



Borges y el budismo. Una discusión de fuentes en torno al libro de Sonia Betancort

*Borges and Buddhism. A Discussion of Sources
around Sonia Betancort's Book.*

Claudia Plante

Universidad Clermont Auvergne
Institut d'Histoire des Représentations et des Idées dans les Modernités (CNRS)
Clermont-Ferrand, Francia
claudia.plante@live.fr

Resumen

En *Oriente no es una pieza de museo* (2018), Sonia Betancort, profesora de Literatura en la Universidad Camilo José Cela, indaga en la influencia de las tradiciones religiosas indostánicas, en particular el budismo, y del orientalismo europeo en Borges. Gran parte del libro está dedicada al análisis genético del manuscrito de *¿Qué es el Budismo?* (1976), ensayo escrito con Alicia Jurado. Betancort adopta un enfoque comparatista al analizar el manuscrito y la versión editada sin olvidar la obra completa de Borges, así como hitos de su biografía, relevantes en cuanto a su relación con Oriente. Con el presente trabajo, nos proponemos revisar con rigor el libro de la investigadora, discutiendo algunos de sus postulados y fuentes. Betancort divide su estudio en dos partes; primero se detiene en el derrotero del escritor en cuanto a su aproximación al Oriente interesándose particularmente en las épocas de la infancia y de la juventud. La autora pretende dar cuenta de una evolución en la sensibilidad de Borges que lo lleva poco a poco hacia el budismo. En la segunda parte del libro, dividida en siete capítulos, Betancort se centra en el análisis propiamente genético: en concreto, se focaliza en el estudio comparativo entre el manuscrito y el

ensayo del primer capítulo hasta el quinto capítulo de su trabajo dejando el sexto y el último capítulo a la parte del ensayo redactada sin el apoyo del manuscrito. Comentaremos el libro respetando el esquema de la autora y haremos algunas sugerencias sobre los temas elegidos, así como la validez de la crítica genética a nivel teórico.

Palabras clave: Borges; orientalismo; tradiciones indias; budismo; crítica genética

Abstract:

In *Oriente no es una pieza de museo* (2018), Sonia Betancort, professor of literature at the University Camilo José Cela, explores the influence of Hindustani religious traditions, particularly Buddhism, and European Orientalism on Borges. A large part of the book is dedicated to the genetic analysis of the manuscript of *¿Qué es el budismo?* (1976), an essay she wrote with Alicia Jurado. Betancort adopts a comparative approach by analyzing the manuscript and the edited version without forgetting Borges's complete works or the important events of his biography relevant to his relationship to the East. With the present work, we intend to revisit rigorously the researcher's book, discussing some of her postulates and sources. Betancort divides her study into two parts; first she focuses on the writer's gradual approach to the East, with particular emphasis given to his childhood and youth. The author tries to give an account of an evolution in Borges' sensibility that leads him gradually towards Buddhism. In the second part of the book, divided in seven chapters, Betancort focuses on the genetic analysis itself: in particular, on the comparative study of the manuscript and the essay, from the first chapter to the fifth chapter, leaving the sixth and last chapters to the part of the essay that is not based on the manuscript. We will comment on the book respecting the author's outline and suggest some ideas related to the chosen topics and the validity of genetic criticism at a theoretical level.

Keywords: Borges; orientalismo; Indian traditions; Buddhism; genetic criticism.

Introducción

La existencia de una ingente bibliografía acerca de Borges y su obra no arredró a Sonia Betancort, quien publicó su libro

titulado *Oriente no es una pieza de museo*¹ en el 2018. Tres razones la convencieron de la legitimidad de su proyecto: el silencio relativamente importante de la crítica acerca de la influencia de la cultura oriental en Borges, el interés que decía sentir el autor por las religiones (en especial el budismo, única tradición religiosa a la que dedicó una monografía) y el carácter innovador de un trabajo acerca del orientalismo en la obra de un escritor nacido en una Argentina “más o menos periférica” (Betancort, 2018: 242)².

El desafío que se proponía la autora le habría parecido a Borges con certeza muy estimulante y su libro nos convenció también por su originalidad, tanto más cuanto que la investigadora decidió dedicar buena parte de este al análisis genético de uno de los pocos manuscritos conservados de Borges: los borradores del ensayo *¿Qué es el budismo?* escrito en colaboración con Alicia Jurado en 1976. Fue ella misma, según confiesa Betancort, quien le prestó el cuaderno para que llevara a cabo su investigación. En su libro, haciendo especial hincapié en el budismo, Betancort intenta desvelar cómo Borges asimiló las ideas indias para escribir con Jurado el ensayo de 1976 y en qué medida estas ideas ocupan un lugar importante en el conjunto de su obra y cómo se insertan en su modo de escribir. En el presente ensayo, nos proponemos muy

1 En adelante, *Oriente*.

2 Se sabe que el orientalismo ya sea erudito, ya sea literario, encuentra sus raíces en Europa, en concreto en los países colonizadores como Francia e Inglaterra o muy importantes a nivel cultural como Alemania. Al valerse de la expresión “zona más o menos periférica”, Betancort alude al hecho de que, a principios del siglo XX, Argentina todavía dependía de Europa, pero se trataba ante todo de una dependencia de orden cultural pues recordemos que, durante las dos primeras décadas del siglo XX, el país se contaba entre los más ricos del mundo.

“borgeanamente” la tarea de explicar y comentar un libro que versa en gran parte sobre otro, aunque el trabajo de Betancort no trate únicamente del ensayo de 1976 y del manuscrito que permitió escribirlo como lo veremos. Sobre todo, haremos algunas matizaciones con respecto al enfoque elegido por la autora al interrogarnos sobre la conveniencia del método genético para analizar la influencia del budismo en Borges. Más exactamente discutiremos la validez de la crítica genética desde el punto de vista teórico para abordar los temas elegidos por la autora.

El camino allanado hacia el budismo

Como lo advierte Sonia Betancort en la primera parte de su libro, el interés de Borges por el Oriente y el budismo se origina en la infancia (34-35)³ con la lectura de autores como Edwin Arnold u Oscar Wilde, cuyo libro *El príncipe Feliz*, traducido por “Georgie” a los nueve años (Monegal, 1988: 546) presenta similitudes con “El Aleph” (1945) y “La escritura del Dios” (OC I, 596)⁴. Cobran especial relevancia los autores fieles a la Compañía Británica de las Indias como R. Burton y, en especial, R. Kipling, cuya ideología le dejaba indiferente a Borges como él mismo lo sugiere en su entrevista con Burgin: “[...] I don’t think a writer should be judged by his opinions, by his political opinions [...] I think it is very unfair that Kipling should be judged by his political opinions [...]” (1973: 122-123). Al contrario, le entusiasmó el Oriente de fantasía kiplianiano (38-

3 Con el afán de simplificar las notas, de aquí en más abreviamos las referencias a la obra de Sonia Betancort con la simple mención entre paréntesis de la paginación.

4 Todas las citas y menciones de J. L. Borges serán referidas según sus *Obras Completas* entre paréntesis.

39), siendo para él la leyenda más compatible con la mentalidad india. Durante su adolescencia en Ginebra, el descubrimiento de Schopenhauer⁵, gran contribuidor al estudio de Oriente en Europa, le abrió paso al orientalismo erudito (84-85).

Al regresar a Buenos Aires, la concepción de Oriente del joven Borges se vio influida por la de dos famosos escritores de la década de 1920: L. Lugones y R. Güiraldes. Conservó el cosmopolitismo, el gusto por el ocultismo del primero y el segundo le impresionó por su hábil manejo del diálogo, técnica que sugería la fusión de personajes diferentes, como en los textos sagrados hindúes y budistas sobre los cuales reflexionaría Borges en “Diálogos del asceta y el rey” (1953). Sin embargo, a diferencia de ambos autores, Borges se mantuvo al margen de las nuevas corrientes espirituales como la Sociedad Teosófica Argentina a la que se afiliaron tanto Lugones (58) como Güiraldes (62). Macedonio Fernández y Xul Solar fueron asimismo determinantes en la aproximación de Borges al Oriente. El idealismo absoluto del primero (82) le inspiró muy tempranamente cierto recelo hacia el concepto de personalidad como se advertiría en el ensayo de juventud “La nadería de la personalidad” (1922). Por su parte, el pintor Xul Solar, poseedor de una gran biblioteca en la que Borges descubriría la *Historia de la filosofía* de Deussen (91), le sugirió matizar el orientalismo nihilista heredado de Schopenhauer mediante el “Panjuego”, interpretación lúdica del mito indio de Brahma (91). Sin embargo, Borges no se alejó completamente de la línea interpretativa de Schopenhauer

5 Remito a mi propio trabajo donde me intereso en el influjo de Schopenhauer en Borges, cf. Plante, 2018.

pues precisa Betancort que el ensayo del porteño Vicente Fatone *El Budismo nihilista* ⁶ ocupa un lugar significativo en la bibliografía orientalista del escritor.

Tras evocar los períodos más determinantes en la vida de Borges en cuanto a su descubrimiento del Oriente, Betancort evidencia muy acertadamente en diferentes textos del autor un proceso intelectual que lo lleva progresivamente al budismo. Su frecuentación del orientalismo erudito y sus lecturas infantiles le permitieron apropiarse de la “irrealidad”, consubstancial con las filosofías indostánicas. Descubrió ideas afines al idealismo occidental con el cual sintonizaba, en los textos sagrados hindúes y en las epopeyas indias, en particular respecto al tiempo. En la cosmogonía hindú, Borges volvía a encontrar la idea del tiempo cíclico que acaba identificándose con la eternidad. Le impresionaba la forma en que los hindúes medían el tiempo con el “kalpa”, este “ciclo de incontables siglos” (97). Betancort sostiene que, sin renunciar a las posibilidades estéticas contenidas en el hinduismo, Borges se fue acercando cada vez más al budismo siendo la mayor diferencia entre ambas tradiciones la creencia en un alma individual, análoga a la Divinidad, para el hinduismo y la negación de la individualidad para el budismo (Collins, 1990:99). A Borges, le gustó en particular que no se rindiera ningún culto al individuo en las tradiciones indostánicas y deploraba por contraste la tendencia narcisista del Occidente (100). El panteísmo hindú se enlaza con lo que Borges escribe en “Notas sobre Walt Whitman” (88-89); por su parte, la impersonalidad budista se anuncia en el ya mencionado

6 Para la obra de Vicente Fatone y su notable aporte a la difusión orientalista, cf. Gasquet (2015: 245-274).

ensayo de 1922, “La nadería de la personalidad”, marcado por una fuerte impronta macedoniana. Si bien se plantean ambas perspectivas en Borges, se nos explica que ese paso del Ser a la Nada corresponde a la transición del hinduismo al budismo cuya metafísica ejerce en él una atracción aún mayor que las demás tradiciones religiosas. Dicha transición se advierte según Betancort en el ensayo de 1946 “Nueva Refutación del tiempo”, del cual propone un análisis muy pertinente.

En su lectura del famoso texto, defiende que, pese a que Borges eche mano del idealismo occidental para ilustrar su tesis, pretende ir más allá del Occidente. Concretamente, al evocar el inmaterialismo berkeleyano, se nota implícitamente la alusión a la irrealidad vinculada al hinduismo clásico. Asimismo, la negación de la identidad en Hume hace eco a la impersonalidad budista. Pero el idealismo no refuta el tiempo y al negar “con argumentos del idealismo lo que el idealismo admite” (OC II, 140), Borges se vale de la doble negación utilizada en el Vedanta advaita tardío (102). Betancort recalca los últimos argumentos de Borges: la artificialidad del tiempo dividido, “fácilmente refutable en lo sensitivo” (OC II, 143) y la universalidad del dolor (105), primordial en la doctrina budista. El ensayo está rematado por la referencia a Schopenhauer considerado por Borges como el ápice de la filosofía occidental, de alguna manera equiparable al budismo, conclusión más satisfactoria de todas las tradiciones del Indostán.

La negación del ego en el budismo explica, como se ha visto, el especial interés de Borges por esta tradición religiosa, la única a la que dedicó una monografía escrita en 1976, y que es el principal objeto del estudio de Betancort. Aquello no fue óbice para que Borges dejara de ejercer una mirada crítica sobre una

tradición que, por muy fascinante, no está exenta de fallos y contradicciones. En un primer momento, Betancort subraya la distinción clara establecida por Borges entre Cristo y el Buda (112) reveladora del contraste fundamental entre Occidente y Oriente en lo que a su *Weltanschauung* respecta. En “La Personalidad y el Buda” de 1950, Borges sostiene que Jesús entró a la Historia con una personalidad muy definida mientras que el Buda favoreció la transmisión de su doctrina antes de preocuparse por la perpetuación del culto rendido a su persona⁷. Tal aseveración no le impidió adoptar un tono más incisivo en su ensayo de 1952 “Formas de una leyenda”, donde consideraba incoherente que se negara el ego en el budismo y que sus adeptos siguieran interesados en la vida del Buda. Formuló Borges incluso algunas críticas acerca de la inverosimilitud de la historia mítica de Gautama, además muy alterada por la multiplicación de variantes procedentes de ella. Pero Borges acabó matizando sus observaciones al admitir que lo que constituye una paradoja desde una perspectiva occidental no deja de ser una demostración de la irrealidad del mundo para el budismo (119).

Un modo de escribir inclasificable y una visión muy personal del budismo

En la segunda parte del libro, la investigadora propone un análisis crítico-genético del ensayo *¿Qué es el budismo?* basándose en el cuaderno de Borges conservado por su colaboradora Alicia Jurado. Los apuntes del cuaderno, destinados primeramente a la preparación de las charlas dadas

7 En una entrevista dada al New York Time, Jay L. Garfield rechaza con vehemencia el paralelo y establece una distinción clara entre los tres monoteísmos abrahámicos y el budismo, cf. Gutting, 2014.

por Borges en el Colegio Libre de Estudios de Buenos Aires, fueron posteriormente utilizados por Borges y Jurado para el ensayo de 1976. Valiéndose de las herramientas y de la terminología de la crítica genética, Betancort procede al análisis del cuaderno, calificado de “pre-texto” (127), antes de proponer un estudio comparativo entre el manuscrito, el ensayo y otros textos borgeanos para dar cuenta del proceso de tratamiento y transformación del conocimiento sobre Oriente realizado por Borges, llamado exo-endogénesis (146) por los genetistas.

Betancort habla primeramente de “escritura programada” al evidenciar la meticulosidad del porteño cuyas ideas se vinculan con referencias bibliográficas precisas ubicadas en el margen del cuaderno. El rigor borgeano se transparenta en la mismísima redacción del cuaderno cuyas pocas enmiendas evocan un control innegable de la escritura como si la fase de preparación fuese sobre todo un proceso mental (144). No obstante, se observan varios momentos de gran espontaneidad en el pre-texto que serían achacables a la variabilidad del ductus borgeano (134). Se infiere que el escritor no permanece sujeto a un plan de escritura concreto. Esta flexibilidad se debería ante todo al hecho de que el manuscrito sirviera para diferentes propósitos; la investigadora evoca “la diversidad de géneros discursivos” para referirse a las charlas de 1950 y el ensayo de 1976 (129). Tampoco el control de la escritura es infalible: las tachaduras exponen las dudas del escritor durante la redacción del cuaderno. Según Biasi, las tachaduras, reveladoras de la dimensión temporal de la escritura, impiden pensar que un libro pueda salir de la nada como por ensalmo. Los borrones y tachaduras relegados a un segundo plano en la era clásica cobran más importancia a partir de la modernidad que

revaloriza la figura del escritor como artesano (Biasi, 2016: 2). De hecho, según Betancort, la dimensión espontánea y lúdica de la creación parece ser asumida por Borges (135) cuyas escasas tachaduras evocan un mecanismo dialéctico como si estuviera dialogando con sí mismo.

En definitiva, la casi perfección del manuscrito borgeano se explica sobre todo por una actividad mental muy desarrollada; no significa que el autor evitaba las correcciones, sino que practicaba lo que Biasi llama la “*rature blanche*”, o sea que se había acostumbrado a “tachar en su mente” como lo había aconsejado Víctor Hugo a sus discípulos (Biasi, 2016: 5). Como lo sostiene Betancort, la escritura borgeana oscila entre “el rigor” y la “espontaneidad” (129). Cita a Balderston quien habla de una “escritura fundamental [que] se desarrolla después por acumulación” (129). Las notas meta-escriturarias abundantes y el sistema de signos muy elaborado evocan efectivamente una forma de cebolla, o lo que vendría más al caso, la cosmogonía india de superposiciones.

A continuación, la investigadora expresa algunas críticas acerca de la exogénesis del ensayo. Según ella, este deambular “tan natural” por la erudición, así como su transformación tienen sus límites. Empieza señalando lo que le parecen ser torpezas e incluso errores de contenido. Por ejemplo, no especifican Jurado y Borges que el budismo no reconoce el carácter sagrado de los Vedas (165-166); asimismo, al considerar a Kápila como fundador del Samkhya, Jurado y Borges se alejan del consenso del orientalismo erudito. En realidad, a Kápila se le puede considerar como precursor del Samkhya (Burley, 2007) cuya emergencia data del siglo IV después de Cristo, o sea tiempo después de la predicación del Buda, lo que imposibilita cualquier vinculación entre el

Samkhya y el budismo. Betancort observa otros errores similares, pero, al examinar atentamente el manuscrito, reconoce la impresionante erudición borgeana sobre Oriente, apenas visible en la versión escrita con Jurado por querer eliminar todo bizantinismo intelectual por el cual el lector neófito podría sentirse abrumado. Betancort advierte asimismo algunos defectos estructurales ya que, en su opinión, se desvinculan desacertadamente capítulos cuyos temas están emparentados: es el caso del lamaísmo y del budismo chino respectivamente separados del tantrismo (218) y del budismo zen (225), pese a su origen común.

El análisis concienzudo del proceso endogenético permite delinear los contornos de la visión muy personal que Borges tiene del budismo, tanto manifiesta en el pre-texto y la versión definitiva como en el resto de sus libros. Algunos comentarios polémicos del autor en el manuscrito se eliminaron en su mayoría del ensayo para conservar una neutralidad más acorde con el espíritu del budismo, como su evocación socarrona de la misoginia del Buda pese a la aceptación posterior de monjas en los monasterios budistas (158). Se soslaya el tema en 1976 para evitar toda confusión entre la ambivalencia del budismo y la del mismo Borges respecto a las mujeres (Plante, 2018: 110). Igualmente, pese al tono impersonal que se intenta conservar a lo largo de *¿Qué es el Budismo?* y pese a la colaboración de Jurado, algunos momentos del ensayo llevan una fuerte impronta borgeana. De hecho, la investigadora, en vez de mencionar a los dos autores, se refiere en algunas ocasiones únicamente a Borges.

Betancort destaca el escepticismo del autor transmitido por un hábil manejo de la ironía. Incluso se notan ciertas críticas dirigidas directamente al budismo; por ejemplo, se juzga

incoherente la conservación de la noción hindú del karma en el budismo pues un ser humano inexistente puede difícilmente ser responsable de sus actos (Javanaud, 2013). La mordacidad borgeana ataca sin miramientos el lamaísmo cuya presentación ya de por sí poco favorecedora en el ensayo es pretexto para otra crítica dirigida al budismo primitivo: “Con mejor lógica que el budismo ortodoxo, el lamaísmo no admitió la doctrina del karma y prefirió la de un alma individual que transmigra de generación en generación.” (Borges, Jurado, 2000: 110). La irreverencia del escritor es obvia pues su ironía apunta tanto al comunismo, calificado de “otra religión” (Borges, Jurado, 2000: 108), como el lamaísmo presentado como una versión deteriorada del budismo originario, hecha a la medida de un pueblo con una cultura relativamente pobre. El lamaísmo tal y como lo presentan los autores parece tener todas las características de las creencias más supersticiosas que suelen provocar la aversión de Borges. El paralelismo con el catolicismo, blanco frecuente de las críticas del autor, delata su parcialidad en esta parte del ensayo⁸.

El budismo como religión “casi perfecta”

Oriente permite entender que la aproximación de Borges a las tradiciones indias se rastrea en los textos publicados a partir de 1920. Se observa una transición gradual del “Atman” hindú a la impersonalidad budista o, mejor dicho, como lo expresa el mismo Borges en el título de su ensayo “De Alguien a Nadie”. Nos consta que, por muy escéptico que sea, Borges se deja

⁸ No es la manera en la que el famoso budista francés M. Ricard presenta el lamaísmo al cual adhiere. Muy al contrario de Borges en el ensayo de 1976, da a entender que el budismo adamantino tibetano es incluso superior al Mahâyana. Cf. Ricard, Revel (2012: 58).

seducir por “lo singular y maravilloso” (OC II, 153) de las filosofías y religiones, en particular el budismo por cuya supremacía entre las tradiciones indias parece abogar. Se nota asimismo una predilección por las ramas de la doctrina más centradas en el desapego a la individualidad y en la relativización de lo mundanal; de ahí el entusiasmo de Borges por el Gran Vehículo, el budismo Cha’an y el Zen, así como su interés por las figuras de Nagarjuna y Bodhidharma.

Betancort señala a este respecto que Borges y Jurado insisten en el carácter mucho más auténtico del Mahâyana comparado con el Hinâyana. El Bodhisattva, adepto del Mahâyana, al renunciar al Nirvâna, se despoja de la última forma de egoísmo: la preocupación por la propia salvación. Según la investigadora, algunos personajes borgeanos como los de “La escritura del Dios” o de “El Aleph” encarnan el ideal del Bodhisattva. Nos parece algo discutible respecto a “El Aleph” cuyo protagonista miente deliberadamente acerca de su experiencia del sótano para desacreditar a su rival, poniendo en duda su equilibrio mental (OC I, 626). Tal actitud no corresponde con lo preconizado por el Mahâyana a menos que insistamos en su dimensión relativista e irónica que corresponde también a la actitud de Xul Solar. Así, entenderíamos mejor la causticidad del protagonista, evocadora del rechazo al exceso de gravedad en el Zen cuyos traviesos monjes ni siquiera idealizan el Nirvâna al considerar que todo cuanto existe bajo el sol es ilusorio e irrisorio. Betancort sugiere que este alejarse del mundo, esta “mirada desde lo alto” (Hadot, 2014), entronca plenamente con la lectura borgeana del budismo.

Según la investigadora, la aproximación al Oriente por diversas vías desempeñó un papel decisivo para que Borges llegara a su

“secreto centro” (OC II, 395) pues es justamente el auténtico Borges que se revela en algunos momentos claves del manuscrito o en pasajes más líricos del ensayo. Reiteramos el ejemplo dado por la autora: el momento en que, en el cuaderno, Borges se identifica con el alma, “testigo silencioso”, que observa su vida sin vivirla. La fragilidad que Borges manifiesta contrasta con los arrebatos de sarcasmo que caracterizan más bien “al otro Borges”, despiadado con sus adversarios. La personalidad ambigua del autor, de la que tenía consciencia Jurado (159-160), explica sin duda su predilección por las paradojas del Mahâyana y del Zen. Entendemos que existe en él, más allá de una ironía cáustica y una erudición impresionante, una fuerte sensibilidad ante las ideas más complejas.

La superioridad del budismo para Borges estriba en la supremacía otorgada a la ética; el hecho de que sin fanatismo alguno ni excesiva devoción a la doctrina se anteponga el respeto hacia el prójimo lleva necesariamente a que cuestionemos la supuesta superioridad moral del Occidente. Esta equiparación tácita con el mundo occidental y sobre todo con la Argentina se da en el último capítulo del ensayo (222) pues el país de los autores en la época de publicación de *¿Qué es el budismo?*, por muy católico que era, no dejaba de ser también muy belicoso. La violencia y la barbarie no habían sido desterradas de la Argentina por mucho que los argentinos, y Borges entre ellos, habían querido reprimirla. Esta dicotomía civilización/barbarie encuentra su resolución en Borges, como lo comenta Betancort, a través de la figura del samurái (225). El guerrero japonés simboliza la reconciliación de lo épico y la

inteligencia, cosas que Borges solía distinguir en su obra y en su propia historia familiar⁹.

Una última reflexión sobre la validez del enfoque genético

Sabemos que eminentes especialistas de Borges de la talla de Balderston¹⁰ prestaron una atención especial a los manuscritos dejados por el autor y esperamos que este artículo animará a más gente a descubrir *Oriente* que juzgamos muy valioso en muchos aspectos. Sin embargo, hubiera sido pertinente, a nuestro juicio, interrogarse más detenidamente sobre la legitimidad del enfoque genético para abordar a un autor como Borges y, en especial, la impronta del budismo en su obra ya que opinamos que algunas incompatibilidades entre el tema y la perspectiva escogida saltan a la vista¹¹; y eso, mal que le pese a cierto sector intransigente de la disciplina, corre parejo con las incoherencias teóricas de la crítica genética sobre las cuales será necesario detenernos.

A primera vista, los postulados del budismo y los de la crítica genética coinciden con respecto a la concepción de lo real del primero y la de la obra literaria del segundo; en efecto, la inestabilidad de lo real en el budismo hace eco al *fluir creativo*

9 Según Woodall, Borges tenía más consideración por su familia paterna considerada más culta a la par que sentía una fascinación casi irreprimible por el pasado épico de su familia materna. Cf. Woodall (1999: 45-56).

10 Cf. Balderston, 2018.

11 Cabe precisar que la propia Betancort, desde el inicio de *Oriente*, insiste en que su trabajo no es ninguna edición genética del manuscrito de *¿Qué es el budismo?* dando así de entrada una prioridad a la interpretación (126). Pero nos referimos a una reflexión de tenor más teórico sobre la discrepancia entre la genética y los postulados del budismo.

descrito por dicha crítica. Asimismo, al quitarle importancia al texto, los genetistas se aproximan al budismo para el cual lo importante no estriba en la doctrina escrita sino en la doctrina como práctica. La idea de que el texto no es más que una posibilidad entre otras en la mente del escritor tampoco le era ajena a Borges¹². Se entiende que la crítica genética realiza un cambio en la jerarquía: al libro como producto final se le quita la supremacía para dársela a la escritura como proceso ilimitado (Cerquiglini, 1989: 106). Aquello encaja perfectamente con el tema borgeano del libro inacabado y la idea indostánica de que el mito sobrevive a sus variantes. A nivel filosófico, esto equivale a interrogarse sobre la realidad del libro mismo; desde la perspectiva de la crítica genética, el objeto que tengo entre las manos no es más que un artificio, poco representativo de las ideas y horas de trabajo que permitieron su concepción.

No obstante, para dar cuenta del proceso creativo, los genetistas aceptan tácitamente dos factores refutados por el budismo y constantemente cuestionados por Borges: el tiempo y la personalidad. Para alcanzar el origen de la creación, al evidenciar en el pre-texto – prueba tangible de la dimensión temporal del arte – las diferentes etapas que jalonan el proceso creativo, la disciplina admite la existencia del tiempo (Mélançon, 1992: 55). De igual modo, a sabiendas de la genealogía de la crítica genética, se entiende por qué la disciplina adjudica implícitamente una personalidad a los autores. Atávicamente vinculada al modelo historiográfico-biográfico francés (Pino, 2014: 261-262), esta crítica se inscribe

12 El tema se ve magistralmente ilustrado en el famoso cuento “El jardín de los senderos que se bifurcan” (OC I, 496).

en la estela de la crítica literaria decimonónica por su apego desmesurado y algo fetichista al manuscrito. Para muchos autores destacados y deseosos de garantizar su posteridad¹³, la donación de manuscritos respondía de cierta forma a un deseo de inmortalidad que tanto el budismo como Borges reprueban. El método propuesto por la crítica genética debe supuestamente dejar al descubierto los entresijos de la mente del escritor y “los borradores de una obra literaria pueden estimular [...] la creencia en la posibilidad de acceder a una parte del alma y de la personalidad del autor [...]” (Camprubí, 1996). La mencionada crítica tiene como propósito desvelar los mecanismos que se llevan a cabo en la mente de un escritor determinado o sea que la disciplina no puede desestimar la dimensión psicológica del proceso creativo y atribuye forzosamente al autor una personalidad definida.

Tal asunción del tiempo y de la personalidad lleva a interrogarse sobre el interés del enfoque genético para abordar la influencia budista en Borges. Pero, a eso, se nos puede oponer que estas aseveraciones proceden de una incomprensión total de la crítica genética. Teóricamente, la creación sería un proceso mental ininterrumpido que no se sometería al tiempo; asimismo, la crítica genética no se interesaría por el autor sino por la creación misma, entendida como actualización incesante (Jenny, 2000: 211). Pero, tal postura parece bastante incompatible con la búsqueda del origen de la creación literaria pues es imposible decir que ésta

13 Se sabe que Víctor Hugo donó manuscritos suyos a la Biblioteca Nacional de Francia con esa intención, cf. Pino (2014: 262) y Jenny (2000: 207). El narcisismo del escritor no es ningún misterio y, como lo decía U. Eco, parafraseando a Cocteau, “Victor Hugo era un pazzo che si credeva Dio”, cf. Eco, 2003.

no se sujeta al tiempo si se la relaciona con un origen o principio. Pese a “des-esencializar” el texto como Hume lo hacía con el “yo”, la crítica genética, muy occidental a este respecto, no se deshace del tiempo. En cuanto a los autores considerados como meros receptáculos de un arte en gestación, dudamos seriamente que manuscritos dejados por individuos desconocidos atraerían la atención de los genetistas pues el prestigio otorgado al autor y a su obra cuenta mucho para que un manuscrito tenga valor (Jenny, 2000: 212).

A estas alturas, cabe admitir que la práctica de la mencionada crítica se sitúa en los antípodas de su teoría. De hecho, buena parte de *Oriente* está dedicada a la biografía de Borges para determinar cómo se aproximó al budismo; de entrada, se nos sugiere que el ensayo de 1976 se gestó a partir de la interpretación muy personal que Borges llegó a formar a lo largo de los años. Al interesarse en la exo-endogénesis del ensayo de 1976, era natural que Betancort se detuviera en elementos de la biografía de Borges vinculados con su progresivo descubrimiento de Oriente.

Como se ha dicho, Betancort da con una contradicción fundamental en la apropiación borgeana del budismo ya que Borges consigue transmitir la idea budista de impersonalidad de una manera muy sutilmente personal. Dada la importancia oficiosa que la crítica genética confiere a la figura del autor, nos extraña que Betancort no legitimara el enfoque genético precisamente en el momento en que pone en evidencia la fuerte impronta borgeana en el manuscrito y en especial en el ensayo de 1976. De alguna manera, la elección de esta perspectiva sugiere que la investigadora consideraba de antemano la neutralidad característica del estilo borgeano como imperfecta, ya que su personalidad,

“desgraciadamente”¹⁴ como él lo hubiera dicho medio en serio medio en broma, acaba tarde o temprano por aflorar. La corazonada de Betancort se debe sin duda a su conocimiento de estudios más centrados en la interpretación de la obra borgeana en los que se patentiza la maduración del estilo de Borges que pasa de la exuberancia juvenil a la pulcritud impersonal¹⁵.

La labor del genetista consiste justamente en la “textualización” de los borradores para que el “pre-texto” se convierta también en objeto de interpretación (Pino, 2014: 264). Sabido es que la disciplina emergió a raíz de una crisis profunda en el campo literario (Mélançon, 1992: 51). Previamente, había sido declarada por Barthes la muerte del autor y, más tarde, los teóricos de la crítica genética prefirieron destronar al texto encumbrado por el estructuralismo para centrarse en las huellas dejadas por el autor en sus manuscritos: “Le texte [...] apparaît désormais comme un ‘matériau [...] cinétique’, aux antipodes de la monade que le structuralisme imposait à notre considération” (Mélançon, 1992: 51). Lo de proponer un método empírico para analizar el manuscrito, huella material dejada por el autor, sugiere que los genetistas defienden el carácter científico de su empresa (Pino, 2014: 264) como si el trabajo realizado por ellos permitiera evitar el delirio interpretativo de críticos procedentes de otras escuelas (Biasi, 2005: 104). Pero, pese a su antifinalismo, la crítica genética acaba dando al llamado “pre-texto” el lugar anteriormente ocupado por el texto y, aunque esta crítica pura

14 Remitimos por supuesto a la famosa conclusión de “Nueva refutación del tiempo” (OC, II: 149).

15 Podemos dar el ejemplo del excelente libro de Vicente Cervera Salinas *La poesía de Jorge Luis Borges* que aparece en la bibliografía de Betancort (291).

y dura desaconseje la interpretación (Jenny, 2000: 209) y preconice restringirse estrictamente a la descripción del pre-texto, el examen del manuscrito, como es el caso en *Oriente*, da forzosamente lugar a interpretaciones¹⁶. De hecho, al hablar de “análisis crítico-genético” (126), Betancort admite que no puede haber “crítica” sin un mínimo de interpretación. O sea que decididamente, la crítica genética no puede ignorar el texto y mucho menos dejar de interpretarlo.

Añadimos, llevando la contraria a Louis Hay¹⁷, que es más bien el pre-texto, en tanto reflejo del proceso creativo inestable y rebosante de posibilidades, el que no existe pues no pasa de una reelaboración artificial, realizada a partir de unos borradores que es necesario descifrar como lo defiende Jenny: “The formation of the ‘pre-text’ amounts to textualizing that which rightfully should survive as an eternal pre-textuality, fundamentally heterogeneous to the fixed nature of the text” (2000: 200). Presa de su propia teoría, la crítica genética no puede cumplir con sus promesas pues acaba haciendo lo mismo que el estructuralismo, pero al revés; renuncia a la teleología para mirar hacia atrás, hacia el principio. Considerada aisladamente, tal perspectiva no supone ninguna revolución en la crítica literaria (Jenny, 2000: 201).

16 Muchos investigadores interesados en las propuestas de la genética, como Philippe Hamon, deploran las limitaciones que supone la aplicación a rajatabla de sus teorías, cf. Pino (2014 :264).

17 Remitimos a la célebre frase del padre de la genética: “Le texte n’existe pas”.

Asimismo, la ambición de cientificidad de la crítica genética es discutible¹⁸; sus mejores representantes corren el riesgo de incurrir en el análisis psicologista (Mélançon, 1992: 50). Por ejemplo, en el libro de Betancort, se vincula la abundancia de referencias presentes en el manuscrito con la falta de confianza de Borges ante un público o, inversamente, con su deseo de hacer gala de su gran erudición al entregar el cuaderno a Alicia Jurado (149), lo que indicaría una instrumentalización de los borradores por el mismo Borges. Estas dos hipótesis mencionadas en el libro son posibles sin ser verdaderas. Sin embargo, bastantes críticos defienden casi instintivamente la cientificidad de la teoría a la que se adscriben. Cabe admitir que es un problema muy común en el campo de la literatura. Para utilizar la terminología de Popper, las hipótesis formuladas por los mejores críticos literarios no son falsables o sea que no se les puede considerar como verdaderas o falsas (Popper, 2005).

Con todo, esto no significa que los amantes del arte no se interroguen frecuentemente sobre el origen del arte (Camprubí, 1996: 273). El tema tampoco le dejaba indiferente a Borges¹⁹, pero esta ambición no parece muy realista en la medida en que nadie puede acceder a los pensamientos de un autor determinado. Los signos utilizados por un escritor en sus borradores ni siquiera reproducen el proceso mental que originó su inscripción en la hoja de papel y el “por qué” de la creación, como el de la rosa de Silesius (Ríos, 2018: 216), sigue siendo un misterio. Una visión tan positivista de la creación

18 La genética preconiza el uso de métodos propios de las ciencias duras, así como de herramientas tecnológicas sofisticadas para conferir más legitimidad a la disciplina en el ámbito universitario, cf. Jenny (2000: 198).

19 El título que le da al libro de 1960, *El hacedor*, permite intuirlo.

cuyo proceso se podría evidenciar al dar con su origen o causa primera se aleja, en última instancia, del modelo de realidad propuesto por la metafísica budista según la cual todo cuanto existe se debe a un encadenamiento de causas y efectos, sin principio ni fin.

En definitiva, cabe reconocer que cualquier enfoque crítico es falible; la crítica genética tiene tantos límites como el estructuralismo o la deconstrucción derridiana. Por mucho que los libros de Borges se hayan convertido en una especie de vulgata de la teoría literaria contemporánea, se trata de un autor que resiste a la taxonomía y a cuya obra no se puede aplicar un esquema de lectura particular. Así que no se defienden la inmortalidad del texto o la del autor en Borges; no convendría hablar en términos tan tajantes. Más bien, y en consonancia con el budismo, podríamos decir que, para Borges, tanto el autor como el texto “[están] hechos de la misma materia que los sueños” (Shakespeare, 2001).

El pensamiento discursivo no permite abarcar satisfactoriamente todas las modalidades de la realidad, con lo cual, a lo mejor, resultaría más inteligente optar por el silencio. Se observa a las claras que el estilo borgeano se hace cada vez más impersonal como si sus palabras hubieran sido moldeadas por el silencio. Tal depuración manifiesta de su estilo puede efectivamente vincularse con su aproximación al budismo; pero, cabe admitir que, por muy impersonal que fuera su manera de escribir y a sabiendas de que él no había alcanzado una “impersonalidad total”, Borges tampoco había renunciado al uso de las palabras. Es muy difícil imaginar, por lo menos en nuestro mundo “real”, un equivalente literario del “Blanco sobre Blanco” de Malevitch. Aunque la existencia de libros compuestos de páginas en blanco hubiera suscitado

indudablemente el interés de Borges, el tema hubiera sido utilizado para un cuento, un poema o un ensayo (96)²⁰. Por mucho que, con bastante provocación, él desalentara a los críticos a centrarse en su obra, Borges nunca renunció a escribir sobre los libros de los demás. Además, no parece que se lamentara con seriedad de los límites del pensamiento humano. Si bien su obra exhibe las increíbles contradicciones de la mente que repercuten en todas las áreas del saber, nos insta a seguir maravillándonos frente a las paradojas de Zenón o frente al hecho de que, una vez en la caja, el gato de Shrödinger esté simultáneamente muerto y vivo. Como el célebre gato, su obra tiene características opuestas: ni abierta, ni cerrada sino ambas cosas a la vez. Borges siempre se encuentra en la frontera, en una tierra de nadie donde confluyen todos los antagonismos. Este conflicto característico de todo cuanto existe, percibido por el budismo o Schopenhauer y manifiesto en la obra de arte, escapa al lenguaje común, inapto para la expresión de matices.

Con todo, pensándolo mejor, la analogía con Malevitch no resulta tan extravagante pues Borges es genial en la medida en que se le puede considerar como “el hombre invisible” de las Letras: su presencia rezuma incluso a través de un estilo perfectamente límpido.

Así que, con toda justicia, la crítica genética, por mucho que no sea el único o mejor método para abordar la obra del argentino, contribuye a arrojar más luz sobre ella. Los mejores críticos literarios son los menos sectarios o sea que tienen

20 De hecho, este libro existe en la ficción y aparece en una obra clave del budismo chino mencionada por Betancort y obviamente conocida por Borges, *Viaje al Oeste*.

consciencia de los límites del enfoque escogido y se atreven a echar mano de otras teorías u otros conceptos. A sabiendas de que el análisis genético resultaría en sí insuficiente para lograr su objetivo, Betancort consigue en su trabajo compaginar diferentes perspectivas y no centrarse únicamente en el manuscrito sino también en el ensayo de 1976 y el conjunto de la obra borgeana de la cual nunca reniega.

Conclusión

Con el propósito de arrojar luz sobre el origen de la fascinación de Borges por el Oriente y su cultura, Betancort da cuenta de su progresiva asimilación de las diferentes tradiciones indias en diversas etapas de su vida. Conforme van pasando los años, Borges se aleja de la efusión y de las ambiciones juveniles. Una vez conseguida la fama, da la impresión de añorar, a veces, el anonimato como si el escritor célebre no fuera realmente él. Este cambio se nota sobre todo en su literatura; al pasar del ostentoso estilo barroco a la depuración más extrema, acepta convertirse en “Nadie” precisamente cuando el mundo entero, “con la magnífica ironía [de Dios]” (OC II, 187), lo veía como un “Alguien” muy importante. Aquello, como lo evidencia Betancort, en el primer capítulo de su libro, se advierte igualmente en su aproximación al Oriente. Si bien Borges es innegablemente un escritor educado con una cultura occidental, con referencias ante todo occidentales, su ilimitada curiosidad lo acicateó y lo llevó de las conjeturas de los presocráticos a la perplejidad del idealismo moderno; paralelamente, se dejó llevar del exuberante e irreal panteón hindú al río silencioso e impersonal budista.

Su progresiva asimilación de las ideas indias impregnó toda su obra y particularmente el ensayo de 1976 *¿Qué es el budismo?*,

cuyo análisis genético propone Betancort con el apoyo de los auténticos borradores del autor argentino. El estudio propuesto por la investigadora desvela cómo el autor se apropia del conocimiento extraído de la bibliografía erudita. Un poco al modo de Pierre Menard reescribiendo el Quijote (OC I, 444), salta a la vista su tendencia a omitir las referencias en la versión escrita con Jurado y a asumir las ideas de los eruditos como si éstas no tuvieran paternidad alguna. Con un propósito ante todo divulgativo, Borges se convierte en una especie de *bodhisattva* pues multiplica las lecturas de libros de difícil acceso y transmite sus ideas al lector sin agobiarlo con una excesiva erudición.

El examen atento de los borradores del escritor lleva a pensar que él tenía conciencia de la equivalencia existente entre las grandes culturas del mundo como si procedieran de una “tradición primordial” (243), algo que nos parece de suma importancia. Según la autora, Borges se impone en el campo del orientalismo con originalidad al conservar su espontaneidad, su curiosidad abierta a todas las culturas, así como su fascinación por la fantasía. Esta última característica le permite transmitir una imagen fiel de las culturas indias, aunque no exenta de “errores circunstanciales”, algo que era de esperar de parte de un porteño educado en Europa pese a que se considerara como un cosmopolita empedernido.

A lo largo de su estudio, Betancort intenta conservar su imparcialidad y no duda en señalar los que le parecen ser errores de contenido o incoherencias estructurales del ensayo de 1976. Asimismo, reconoce los límites de su propio trabajo; en su conclusión, lamenta en particular haber tenido que seleccionar un número reducido de piezas entre la obra borgeana y no haber dado a su poesía un lugar más importante

(243). Nos atrevemos a sugerir que resultaría interesante indagar más a fondo en el diálogo entre las culturas y religiones de Occidente y Oriente que se da en la obra borgeana, proyecto en el que trabajamos en la actualidad. Partiríamos del postulado que la hibridez del estilo borgeano, a medio camino entre lo personal y lo impersonal, procede de ciertos atavismos vinculados con su pertenencia al Occidente y de una fascinación irreprimible por el Oriente cuya sabiduría no puede más que integrar a su obra. Nos detendríamos en el tema predilecto de la crítica genética, la creación que, en nuestra opinión, lleva a interrogarse de manera más amplia sobre la figura de Dios cuya aprehensión, a un tiempo ingeniosa y falible, por las grandes tradiciones espirituales de Occidente y Oriente, llamó la atención de Borges. Su entendimiento del desfase fundamental entre cualquier intento humano por alcanzar a Dios y la divinidad misma nos obligaría a reflexionar paralelamente sobre los límites de la crítica para abordar una obra literaria.

Como lo hemos visto, el análisis genético tiene asimismo limitaciones y hubiera sido oportuno observarlo, tanto más cuanto que tanto Borges como el budismo invitan a conservar una mirada escéptica sobre el conjunto de los componentes de la realidad. Por muy rigurosa que sea, la crítica genética no consigue penetrar en la mente de los escritores y, en lo que a nuestro tema respecta, no deja de ser llamativo que uno pretenda demostrar la impronta impersonal del budismo en Borges mediante un método que descansa en gran medida en la exploración de los procesos psicológicos en marcha en la mente de determinados autores. Nos esperábamos a que la investigadora se dejara contagiar por el escepticismo “budista-borgeano” y cuestionara la perspectiva elegida por ella. Nos parece que sea necesario apoyarse en una poética hecha a la

medida de Borges, tetradimensional y “tan inconcebible como el Universo”, que mire simultáneamente hacia el Oriente y el Occidente, el Norte y sin olvidar, claro está, el Sur, pues es imposible ceñirse a una teoría precisa para aproximarse a una obra tan profusamente ambigua como la del argentino.

Betancort no se limita a las herramientas de la crítica genética pues no se centra únicamente en el manuscrito y no pierde de vista el enfoque comparativo. Toma en consideración varias piezas procedentes de la obra del autor, así como libros de ficción y eruditos acerca de Oriente. Consigue, además, rematar su trabajo mediante un examen atento del tono irónico y humorístico de Borges, una evaluación de la participación de A. Jurado y una consideración dada al contexto de publicación del ensayo. Se puede decir, en definitiva, que la investigadora logró el desafío que se había propuesto y que su trabajo cuenta, sin duda, entre los aportes más valiosos de la crítica borgeana reciente.

Bibliografía

BALDERSTON, Daniel, *How Borges wrote*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2018.

BÉTANCORT, Sonia, *Oriente no es una pieza de museo: Jorge Luis Borges, la clave orientalista y el manuscrito de “Qué es el budismo”*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2018.

BIASI, Pierre-Marc de, *Génétiq̄ue des textes*. París: Armand Colin, 2005.

BIASI, Pierre-Marc de, “Qu’est-ce qu’une rature?”, 2016. <http://www.pierre-marc-debiasi.com/litterature/affichetext.php?src_texte=2016&id_rub=2/>, 13/03/2020.

BORGES Jorge Luis, *Obras completas*. Barcelona: Emecé, 1989.

BORGES Jorge Luis/ JURADO, Alicia, *Qué es el budismo*. Madrid: Alianza, 2000.

BURGIN Richard/ BORGES, Jorge Luis, *Conversations with Jorge Luis Borges*. London: Souvenir Press, 1973.

- BURLEY, Mikel, *Classical Samkhya and Yoga: An Indian Metaphysics of Experience*. New York: Routledge, 2007.
- CAMPRUBÍ, Carles Besa, "Escritura y genética textual", 1996. <[<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3203983>]>, 17/07/2020.
- CERQUIGLINI, Bernard, "Variantes d'auteur et variance de copiste". En: HAY, Louis, *La Naissance du texte*. París: J. Corti, 1989.
- COLLINS, Steven, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ECO, Umberto, "Capolavori dell'800, ecco Notre Dame, l'introduzione di Umberto Eco", 2003. <[<https://www.repubblica.it/speciale/2004/biblioteca/idee/eco.html>] >, 17/07/2020.
- GASQUET, Axel, *El llamado de Oriente, historia cultural del orientalismo argentino 1900-1950*. Buenos Aires: Eudeba, 2015.
- GRÉSILLON, Almuth, *Éléments de critique génétique: lire les manuscrits modernes*. París: Presses universitaires de France, 1994.
- GUTTING, Gary, "What does buddhism require?", 2014. <[<https://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/04/27/what-does-buddhism-require/>]>, 18 de julio de 2020.
- HADOT, Pierre, *N'oublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*. París: Albin Michel, 2014.
- JAVANAUD, Katie, "Is The Buddhist 'No-Self' Doctrine compatible with pursuing Nirvana?", 2013. <[https://philosophynow.org/issues/97/Is_The_Buddhist_No-Self_Doctrine-Compatible_With_Pursuing_Nirvana] >, 13 de abril de 2020.
- JENNY, Laurent, "Genetic criticism and its myths". En: *Yale French Studies*, 97 (2000): 198-214.
- MÉLANÇON, Robert, "Le statut de l'œuvre: sur une limite de la génétique". En: *Études françaises* 28, 1 (1992), 49-66.
- PINO, Claudia, "O quê interpretar?". En: *Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo* 10, 2 (2014), 259-273.
- PLANTE, Claudia, *Borges, el otro Schopenhauer* [tesina de Maestría inédita]. Universidad Clermont Auvernia, 2018.
- POPPER, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Routledge, 2002.
- RICARD, Matthieu/ REVEL, Jean-François, *Le moine et le philosophe: le bouddhisme aujourd'hui*. París: Robert Laffont, 2012.
- RÍOS, Rubén Horacio, *Borges y el anillo del ser: un estudio sobre literatura y metafísica*. Madrid: Editorial Verbum, 2018.
- SHAKESPEARE, William, *The Tempest*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- WOODALL, James, *La vida de Jorge Luis Borges: el hombre en el espejo del libro*. Barcelona: Gedisa, 1999.