

DUAS ONISCIÊNCIAS: «LA ESCRITURA DEL DIOS» E «EL ALEPH»

FABIANO SEIXAS FERNANDES

Universidade Federal de Santa Catarina
fbnfnds@gmail.com

A preocupação ou necessidade de ver no mundo um sentido único, ordenado e, com alguma sorte, direcionador da ação humana é de cunho, se não claramente religioso, ao menos metafísico. Não obstante, a idéia dum universo coeso parece, pelo menos a princípio, entrar em desacordo com visões de mundo mais contemporâneas, que primam pela parcialidade e pela temporalidade inerentes à existência humana concreta: a saber, teorias como a da fragmentação do sujeito e do saber. Como podem seres temporais e finitos; seres atrelados a posições específicas – sejam sociais, étnicas, religiosas – que deformam ou direcionam sua capacidade cognitiva em mais de um aspecto; seres cujo pensamento é tão parcial, impreciso e ambíguo quanto os meios de expressão que o tornam possível, e tão dependente dos sentidos quanto são limitados os sentidos; enfim, como podem tais seres conhecer ou mesmo intuir a causa de todas as conseqüências, o princípio regente de todas as combinações e possibilidades? O que sequer nos garante que haja tal princípio? O agnosticismo contemporâneo ocidental desestimula a crença em qualquer sentido moral da existência (que pressupõe não somente uma instância superior, mas também atribui a ela uma racionalidade

ética, ainda que diversa da nossa), limitando o trabalho humano a ter efeito apenas sobre as instituições humanas, não havendo outras superiores a estas que dele possam se beneficiar ou que dele precisem. Idéias como justiça e harmonia – ou mesmo as imutáveis leis da física e o princípio de causalidade, tão caro ao pensamento – não passariam então de construtos humanos, especulações cuja existência como princípios organizadores se dá pela ação dos homens, e não por ação de alguma verdade maior.

Borges, um cético afeito à leitura da metafísica e das religiões como ramos da literatura fantástica, não deixa de tirar certo proveito dos problemas que pode causar o embate entre a possibilidade dum cosmos que se deixa estudar – mesmo que não se dê a conhecer inteiramente – e a dum caos que desvela as contrariedades do pensamento e da possibilidade humana de conhecimento. Talvez a palavra «cosmos» seja tão freqüente em seu vocabulário quanto outros conceitos, como os de tempo e infinito – num dos contos de que ora me ocupo, «La escritura del dios», sequer é mencionada; «El Aleph» faz rápida menção do *microcosmo de alquimistas y cabalistas* –, mas posso recuperar uns poucos exemplos de seu uso. Começo pela brincadeira que Borges fez amiúde em entrevistas quanto à etimologia da palavra:

Ahora, usted suele referirse también a lo ordenado o a lo cósmico como contrapuesto al caos. – Bueno, desde luego, ya que cosmos es orden y caos sería lo contrario. De paso, no sé si hemos hablado de la palabra cósmica, cuyo origen está en cosmos, y quiere decir el pequeño orden, el pequeño cosmos que uno impone a su cara. La raíz es la misma, de modo que yo, por ejemplo, que no uso cósmicos, sería más bien caótico, ¿no? (Ferrari & Borges: 1999, p. 204)¹.

Outros exemplos podem ser encontrados em alguns dos contos de *El jardín de senderos que se bifurcan* (1941) – volume posteriormente incluído em *Ficciones* (1944). Os contos de *El jardín de senderos que se bifurcan* podem ser descritos como tentativas sucessivas de criar cosmos de diversos tamanhos: um planeta, um universo em forma de biblioteca, uma cadeia genealógica que se dá pelo sonho, as obras completas de autores inexistentes. A alguns o excesso de ordem torna absurdos: assim como o labirinto pode ser tanto a multiplicação de referências quanto sua mais completa ausência², a subordinação de todo um planeta ao idealismo, de todo um povo à metódica intervenção do acaso através da loteria, ou do universo à combinação infinita de 25 símbolos resulta, por vezes, medonha e sem sentido, embora rigorosamente estruturada. Talvez possamos inferir daí que caos e cosmos não são antônimos, e sim graus variados dum mesmo fenômeno – sendo que aquele se manifesta nos níveis extremos; este, nos moderados.

Em contos como «El Aleph» ou «La escritura del dios», o cosmos é percebido como unidade através duma visão absoluta do Universo. Antes de descrever a própria visão, o narrador do primeiro nos faz um breve sumário de experiências análogas – embora talvez mais bem sucedidas, como veremos a seguir – à sua:

Los místicos, en análogo trance, prodigan los emblemas: para significar la divinidad, un persa habla de un pájaro que de algún modo es todos los pájaros; Alanus de Insulis, de una esfera cuyo centro está en todas las partes y la circunferencia en ninguna; Ezequiel, de un ángel de cuatro caras que a un tiempo se dirige al oriente y al occidente, al norte y al sur (Borges: 1996, p. 624).

Também o sacerdote de «La escritura del dios» demonstra consciência das múltiplas formas da onisciência: «El éxtasis no repite sus símbolos; hay quien ha visto a Dios en un resplandor, hay quien lo ha percibido en una espada o en los círculos de una rosa» (op cit, p. 598). Complemento as listas lembrando ainda outras preferências de Borges, como a *mãe do Livro* – a noção de que o Corão, mais que um livro, é um atributo divino, podendo manifestar-se sob qualquer forma³ –, e as diversas versões da Iluminação do Buda.

Diferentemente de contos como «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» ou «La biblioteca de Babel», contudo, esses contos não têm em vista a explanação de uma ordem; visam tão somente sua descoberta. Neles, assistimos a conjugação ou o confronto entre uma ordem que se dá a conhecer por inteiro e a limitada cognição humana. No que segue, busco fazer uma breve análise das semelhanças e diferenças nas visões de seus protagonistas. Começo pela descrição dessas diferenças; passo a seguir a uma descrição mais detalhada e comparativa de sua estruturação⁴.

A principal diferença entre as visões de ambos contos na *eficácia* de suas epifanias: Em «El Aleph», a onisciência se esvai pouco tempo após a visão. No *post-scriptum*, o narrador chega mesmo a contestar a autenticidade *daquele* Aleph. Já a visão de Tzinacán leva-o a uma transformação definitiva, transformando-o *para fora* do mundo e de si mesmo. Três elementos concorrem para a diferente eficácia de cada visão: (1) a distinção cultural entre os narradores-personagens, sendo um deles um cético intelectual latino-americano e o outro um sacerdote maia⁵; (2) os diferentes interesses que os levam a buscar as visões – rever a amada já falecida; salvar o mundo da destruição –; (3) a representação feita por cada um dos agentes responsáveis por suas visões. Como uma discussão detalhada do primeiro elemento fugiria ao escopo da análise que intento, começo pelo segundo: Beatriz Viterbo, a amada já falecida, chama a atenção do Borges de «El Aleph» dentre todas as coisas contidas em sua visão – de fato, entre as inúmeras coisas que diz haver visto (e faz uma lista mais exaustiva que a de Tzinacán), encontram-se uma série de *cartas obscenas* escritas pela amada e endereçadas ao primo Carlos Argentino. Por sua vez, Tzinacán, sacerdote que se julga funcionário do deus, tem por objetivo antes a restauração da ordem destruída por seus agressores que sua libertação pessoal (a lembrança de que há uma sentença mágica salvadora lhe ocorre justamente quando, já habituado ao cárcere, recorre ao exercício da rememoração como passatempo). É em meio a tal preocupação – para ser mais preciso, é após um curioso sonho que reflete não somente a urgência de sua missão, mas

também sua total impossibilidade de se livrar dela – que ocorre a visão. Os elementos que Tzinacán escolhe para relatá-la decorrem de sua situação: por exemplo, diz haver visto os primeiros homens e os cães que lhes estraçalharam as faces – talvez uma imagem de seu próprio encarceramento e tortura pelos espanhóis. Também há uma diferença crassa entre os agentes que levam ambos personagens a cada visão: a relação de Tzinacán com seu deus não é problematizada. Pode-se dizer que não duvida dele nem o desrespeita. Em «El Aleph», por outro lado, Carlos Argentino Daneri é, segundos antes de a visão tomar lugar, desqualificado como louco. Antes disso, já havia sido desqualificado como poeta – talvez possamos inferir, não sem uma pontinha de romantismo, que Daneri é desqualificado, portanto, como *visionário*.

«Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, por que el leguaje lo es», diz o Borges de «El Aleph». Seria oportuno lembrar que, embora as experiências descritas em ambos contos cheguem ao leitor em forma de linguagem escrita, não deixam de ser *visões*. Borges, claro, saberá se valer da descrição do simultâneo como sucessivo: ao descrever as visões da totalidade, subtrai sistematicamente ao leitor as ferramentas visuais que lhe permitiria formar uma idéia concreta daquilo que lê. Assim, o círculo – símbolo particularmente propício a visões de totalidade – é espacialmente desmontado e descrito sob forma de paradoxo: é infinito e tem bordas, não está ao norte ou ao sul, mas está ao norte e ao sul, todos os pontos são o seu centro⁶; tem dois ou três centímetros de diâmetro, mas todas as coisas ali se encontram sem diminuição de seus tamanhos; as coisas estão todas no mesmo ponto, mas não são transparentes nem estão sobrepostas.

A visão de Tzinacán é menos imediata que a de Borges; penso também ser mais sutil. (Afinal, o Aleph não é a culminação da busca pela Verdade última: está lá para quem quiser ver.) O sacerdote do deus, aprisionado pelos colonizadores espanhóis, vê o fim do mundo aproximando-se. É seu trabalho, como último servidor do deus, encontrar a sentença mágica que restaurará o mundo – sentença escrita pelo deus, que previra a destruição, no início dos tempos. Para achá-la, recorre a um processo de eliminação: as coisas todas da terra têm de ser comparadas à sua concepção da linguagem do deus, para que possa ver qual delas foi utilizada como texto divino – ou seja, o mundo é o texto divino⁷, e Tzinacán tem de lê-lo inteiro para chegar ao que lhe interessa. Claro, não se trata duma leitura exaustiva: já as próprias características atribuídas à palavra divina servirão para indicar os mais prováveis candidatos, e é por eles que começa a busca. Seus primeiros objetos de comparação são as montanhas, os rios, os astros e as grandes civilizações: formações grandiosas (como a linguagem do deus deve ser grandiosa), eternas (como a linguagem do deus deve ser eterna) e imutáveis (como a linguagem total do deus deve ser imutável). Essas características não passam de aparência: todas as formações em que pensa transformam-se e se desgastam; não são compatíveis à natureza do texto divino. Das

civilizações, formação que difere das demais devido à presença de um traço vital em sua constituição, o sacerdote passa às formas vivas; pensa no tigre e chega à conclusão de que é ele o portador da escritura do deus. As manchas do tigre são o código do deus – preservado não através da imutabilidade, mas sim da mutabilidade inerente à continuidade da vida. Implícita à conclusão de Tzinacán está presente a idéia da poderosa força criativa da linguagem do deus, que encontra seu paralelo na força vital que dá continuidade ao nascimento dos tigres: a linguagem do deus é, como os tigres, imutável e mutante, eterna e perene. Mais que isso, é criativa – e justamente por isso, pode-se pensar, será capaz de recriar o mundo destruído.

A linguagem humana partilha alguns dos traços dessa linguagem divina. Para Tzinacán, a idéia de uma linguagem divina torna-se absurda: uma só palavra do deus basta para que tudo nela esteja contido. Essa crença dificulta uma busca à sentença divina; se a palavra é total, a sentença resulta inoperante. Seja como for, a linguagem humana é total a seu próprio modo. Diz Tzinacán:

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 las 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. Consideré que en el lenguaje de un dios toda la palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato (Borges: 1996, 597-8).

O que o leva a afirmar que dizer *um tigre* é dizer *todos os tigres*? A idéia de que, ao se dizer *tigre*, referimo-nos na verdade ao conjunto de traços abstratos necessários para que se reconheça um tigre como tal? Talvez, mas o importante aqui não é o fato de o homem cunhar conceitos e, ao usá-los, referir-se aos objetos a que são atribuídos e dos quais derivam. Dizer *um tigre* é dizer todos os tigres *que o engendraram*. Trata-se não necessariamente duma lógica conceptual, mas da causalidade bio-lógica. Dizer *tigre* traz à tona as relações vitais (representadas no conto pela cadeia alimentar) que tornam possível a existência dos tigres. É nessa estrutura, na qual os seres estão posicionados uns em relação aos outros – embora no exemplo citado o pensamento se desenvolva apenas linearmente, o que talvez possamos explicar pela centralidade atribuída ao tigre por Tzinacán –, que a sentença do deus encontra condições de se preservar. O cosmos não é apenas uma ordem, mas um princípio de gênese. Pode ser recriado, pois não há um só momento em que não o faça. Absoluta, a sentença do deus é simultaneamente sentença e sintaxe. Cito alguns trechos do conto:

Imaginé la primera mañana del tiempo, imaginé a mi dios confiando el mensaje a la piel viva de los jaguares, que se amarían y se engendrarían sin fin, en cavernas, en cañaverales, en islas, para que los últimos hombres lo recibieran. Imaginé esa red de tigres, ese caliente laberinto de tigres, dando horror a los prados y a los rebaños para conservar un dibujo (op. cit. 597).

Yo vi una Rueda altísima, que no estaba delante de mis ojos, ni detrás, ni dos lados, sino en todas partes, a un tiempo. Esta Rueda estaba hecha de agua, pero también de fuego, y era (aunque se veía el borde) infinita. Entretejidas, la

formaban todas las cosas que serían, 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 (op. cit. 598).

Mais uma vez, Tzinacán alude ao ciclo vital dos tigres: é o *quente labirinto* de tigres que conserva a mensagem; não o tigre em si. O tigre individual do qual dispõe só tem valor na medida em que está imerso na cadeia imaginada por Tzinacán. De um modo semelhante, as coisas todas do mundo estão *entretecidas* em sua visão – em germen, mais uma vez, encontra-se a idéia da multiposicionalidade de todas as coisas. «Ahí estaban las causas y los efectos», ou seja, a sintaxe que engendra e continua o universo.

Os indícios dessa lógica não são tão facilmente perceptíveis em «El Aleph»; talvez nem se encontrem presentes: «porque mis ojos habían visto esse objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre há mirado: el inconcebible universo», diz o narrador ao final de sua visão. Parece lícito pensar que se para Tzinacán a visão é clara – quer dizer, se consegue chegar a conclusões a seu respeito –, é porque o universo é criação do deus. Como ficou dito no início, a idéia de que há um sentido moral na existência pressupõe a existência de uma entidade superior imbuída de pensamento ético-racional. Em «La escritura del dios», a figura do deus criador pode bem ser essa figura, ainda que o narrador passe à margem da legitimidade moral do ato dos colonizadores espanhóis. O próprio desejo de restaurar essa ordem a faz parecer, se não correta, ao menos desejável – boa, talvez. A revelação, contudo, leva o sacerdote para fora do mundo, para fora, portanto, da moral inerente ao mundo. Que importam essas coisas, os desejos daquele outro (como passa a referir-se a si mesmo)? Curiosamente, compreender a gênese implica desprezá-la. Como nenhum deus se encontra em «El Aleph», o narrador não tem porque pressupor que a totalidade seja, além de total, ordenada. É certo que tampouco lhe parece absurda, mas, diferentemente de Tzinacán, o conhecimento que adquire é apagado pelas limitações da memória humana.

NOTAS

- 1 Agradeço a Daisi Vogel pela localização desta citação.
- 2 Veja-se «Los dos reyes y los dos laberintos», conto de *El Aleph* (1949) em que o deserto é descrito como um labirinto.
- 3 Veja-se, o conto «La busca de Averróes», incluído em *El Aleph* e a conferência «El libro», incluída em *Borges, oral (Obras completas, v. 4, pp. 165-71)*.
- 4 Eis um breve resumo de ambos contos: Em «El Aleph», um narrador de nome Borges cultua a memória de sua amada já falecida através da visita à casa de

seus parentes. Um dos parentes, o primo Carlos Argentino Daneri, introduz Borges ao Aleph, «uno de los puntos del espacio que contienen todos los puntos». Em «La escritura del dios», Tzinacán, sacerdote maia encarcerado pelos colonizadores espanhóis, rememora que a ordem do mundo, por eles destruída, pode ser restaurada pela sentença mágica do deus escondida no mundo. Sua busca pela sentença culmina numa visão. No caso de «El Aleph», a visão leva a um medo – antes um receio – de que o mundo já não mais possa oferecer surpresa alguma, posto que Borges viu tudo quanto havia para ver; já a visão de Tzinacán leva-o ao abandono de sua personalidade anterior, e, por extensão, ao de seus objetivos e sonhos – os mesmos que a desencadearam.

- 5 Clifford Geertz (1981), ao falar da experiência religiosa, afirma que devemos distinguir entre a experiência religiosa do crente e o relato que faz dessa experiência – relato que, além de parcial, já está impregnado por suas interpretações e julgamentos pessoais. Talvez o papel da crença em cada caso também nos sirva para explicar como visões estruturalmente tão semelhantes produzem resultados tão opostos. O sacerdote de «La escritura del dios» pode certamente ser descrito como um crente; quando ao Borges de «El Aleph», embora não me pareça de todo errado descrevê-lo como tal, há uma ressalva a ser feita. Mesmo sendo um cético, não se pode negar que *creia* no que viu – ou, ao menos, que haja experimentado uma suspensão temporária da descrença enquanto via o Aleph –; o valor que posteriormente atribui à visão, contudo, resulta em parte de sua condição anterior.
- 6 Devemos levar em conta que um dos conceitos presentes na gênese do Aleph é a esfera de Pascal – o círculo cujo centro está em todos os pontos e a circunferência em nenhuma. «El Aleph», como vimos, faz menção a ela. Posteriormente, Borges abordaria essa esfera impossível em dois ensaios de *Otras inquisiciones* (1952): «La esfera de Pascal» e «Pascal». Pode-se dizer – não sem, talvez, reduzi-la significativamente – que representa não o cosmos que se desfaz em caos, mas o caos enquanto uma modalidade de cosmos. Novamente, pode-se dizer que se trata não de antônimos, mas de diferentes aspectos duma mesma realidade.
- 7 Quanto à noção do mundo ou da história como livros que escrevemos e que nos escrevem, vejam-se «Del culto de los libros», incluídos em *Otras inquisiciones* e os prólogos ao *Sartos resartus* e ao *On heroes and hero worship* de Carlyle, incluídos *Prólogos con un prólogo de prólogos* (*Obras completas*, v.4 pp. 35-41).

REFERÊNCIAS

Borges, Jorge Luis. *Obras completas*. 5. ed. 1996: Barcelona: Emecé, 1996.

_____. *Borges en Sur: 1930-1981*. Buenos Aires: Emecé, 1999.

- Dumont, Louis. Gênese I: do indivíduo-fora-do-mundo ao indivíduo-no-mundo. In: *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna* (trad. Álvaro Cabral). Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- Ferrari, Osvaldo & Borges, J. L. *Reencuentro: Diálogos inéditos*. Buenos Aires: Sudamericana, 1999, p. 204.
- Geertz, Clifford. The struggle for the real. In: *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*. Univ. of Chicago Press, 1981.
- Hume, David. *Treatise of human nature*. (org. L. A. Selby-Bigge; índice analítico P. H. Nidditch) Oxford: 1978.
- Kayser, Wolfgang. Qui raconte le roman? (trad. Antonie-Marie Buguet) In: *Poétique*, 4. 1970.
- Schopenhauer, Arthur. *Metafísica do amor/Metafísica da Morte*. (trad. Jair Barbosa) São Paulo: Martins Fontes, 2000.