hemos observado cómo la idea de “vínculo” y “trama” expresan el mismo concepto de la interrelación del pensamiento Hua-yen: la interrelación de interdependencia de todos los seres en un universo interconectado. Podemos comparar la trama de Borges con una vasta red infinita de Indra.

La idea más importante del budismo Hua-yen es la identidad de todas las cosas a través de la red de relaciones de interpenetración de todos los elementos del mundo entre sí. El principio absoluto del cosmos está presente en todas partes, por lo tanto, todos se armonizan con el resto. Cada partícula contiene el gran conjunto y la verdad absoluta; cada cosa y cada acto implica todas las cosas que fueron, son y serán. Como la verdad absoluta está presente en cada partícula del universo, una sola cosa modesta nos puede revelar el secreto del universo entero. Comprender un objeto en particular es comprender todo el universo.

Comprobamos la afinidad entre Borges y el budismo Hua-yen en cuanto el problema de causas y efectos: cada cosa o hecho es la causa de infinitos efectos (ramificación) y también el resultado de una serie infinita de causas (coronación). A veces un hecho pequeño tiene como consecuencias imprevisible (el efecto mariposa). No sólo en una secuencia temporal, sino simultánea.

Otro punto importante que observamos es que Borges ha expresado estas ideas utilizando enumeraciones largas y aparentemente caóticas. Comprobamos que siempre se puede encontrar en las últimas líneas de la lista una respuesta que encierra las ideas parecidas a las del budismo Hua-yen.

Además, Borges coincide con los filósofos de Hua-yen en el concepto de la cifra que abarca todo: en el uno está presente el todo, y el todo abarca al uno. Corroboramos que el contenimiento mutuo de Hua-yen está claramente presente en las descripciones de las cifras de Borges.

Nuestro autor también comparte la apreciación y revaloración de las cosas pequeñas y cotidianas con los filósofos del budismo Hua-yen. En el contexto del universo interconectado, los seres pequeños tienen función imprescindible para la construcción del gran conjunto, y por lo tanto, son considerados importantes y hechos estéticos y mágicos por Borges y los teóricos del budismo Hua-yen.

Dadas las coincidencias indudables entre los postulados de Borges y la filosofía del budismo Hua-yen, nos puede surgir una inquietud: ¿Leyó o no leyó Borges los textos del budismo Hua-yen? En ninguna de las obras, incluyendo *Qué es el budismo*, Borges menciona el budismo Hua-yen. No creo que tenga mucho sentido tratar de probar si Borges profesaba el budismo o mucho menos si haya sido el lector directo de libros sobre la filosofía de Hua-yen. No es ahí a donde apunta el presente trabajo, aunque es muy probable que en algunas páginas de la bibliografía del budismo y otros pensamientos del Extremo Oriente, Borges haya absorbido las ideas centrales de Hua-yen, porque todos los libros importantes del budismo y la filosofía china tocan los temas relacionados a ellas. Lo que sí importa aquí es que el conocimiento de Hua-yen puede ser nueva herramienta para una nueva interpretación de su obra.

Tampoco es imposible que estos paralelismos se hayan originado de su propia experiencia. Borges afirmó que había tenido revelaciones místicas. En una entrevista, Borges afirmó que había tenido por lo menos dos experiencias místicas en su vida, pero ambas eran imposibles de platicar porque lo que sintió no se podía expresar con palabras. “En mi vida sólo tuve dos experiencias místicas y no

puedo contarlas porque lo que ocurrió no se puede expresar en palabras... Tuve la sensación de vivir no en el tiempo sino fuera del tiempo”.¹

Cook señala que para comprender la interdependencia y la identidad de los seres, es necesario un cambio drástico y revolucionario en la estructura de razonamiento humano.² Entonces, podemos decir que Borges también ha alcanzado una especie de Iluminación en el sentido de la filosofía Hua-yen: si no en su vida personal, por lo menos en su creación literaria; no en el plano religioso, sino en el plano filosófico.

Muchas veces imaginamos y retratamos a Borges como un ser frío y aislado en su juego metafísico. Sin embargo, hemos evidenciado que nuestro autor estaba muy consciente de los lazos con otros seres pequeños y grandes, vivos y muertos y que llegó a apreciar a los seres más minuciosos y efímeros. María Kodama, quien fue la compañera inseparable de Borges durante gran parte de su vida, da su testimonio sobre este aspecto: “hay quien ve sólo el juego metafísico; yo veo casi siempre al poeta, al poeta que con frecuencia se enamora de la vida, del mundo, de la humanidad.”³ Borges percibe los vínculos secretos con todos los seres del universo y ve la belleza acechada en su interior.

¹ Willis BARNSTONE y Jorge OCLANDER, *Borges at Eighty: Conversations*, Bloomington, Indiana University Press, 1982, citado por Howard Allan GISKIN, *Mysticism and the problem of the One and the Many in Borges*. The University of Connecticut, 1988, p. 19.

² Francis H. COOK, *op. cit.*, p. 146.

³ Carlos CAÑEQUE, (ed.), *op. cit.*, Barcelona, Destino, 1995, pp. 375-376.

La Iluminación de Borges sería lograr romper con el plano convencional del pensamiento dualista acercándose más a la filosofía no-dualista del budismo Hua-yen: al entender y profundizar la interrelación de causas y efectos de las cosas en el contexto de la trama universal; y al trascender el mundo con el centro único para llegar al mundo donde el centro se encuentra en cada una de las cosas pequeñas y efímeras, pero bellamente imprescindibles.

BIBLIOGRAFÍA

OBRA DE BORGES

- BORGES, Jorge Luis, *Atlas*, Barcelona, Lumen, 1999.
- ___, *Borges Oral: conferencias*, Buenos Aires, Emecé, Editorial de Belgrano, 1989.
- ___, *Discusión*, Madrid, Alianza y Emecé, 1997.
- ___, *El Aleph*, México, Alianza/Emecé, 1994.
- ___, *El hacedor*, México y Buenos Aires, Alianza/Emecé, 1986,
- ___, *El libro de arena*, México y Buenos Aires, Alianza/Emecé, 1992.
- ___, *El oro de los tigres*, Buenos Aires, Emecé, 1996.
- ___, *El otro, el mismo*, Buenos Aires, Emecé, 1969.
- ___, *Ficciones*, México, Alianza/Emecé, 1989.
- ___, *Historia de la Noche*, Buenos Aires, Emecé, 1977.
- ___, *Ficcionario: Una antología de sus textos*, edición, introducción, prólogo y notas por Emir RODRÍGUEZ MONEGAL, México, FCE, 1992.
- ___, *Historia universal de la infamia*, Alianza/Emecé, Madrid, 1991.
- ___, *El informe de Brodie*, Emecé, Buenos Aires, 1971.
- ___, *La cifra*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1989.
- ___, *Siete noches*, México, FCE, 1986.
- ___, *Obra poética*, Buenos Aires, Emecé, 1994.

- ____, *Obra poética 3*, Madrid, Alianza, 1999.
- ____, *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1997.
- ____, *Para las seis cuerdas*, Buenos Aires, Emecé, 1965.
- ____, *Veinticinco de agosto, 1983 y otros cuentos*, Madrid, Siruela, 1988.

OBRA DE BORGES EN COLABORACIÓN

- BORGES, Jorge Luis y Alicia JURADO, *Qué es el budismo*, Buenos Aires, Emecé, 1991.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE BORGES

- ALAZRAKI, Jaime, *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges*, Madrid, Gredos, 1968.
- ALIFANO, Roberto, *Borges, Biografía Verbal*, Barcelona, Plaza & Janes, 1988.
- BARRIENTOS, Juan José, *Borges y la imaginación*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes en coedición con Katún, 1986.
- CAÑEQUE, Carlos (ed.), *Conversaciones sobre Borges*, Barcelona, Destino, 1995.
- FERNÁNDEZ FERRER, Antonio (ed.), *Jorge Luis Borges A / Z*, Madrid, Siruela, 1988.
- GARCÍA DE ENTERRÍA, Eduardo, *La poesía de Borges y otros ensayos*, Madrid, Mondadori, 1992.
- GASIÓ, Guillermo, *Borges en Japón – Japón en Borges*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1988.

- GISKIN, Howard Allan, *Mysticism and the Problem of the One and the Many in Borges*, The University of Connecticut, 1988.
- JAÉN, Didier T., *Borges' Esoteric Library: Metaphysics to Metafiction*, Lanham, Maryland, University Press of America, 1992.
- KIM, Hong Gun, *Borges y el budismo*, Seúl, Hyondaebulgoysa, 1996.
- KUSHIGIAN, Julia Alexis, *Three Versions of Orientalism in Contemporary Latin American Literature: Sarduy, Borges and Paz*, University of Yale, 1984.
- MATAMORO, Blas, *Jorge Luis Borges o el juego trascendente*, Buenos Aires, A. Peña Lillo, 1971.
- MOSCA, Stefania, *Jorge Luis Borges: Utopía y realidad*, Caracas, Monte Ávila, 1983.
- PELLICER, Rosa, *Borges: el estilo de la eternidad*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1992.
- PÉREZ, Alberto Julián, *Poética de la prosa de J. L. Borges: hacia una crítica bakhtiniana de la literatura*, Madrid, Gredos, 1986.
- RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir, *Borges por el mismo*, Caracas, Monte Ávila, 1980.
- SABATO, Ernesto, *Tres aproximaciones a la literatura de nuestro tiempo: Robbe-Grillet, Borges, Sartre*, Santiago de Chile, Universitaria, 1968.
- TISSERA, Graciela Esther, *"El hilo de la fábula": la poesía de Jorge Luis Borges*, University of Pennsylvania, 1992.
- VOLEK, Emil, *Cuatro claves para la modernidad: análisis semiótico de textos hispánicos: Aleixandre, Borges, Carpentier, Cabrera Infante*, Madrid, Gredos, 1984.

ENTREVISTAS

- ALIFANO, Roberto, *Conversaciones con Borges*, Madrid, Debate, 1985.

BARONE, Orlando (ed.), *Diálogos Borges Sabato*, Buenos Aires, Emecé, 1996.

CARRIZO, Antonio, *Borges el memorioso*, México, FCE, 1986.

GUIBERT, Rita, *Siete voces*, México, Novaro, 1974.

MONTENEGRO, Néstor, J., *Diálogos con Jorge Luis Borges*, Buenos Aires, Nemont, 1983.

VERDUGO-FUENTES, Waldemar, *En voz de Borges*, México, Offset, 1986.

ARTÍCULOS

DAE BONG, “The Whole World is a Single Flower”, *Primary Point*, vol. 24, núm. 2, otoño de 2006, Cumberland, Rhode Island, Kwan Um School of Zen, p. 5.

SÁNCHEZ-DRAGO, Fernando, “Entrevista”, *Disidencia, Suplemento Cultural de Diario 16*, Madrid, núm. 142, 4 de septiembre de 1983, citado por Antonio FERNÁNDEZ FERRER (ed.), *Jorge Luis Borges A / Z*, Madrid, Siruela, 1988.

La nación, “Declaraciones de Borges en los EE.UU.”, Buenos Aires, 27 de abril, 1976.

BUDISMO

CONZE, Edward, *Buddhist thought in India*, East Lansing, Michigan, The University of Michigan Press, 1967.

___, *El budismo: su esencia y su desarrollo*, traducido por Flora BUTTON-BURLÁ, México, FCE, 1997.

- ____, *Buddhist Thought in India*, London, George Allen & Unwin, 1962.
- COOK, Francis H, *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of India*. University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University, 1997.
- ODIN, Steve, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism*, Albany, State University of New York Press, 1982, traducido por Hyeong Gwan AN, Seúl, Yimun, 1996.
- FA-TSANG, “On the Golden Lion”, traducido por Garma C. C. CHANG in *The Buddhist Teaching of Totality*, University Park and London, Pennsylvania State University Press, 1977.
- MU SOENG, *Thousand Peaks: Korean Zen-Tradition & Teachers*, Primary Point Press, Cumberland, Rhode Island, 1991.
- The Flower ornament scripture - A Translation of The Avatamsaka Sutra*, traducido por Thomas CLEARLY, Boston, Shambhala, 1993.
- SCHUHMACHER, Stephan y Gert WOERNER (eds.), *Diccionario de la sabiduría Oriental*, traducido por Julio VALDERRAMA, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1993.
- SUZUKI, Daisetz Teitaro, *Budismo Zen*, Barcelona, Kaiós, 1986.
- ____, *On Indian Mahayana Buddhism*, New York, Harper & Row, 1968.
- ____, *The Essence of Buddhism*, Kyoto, Hozokan, 1978.
- SEUNG SAHN, *La brújula del zen*, compilado por Hyon Gak Sunim, Barcelona, La Liebre de Marzo, 2002.
- YI, Gi Yeong, *Introducción al budismo II*, Seúl, Instituto de Estudios Budistas de Corea, 1998.

BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL

- CHUANG-TZU. *Chuang-Tzu*, análisis y traducción de Carmelo ELORDUY, Caracas, Monte Avila, 1991.
- CAPRA, Fritjof, *La trama de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- _____, *El Tao de la física*, traducido por Alma Alicia MARTELL MORENO, Málaga, Editorial Sirio, 2005.
- COLGAN, Michael, *La nueva nutrición-una medicina para el próximo milenio*, traducido por Nestor CORONADO, Editorial Sirio, Málaga. 1996.
- KUSHIGIAN, Julia A., *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition: In Dialogue with Borges, Paz, and Sarduy*, Albuquerque, New Mexico, University of New Mexico Press, 1991.
- _____, *Three Versions of Orientalism in Contemporary Latin American Literature: Sarduy, Borges and Paz*, New Haven, Connecticut, University of Yale, 1984.
- LAO ZI, *El libro del Tao*, traducción, prólogo y notas por Iñaki PRECIADO YDOETA, Madrid, Alfaguara, 1996.
- J. E. LOVELOCK, *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Herat*, New York, WWNorton, 1988, citado en COLGAN, Michael, *La nueva nutrición-una medicina para el próximo milenio*, traducido por Nestor CORONADO, Sirio, Málaga. 1996.
- MYERS HOOVER, Judith, *Hindu and Buddhist Mysticism: The Still Point in the Turning Worlds of T. S. Eliot and Octavio Paz*, Urbana, Illinois, University of Illinois, 1976.
- PARDINAS, Juan E., “La teoría del caos aplicada al DF”, *Chilango*, número 24, año 2, octubre, México, Grupo Expansión, 2005.
- TANABE, Atsuko, *El japonismo de José Juan Tablada*, México, UNAM, 1981.