

Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Comunicação e Expressão  
Curso de Pós-graduação em Literatura

Estética da imperfeição:  
o ceticismo humeano e a prosa de Jorge Luis Borges  
Fabiano Seixas Fernandes

Florianópolis, 2004

Estética da imperfeição:  
o ceticismo humeano e a prosa de Jorge Luis Borges  
Fabiano Seixas Fernandes

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Literatura.

Orientador: Prof. Dr. Walter Carlos Costa.

Florianópolis, 2004



# Índice

<b>Resumo</b>	<b>6</b>
<b>Abstract</b>	<b>7</b>
<b>Agradecimentos</b>	<b>8</b>
<b>Nota prévia: sobre as citações, traduções e referências</b>	<b>9</b>
<b>Introdução: Hume, o negativo</b>	<b>10</b>
<i>Algumas coincidências inofensivas</i>	10
<i>Algumas listas</i>	12
<i>Estrutura da tese</i>	16
<b>1. Borges e o padrão do gosto</b>	<b>21</b>
1.1. <i>Poética da representação: definição</i>	22
1.2. <i>O padrão do gosto</i>	23
1.3. <i>Recursos sonoros</i>	26
1.3.1. A rima; os trocadilhos	26
1.3.2. As formas fixas	29
1.4. <i>Recursos semânticos</i>	30
1.4.1. A metáfora	31
1.4.2. Os adjetivos e os advérbios	37
1.4.3. A sinonímia	39
1.4.4. O arrabalero	41
1.4.5. As preposições; a palavra	43
<b>2. Dois tipos de objetos caóticos: “Tigres azules”; “El libro de arena”</b>	<b>49</b>
2.1. <i>Objetos caóticos: “El disco”</i>	50
2.2. <i>Contralógica: os tigres azuis</i>	51
2.2.1. Hume e os tigres azuis	57
2.3. <i>Hiperlógica: o livro de areia</i>	59
2.3.1. O livro de areia e as perplexidades do livro	60
2.3.2. O livro de areia e os paradoxos do infinito	62
2.3.3. A refutação de Hume a Zenão	65
2.4. <i>Como se livrar de um objeto caótico</i>	68
<b>3. Hume em “La busca de Averroes”: diálogo filosófico e conto policial</b>	<b>71</b>
3.1. <i>Hume e ’Ibn Rushd: aproximações</i>	72
3.1.1. ’Ibn Rushd e a <i>falsafā</i>	72
3.1.2. ’Ibn Rushd e Hume	76
3.2. <i>La busca de Averroes e os Dialogues concerning natural religion</i>	84
3.2.1. O diálogo filosófico como literatura	85
3.2.2. La busca de Averroes. Dialogues concerning natural religion: distâncias e aproximações.	96
3.3. <i>O conto policial de Averroes</i>	101
<b>4. Hume em “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”: doutrina e postura</b>	<b>107</b>
4.1. <i>Tlön e Hume</i>	111
4.1.1. Deus e o espaço	112
4.1.2. A causalidade	118

4.1.3. A ciência	122	
4.2. Doutrina e postura	126	
<b>Conclusão</b>		<b>133</b>
<b>Bibliografia</b>		<b>135</b>
<i>a. Edições utilizadas</i>	135	
a1. BORGES, Jorge Luis.	135	
a2. HUME, David.	135	
a3. Demais escritores	136	
a4. Escrituras sagradas	137	
a5. Filósofos	137	
<i>b. Dicionários, enciclopédias e obras de referência</i>	139	
<i>c. Sobre Jorge Luis Borges</i>	140	
<i>d. Demais referências</i>	142	

## Resumo

O presente trabalho pretende dar conta da relação entre o escritor argentino Jorge Luis Borges e o filósofo escocês David Hume, no que diz respeito ao papel do pensamento deste na produção ficcional daquele. O primeiro capítulo se centra na crítica literária borgiana, e busca retratar o que ali se chamou *poética da representação*, vendo-a como a realização do ideal humeano de crítica de arte. Os demais capítulos tratam da produção ficcional em prosa de Borges, e buscam retratar como o nome e o pensamento de Hume participam diferentemente da composição dos contos em que aparecem. Pode-se observar, através da análise dos contos escolhidos, um esvaimento progressivo de Hume na obra de Borges; também fica exposta a relação dupla de Borges e Hume: se, no plano da escrita, o escritor argentino se utiliza de apenas parte da doutrina de Hume, no plano da prática da escrita, endossa firmemente o ceticismo do filósofo escocês, que ensina a duvidar até das próprias dúvidas, utilizando, desta forma, de modo construtivo, as características aparentemente mais corrosivas do pensamento humeano.

## Abstract

The present work intends to make an account of the relation between Argentinean writer Jorge Luis Borges and Scottish philosopher David Hume, concerning the role of the latter's thought inside the former's fictional production. The first chapter focuses on Borgesian literary criticism, seeking to retrace what was there called *poetics of representation*, seen as the actualization of the Humean ideal of criticism. The remaining chapters deal with Borges' prose fiction, seeking to retrace the way in which mention of Hume's name and thought variously participate of the composition of the shorts stories in which they are featured. The analysis of the selected pieces shows a progressive evanescence of Hume in Borges' work; it becomes also evident the double relation between Borges and Hume: if, on the written level, the Argentinean writer makes only partial use of Hume, on the level of writing, he firmly embraces the Scottish philosopher's skepticism, which teaches one to doubt even of one's own doubts – using thus constructively the apparently most destructive features of Humean thought.

## Agradecimentos

O termo inglês *acknowledgements* expressa tanto um necessário reconhecimento profissional e intelectual a pessoas e instituições que colaboraram para a realização de algum trabalho quanto um necessário apreço a auxílios menos formais ou explicáveis. Abaixo, procurei separar ambas funções; como acredito ser a boa vontade o coração não só da ética, mas também das formas mais finas de prazer e de ordem, sei que a divisão só ser imperfeita. Sempre que o auxílio recebido foi frutífero, excedeu variamente os limites do profissional e do emocional. Pelo menos para mim.

Assim sendo, meus primeiros agradecimentos:

A meu orientador, Walter Carlos Costa, pela confiança e atenção dispensadas, por me sugerir um estilo de escrita mais limpo, pelo empréstimo de livros e pela infusão – em parceria com meu objeto de estudo – de certos hábitos: a consulta a obras de referência, a consulta a diversas traduções de uma mesma obra, e o comércio com dois dos melhores e mais fofos costumes da língua inglesa, B. A. W. Russell e G. K. Chesterton.

Aos leitores das diversas etapas deste trabalho – rigorosos, práticos, gentis, esmerados, alfabéticos –: Alckmar Luiz dos Santos, Andréia Guerini, Marie-Hélène Torres e Mauri Furlan. À Andréia agradeço ainda a atenção que me dispensou nas etapas finais, bem como um apoio que me acompanhou desde antes de meu ingresso no Doutorado.

A Daisi Irmgard Vogel pelas entrevistas de Borges que me repassou e pela localização de alguns textos em alemão que minha inépcia não deixou figurar no corpo do trabalho; a Andréa Cesco Scaravelli por sua disponibilidade sem domingos e pela ajuda quando da impressão do trabalho; a ambas por haverem sido minhas colegas.

A Rita Lenira de Freitas Bittencourt, a Susana Célia Leandro Scramim e a Fernando Meneghel pelo excelente trabalho que realizaram durante nossa passagem pela comissão editorial do *Anuário de Literatura*.

Ao CNPq pela concessão da bolsa que me acompanhou de outubro de 2000 a fevereiro de 2004.

Meus segundos agradecimentos, menos coerentes, menos tangíveis (culpa minha), não menos importantes:

A meus pais, Terezinha e Felício, e à minha madrinha, Nilce, que mereciam mais, mas que tiveram de se contentar com o que lhes coube em sorte.

Ao alfabético sal da Terra: Cláudia Grijó Vilarouca (Cântico dos cânticos 08, 10), Eleonora Castelli (Eclesiastes 03, 02-8; Mateus 15, 28), Fernando Meneghel e Mercedes Mathilde Neves Meneghel (Salmo 45, 08 e Provérbios 31, 10-2), Rafaela do Nascimento de Moraes (Gênesis 21, 06) e Robson Bittencourt de Souza (Isaías 52, 15).

Finalmente,

à Luz cujas sombras têm sombra; Àquele que, não existindo, criou o Universo.



## **Nota prévia: sobre as citações, traduções e referências**

Ao longo deste trabalho, buscou-se citar os textos de Borges e Hume no original. Isto foi inteiramente possível no caso de Hume, embora seja pertinente alertar que as edições consultadas optaram por não modernizar, ou modernizar apenas parcialmente, a ortografia de seus escritos: os textos recolhidos em *Writings on religion* pertencem à segunda categoria; os demais, à primeira. No caso de Borges, alguns textos estavam disponíveis somente em tradução: por isso, as palestras sobre o livro de Jó e Spinoza foram aqui citadas em inglês. Mas nem toda a produção de Borges é em espanhol: as palestras que compõem a *Arte poética*, aqui citadas em tradução para o espanhol, foram escritas em inglês. O restante de seus textos, incluindo alguns em francês, foram citados na língua em que foram escritos. No tangente aos demais textos, a disponibilidade foi o principal critério: assim, serão citados conforme as traduções consultadas.

Devido à grande quantidade de textos de Borges citados, suas obras serão referidas pelas seguintes abreviaturas:

AP:	<i>Arte poética</i> ;
BB:	<i>La biblioteca de Babel: prólogos</i> ;
BS:	<i>Borges en Sur: 1931-1980</i> ;
I:	<i>Inquisiciones</i> ;
IA:	<i>El idioma de los argentinos</i> ;
OC1-4:	<i>Obras completas</i> (sendo OC1 o primeiro volume, OC2 o segundo etc);
OCC:	<i>Obras completas em colaboración</i> ;
TME:	<i>El tamaño de mi esperanza</i> ;
TR1:	<i>Textos recobrados 1919-1929</i> ;
TR2:	<i>Textos recobrados 1931-1955</i> ;

Os demais textos, incluindo os de Hume, serão citados pelo título da obra ou, quando possível, por uma versão reduzida deste.

No caso de edições virtuais, como não há como fornecer números de página, a referência ficará limitada, no corpo do texto, ao título – exceção feita a textos disponíveis *online* em formato pdf, cujo número de página será fornecido.

## Introdução: Hume, o negativo

### Algumas coincidências inofensivas

Há uma série de coincidências entre Borges e Hume que seria pertinente citar, mas não necessariamente investigar. Se não vale a pena investigá-las, é porque é pouco provável que sejam exclusivas a ambos – a primeira, como se verá, pode aproximar Borges tanto de Hume quanto, quase arbitrariamente, de Cecília Meirelles; a segunda, tanto Borges como Hume de Guimarães, Machado ou inúmeros outros escritores. Mesmo assim, ajudam-nos a aproximá-los, de modo que começamos por elas.

(1) Como Borges, Hume renegou a porção inicial de sua obra. Contudo, é fácil perceber que o trabalho proscrito – hoje considerado o mais importante – não só é reelaborada ao longo de sua vida, como constitui a base de seu pensamento: dificilmente a síntese feita nos *Enquiries concerning human understanding* e no *Enquiry concening the principles of morals*, por mais lidos que sejam, substituiriam o *Treatise of human nature*. Faltam ao *Enquiry on understanding*, para citar apenas alguns pontos, a saborosa conclusão de Hume ao primeiro livro (*Treatise* 1.4.7 pp. 263-74); quanto ao *Enquiry on morals*, toda a relação entre moral e política feita no *Treatise* – que inclui suas contribuições a importantes problemas como a origem e a necessidade dos governos, e a legitimidade da obediência a eles – é abandonada. Além disso, a reação ao *Treatise* não foi tão escassa quanto Hume nos faz crer (FIESER: *Essays and treatises* vol.1. p. v; Flew: *Writings on religion* p. ix).

Tanto no caso de Hume como no de Borges, nosso desrespeito a seus pedidos de que não lêssemos, no primeiro caso, o *Treatise of human nature* (“Advertisement”, in: *Essays and treatises on several subjects* vol.2), e, no segundo, seus três volumes iniciais de ensaios (*Inquisiciones, El tamaño de mi esperanza, El idioma de los argentinos*, publicados respectivamente em 1925, 1926 e 1928), deve-se a seu valor intrínseco. Não se pode negar a importância dos livros proscritos de ensaios de Borges, não só para o desenvolvimento de sua fortuna crítica madura, mas também para o desenvolvimento de sua ficção: *Ficciones* é tributário

do pensamento de Borges a respeito de língua e poesia contido nesses escritos (como, talvez, fique evidente pela discussão feita no primeiro capítulo; um breve exemplo: as línguas descritas em Tlön tem em ensaios como “El idioma infinito”, de *El tamaño de mi esperanza*, seus primeiros esboços), embora seja relativamente fácil compreender por que o Borges maduro, extremamente zeloso no tangente à elaboração e reelaboração de seus trabalhos, rejeitaria textos escritos em uma prosa empolada, salpicada de argentinismos buscados em dicionários e, por vezes, autoritária. Mesmo assim, ao contrário de que se sucede *hoje* com Hume, foi a produção intermediária de Borges (digamos entre os anos 30 e 50) a responsável pelo reconhecimento internacional que sua obra obteve.

(2) Como Borges, Hume foi um renomado ensaísta. Como assinalado, o *Treatise of human nature* é responsável pela fama de Hume; durante sua vida, o filósofo escocês foi inicialmente aclamado não por sua filosofia – tanto os três volumes do *Treatise* quanto o *Abstract* que a eles se seguiu foram publicados anonimamente –, mas por sua produção ensaística e por sua *History of Great Britain*. Foi seu sucesso como ensaísta que o fez pensar em reelaborar a doutrina contida no *Treatise* sob a forma de ensaios: concebeu, então, em 1748, seus *Philosophical essays concerning human understanding*, título original de seu volume hoje conhecido como *Enquiry concerning human understanding*. Embora esta seja uma parte de seu trabalho posta por vezes em segundo plano, há quem considere que, sem se ter em vista os ensaios, temos uma visão incompleta de Hume – notadamente Eugene Miller, responsável pela edição crítica dos *Essay moral, political and literary* (p. xii).

(3) Como Borges, Hume retrabalhou continuamente seus textos – à exceção, claro, dos proscritos – no decorrer da vida, dando-lhes acabamento final e alterando a ordenação e o conteúdo dos volumes. O zelo do escocês e do argentino podem ser constatados quando comparamos as inúmeras edições de seus livros bem como as diferentes versões de seus trabalhos; neste caso, contudo, é Borges o mais esmerado, e sua extensa obra ainda espera pela hercúlea equipe de especialistas que lhe dará uma edição crítica à altura. Não obstante, *os Essays and treatises on several subject* de Hume viram 10 edições diferentes, a última sendo revisada por ele pouco antes de sua morte.

(4) Como Borges, Hume preparou suas Obras “completas”: os supracitados *Essays and treatises on several subjects*<sup>1</sup>. Segundo James Feiser, garantia com isso um contraste entre seus trabalhos mais polêmicos e outros menos ofensivos; salvaguardava também a publicação de trabalhos menores (*Essays and treatises* vol. 1 p. vi); não seria estranho imaginar que as lacunares *Obras completas* de Borges desempenhem uma função semelhante: volumes como *El informe de Brodie* ou *El libro de arena*, por exemplo, buscam um retorno a uma escrita sintaticamente mais simples e oralizada, e foram recebidos com certo desdém pelos críticos quando de seu lançamento.

(5) Finalmente, ambos devem o início de seu reconhecimento internacional à França. Durante sua estada na França, Hume presenciou a publicação de uma tradução de seus trabalhos, bem como a ampla aceitação que – diferentemente do *Treatise* na Inglaterra – tiveram. De modo semelhante, foi a França a responsável pela projeção internacional do escritor argentino.

Mas nem tudo são gratidões: na França, Hume veio a conhecer e detestar Rousseau, escandalosa peça-chave no romantismo filosófico; Borges, por sua vez, apesar de seu apreço por Voltaire e Montaigne – de quem talvez haja herdado certa agressividade em seu estilo, que nada parece dever à ironia e ao *understatement* inglês –, faz ataques ao sistema literário francês, que talvez tenham sua principal causa não em seu apreço quase hereditário pela literatura inglesa, mas pela submissão argentina à cultura francesa<sup>2</sup>.

## Algumas listas

---

<sup>1</sup> A partir da terceira edição dos *Essays and Treatises* (1758), Hume abandona a ordem cronológica dos títulos, fundido alguns e desmembrando outros. A antologia passa a conter os seguintes títulos: (01) *Essays moral, political and literary*; (02) *An enquiry concerning human understanding*; (03) *A dissertation on the Passions*; (04) *An enquiry concerning the principles of morals* e (05) *Natural history of religion*. Esta, juntamente com a *History of Great Britain*, é a “obra completa” de Hume. Para a realização deste trabalho, foi consultado um fac-símile da décima edição (1777; Thoemes press 2002), contendo os mesmos títulos – embora, ao longo dos anos, ensaios hajam sido retirados e acrescentados. A edição de Eugene Miller, por sua vez, leva em conta não só as variantes dos diferentes ensaios, mas publica também todos os ensaios que Hume excluiu da antologia, bem como os não publicados em vida.

<sup>2</sup> Ao falar de Victoria Ocampo, quando da morte desta, Borges elogia-lhe o amplo conhecimento da literatura francesa, e sua preferência por ela; não obstante, esta preferência custou-lhes algumas brigas (BS p. 326-31).

Hume aparece amiúde nas listas de escritores favoritos de Borges. Seus leitores podem, talvez, interessar-se pelo modo como tais listas são organizadas, e talvez se sintam tentados a corrigi-las – à semelhança do amigo de Pierre Menard, que estabelece uma incompleta listagem das obras completas do finado escritor, corrigindo o catálogo falaz de certa autora. Três delas merecem menção.

Na primeira, Floyd Merrell nota que os autores preferidos de Borges não costumam ser

the most noteworthy in Western history. They include Zeno instead of Plato, Berkeley instead of Hobbes, John Wilkins instead of Locke, Jung instead of Freud, Pascal instead of Descartes, and writers such as Kipling, Stevenson, H.G. Wells, de Quincey, and Chesterton. Even among his own compatriots, Borges prefers the rather obscure Macedonio Fernández to better-known philosophers such as José Ingenieros. (*Unthinking thinking* p. xiii).

Primeiramente, a afirmação inicial não é verdadeira: alguns dos escritores “most noteworthy in Western history”, são, sim, favoritos de Borges, tais como Homero, Dante, Shakespeare e Cervantes. Em segundo lugar, por se tratar de uma lista de escritores tidos como secundários, não é de se estranhar que Hume não seja mencionado; a menos que nos lembremos de que o nome do filósofo escocês está em “Nueva refutación del tiempo” e em “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” associado ao de Berkeley: neste caso, usar Hobbes como contraponto a Berkeley, embora não incorreto, pode soar estranho ou desnecessário. A lista conta ainda com outras estranhezas, como a idéia de que Pascal seja um dos escritores favoritos de Borges<sup>3</sup> e de que Platão não o seja.

O que interessa aqui é ver em Merrell aquilo que critica Daniel Balderston:

Sin embargo, es razonable preguntarse si no sería más provechoso que la atención de la crítica se dirigiera a entender por qué Borges se interesa en los que él declara sus precursores, y de qué manera las lecturas que

---

<sup>3</sup> Dois ensaios sobre Pascal constam de *Otras inquisiciones*. No segundo deles, “Pascal”, diz Borges: “Mis amigos me dicen que los pensamientos de Pascal les sirven para pensar. Ciertamente, no hay nada en el universo que no sirva de estímulo al pensamiento; en cuanto a mí, jamás he visto en esas memorables fracciones una contribución a los problemas, ilusorios o verdaderos, que encaran” (OC2 p. 81). A julgar pelo primeiro ensaio, “La esfera de Pascal”, Borges parece estar dizendo a verdade, embora talvez não totalmente: apesar do título do ensaio, Borges chega a Pascal através de uma revisão histórica bastante heterogênea. Porém, seu principal argumento – a história do universo como a história (da diferente entonação) de algumas metáforas – não parece oriundo de Pascal; este lhe parece apenas um oportuno ponto de chegada, não só por sua proximidade histórica, mas porque a metáfora da esfera encontra nele *entonação* diametralmente oposta à de Giordano Bruno (a saber, esperança e desesperança absolutas), também citado por Borges; o contraste entre ambos deixa evidente o que Borges que dizer por diferente entonação.

hizo de ellos influyeron en sus escritos. Al hacerlo cabría esperar que se llegara a un conocimiento más profundo de la inteligencia crítica y creativa de Borges, y la perspicacia con que se refiere a sus precursores podría ayudarnos a recuperar o revelar aspectos de las obras de aquellos autores que han escapado a la atención de los críticos. (*El precursor velado*, introdução)

A pergunta feita aqui talvez seja oposta à de Balderston: não se trata de saber porque em Borges autores secundários são centrais, mas porque não o são certos autores de grande porte: por que dedica ensaios a John Wilkins e ao próprio Pascal, mas cita apenas tangencialmente Locke, Hegel ou Kant; Borges afirma, inclusive, haver sido derrotado por este último<sup>4</sup>. Note-se que ambas perguntas pressupõem afirmações apenas *parcialmente* corretas: afinal, se é verdade que o escritor argentino parece preferir Victor Hugo a Baudelaire e Schopenhauer a Hegel, é igualmente verdade, como disse acima, que autores de extrema importância são centrais, e aos quais dedicou alguns de seus trabalhos mais importantes<sup>5</sup>. Além disso, devemos ter em mente que a popularidade mesma de Borges foi benéfica a escritores como Stevenson, Chesterton e, talvez, o próprio Schopenhauer, e que talvez lhes haja conferido uma importância nova.

A segunda lista, mais sucinta, porém elaborada com mais rigor, ajuda-nos a perceber as omissões da primeira com mais clareza: consta da introdução do índice de referências de Borges realizado por Balderston: “Among the philosophers, Plato is mentioned most frequently, followed by Schopenhauer, Aristotle, Berkeley and Nietzsche” (*The literary universe of Jorge Luis Borges*, pp. xvii-xviii). Cabe notar, porém, que o índice de Balderston, publicado em 1986, não abarca toda a produção escrita de Borges; de lá para cá, textos seus e entrevistas foram recuperados e publicados, e os números podem haver variado – coisa de que Balderston, na referida introdução, se mostra ciente. Também devemos levar em conta que se trata de um índice de citações, e que, para compreender a importância destes filósofos na obra de Borges, seria necessário estudar como os cita. A omissão de Hume dos cinco primeiros nomes da lista

---

<sup>4</sup> BOSSART: *Borges and philosophy* p. 02; Bossart, porém, afirma que Kant reaparece ao longo da obra de Borges através de Coleridge e Schopenhauer (ibid.), e que a “Nueva refutación del tiempo” tem a mesma estrutura da antinomias kantianas (pp. 91-3).

<sup>5</sup> Para citar apenas alguns exemplos: sobre Cervantes, Borges tem dois ensaios (“La conducta novelística de Cervantes”, IA pp. 117-22, e “Magias parciales del Quijote”, OC2 pp.45-7) e um de seus contos mais citados (“Pierre Menard, autor del Quijote”, OC1 pp. 444-50); também dedicou um volume inteiro a Dante (*Nueve ensayos dantescos*, OC3 pp. 339-72).

indicaria, de certo modo, que não aparece em destaque no conjunto da obra de Borges; o que aqui estamos tentando investigar é justamente quanta atenção recebe de Borges, e de que tipo.

Hume é mencionado na terceira lista, feita por Juan Jacinto Muñoz Rengel em seu artigo “¿En que creía Borges?”: “Entre sus filósofos predilectos [de Borges] se encuentran Berkeley, Hume, Spinoza y Schopenhauer.” Hume vem em segundo lugar, ao passo que Schopenhauer está em quarto – o que, se levarmos em conta a relação de Balderston, é definitivamente estranho.

A ordem dos nomes pode não ser de todo arbitrária. Hume não é um dos autores mais freqüentemente citados por Borges: a ele ou à sua filosofia, não dedicou especificamente nenhum conto<sup>6</sup>, poema ou ensaio; muitas vezes, aparece em meio a uma enumeração de filósofos, ou então algum aspecto secundário de seus textos é recuperado<sup>7</sup>. O nome de Hume aparece, de fato, em alguns dos mais significativos trabalhos de Borges, mas, mesmo aí, parece ser algo secundário. O que justificaria, então, o presente estudo?

Em primeiro lugar, o próprio Borges fomentou, por vezes, a opinião de que Hume seria um de seus prediletos, como na seguinte entrevista:

me he limitado a releer ciertos autores. Y esos autores son Berkeley, Hume y Schopenhauer. Y he descuidado los demás. Por ejemplo, siempre he sido derrotado por Kant. Por Hegel, evidentemente, tan despreciado por Schopenhauer [...] Pero he leído y releído a Berkeley, a Hume y a Schopenhauer, que para mí viene a ser la cifra de la filosofía.” (apud NUÑO: *La filosofía de Borges*, p. 11, nota)<sup>8</sup>.

Não é de espantar, portanto, a importância mesma, no conjunto da obra borgiana, de alguns dos textos em que o nome de Hume figura; nos capítulos que seguem, procuraremos esmiuçar a importância de Hume nos contos em que seu nome de fato figura, ou, ao menos, mostrar que é

<sup>6</sup> Há uma ressalva quanto a esta afirmação, a ser feita mais adiante.

<sup>7</sup> Em “El tiempo circular” e em “El libro”, por exemplo, Borges recupera a formulação de Hume da doutrina do eterno retorno (OC1 394; OC4 166, respectivamente); Hume a menciona uma vez nos *Dialogues concerning natural religion* (*Writings on religion* p. 244), onde é uma das muitas doutrinas absurdas propostas por Philo para o espanto de Demea. Faz a mesma coisa em “El idioma analítico de John Wilkins”, onde cita outra das hipóteses de Philo, dando a entender, de certo modo, que Hume a endossa (OC2 p. 86).

<sup>8</sup> Note-se, contudo, que Balderston, em seu *El precursor velado* (ed. virtual, disponível na página da *Borges studies on line*), ao recuperar as entrevistas em que Borges fala dos primeiros livros que leu, demonstra que suas respostas variam, de modo que pode não ser prudente levar muito a sério este tipo de declaração, embora certamente não as devamos ignorar.

possível ler estes contos a partir desta menção, o que pode contribuir para a compreensão da complexidade borgiana.

Em segundo lugar, Borges é sempre elogioso a Hume, e em momento algum o corrige ou retruca – como faz até com Schopenhauer (OC2 p. 138) –; mais que isso, parece o haver considerado um grande estilista e um ironista refinado: quando fala de Gibbon, utiliza-se de um elogio que Hume lhe fez para o elogiar (OC4 p. 69); a descrição de Hume da doutrina do eterno retorno é, para Borges “un lacónico pero suficiente pasaje”, à qual traduz numa ocasião (OC1 p. 394, ver também OC4 p. 166); finalmente, em pelo menos três momentos distintos, elogia a afirmação de Hume sobre Berkeley: “Hume notó *para siempre* que los argumentos de Berkeley no admiten la menor réplica y no causan la menor convicción”; “la observación *mortal* de Hume sobre el idealismo de Berkeley: No admite ninguna respuesta ni produce la menor convicción”; “Hume notó *para siempre* que los argumentos de Berkeley no admiten la menor réplica y no producen la menor convicción; yo desearía, para eliminar los de Croce, una sentencia no menos *educada y mortal*. La de Hume no me sirve, porque la diáfana doctrina de Croce tiene la facultad de persuadir, aunque ésta sea la única” (OC1 p. 435, TR1 p. 292 e OC1 p. 217, respectivamente, grifos meus).

Estes exemplos não só mostram o respeito que tem por Hume, mas também confirmam que se ateuve mesmo a partes secundárias de seus escritos. Mesmo assim, sua leitura de Hume parece, em certa medida, deformada pelo uso que dele faz para propósitos literários.

## **Estrutura da tese**

O presente estudo está dividido, em duas partes: na primeira (que consiste no primeiro capítulo), propõe-se que se perceba a crítica literária borgiana como a realização do ideal do crítico humeano; esta realização se dá através do é ali se chama *poética da representação* – que procura demonstrar o modo como certos conceitos compartilhados com os idealistas informam o modo Borges como pensa, critica e define a poesia e o fato estético.

A segunda parte (que compreende os demais capítulos) busca retrazar o uso diverso que Borges fez do nome e dos escritos de David Hume em sua ficção em prosa. Serão estudados



apenas contos em que o nome do filósofo escocês é explicitamente mencionado, à exceção de “Tigres azules”, a ser lido conjuntamente com “El libro de arena” no segundo capítulo. Como a segunda parte do presente estudo limita-se à produção ficcional em prosa de Borges, os ensaios filosóficos do escritor argentino serão tratados somente quando uma sua análise for pertinente para a discussão de algum de seus contos.

As hipóteses de trabalho são as seguintes:

(1) É possível observar uma *dissolução progressiva de Hume em Borges*. Em “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” – primeiro texto ficcional de Borges em que o filósofo é diretamente mencionado –, Hume é traduzido e, de certo modo, endossado; sabemos, além disso, que a sentença de Hume citada por Borges é, para alguns críticos, de grande importância, já que, ao citá-la, coloca-se à margem do idealismo de Berkeley, que professara em sua juventude, e mesmo em ensaios de sua produção madura, como “La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga” e “Avatares de la tortuga”. Mas, mais importante que isso é o fato de que os elementos fundamentais da doutrina de Hume entram diretamente na composição do conto; seria possível, mesmo, afirmar que as irrealidades que vê em Hume são mais importantes para a elaboração de Tlön que as de Berkeley, as quais considera tímidas quando comparadas às do primeiro.

A seguir, o nome de Hume é mencionado em “La busca de Averroes”: ao responder uma enquete da revista *Latitud*, realizada em 1944, Borges afirma estar escrevendo um conto chamado “Averroes”, sobre uma passagem que leu em Renan; também afirma estar escrevendo um conto chamado “El traductor de Hume”<sup>9</sup> (TR2 p. 353). Em “La busca de Averroes”, a menção à filosofia de Hume se dá através da personagem Averroes de modo bastante obscuro; podemos apenas imaginá-los, mas a menção não nos deixa entrever com precisão qualquer ponto ou passagem específica nos textos de Hume.

Em “El libro de arena”, parece não haver senão uma menção tangencial. Finalmente, em “Tigres azules”, Spinoza é a referência filosófica explícita, mas parece haver, na cor dos tigres, reminiscência, consciente ou não, de certa controvérsia presente no *Treatise of human nature* a respeito da possibilidade de intuirmos uma cor nunca antes vista.

---

<sup>9</sup> Afirma que o conto versaria sobre a doutrina do eterno retorno. Não é difícil imaginar, contudo, que teria por base a supracitada descrição de Hume desta teoria, presente nos *Dialogues concerning natural religion*. Até o presente momento, não se sabe deste conto senão o nome.

(2) Esta dissolução progressiva corre paralelamente a uma *dupla assimilação de Hume em Borges*: por um lado, Borges, ao citar explicitamente a Hume – não necessariamente em “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, mas em textos como “Nueva refutación del tiempo” e “La inmortalidad” (OC2 135-49, OC4 p. 174) –, endossa certa interpretação de Hume que lhe imputa, como principal atributo, a negação: da identidade pessoal, da existência continuada dos objetos e do espaço absoluto<sup>10</sup>. Veremos, ao chegarmos no capítulo 04, que esta não é uma afirmação de toda verdadeira – fato para o qual já atentam alguns críticos de Borges<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Estes pontos serão retomados ao longo dos capítulos. Mas como as análises neles feitas não permitirão um esclarecimento de sua relação com o conjunto, deixo aqui, a título de referência, um resumo da progressão das principais idéias de Hume, expostas no primeiro livro do *Treatise*. Deve-se notar que este resumo adota, por vezes, um ponto de vista semelhante ao de Borges, para que sua visão a respeito de Hume possa ser melhor compreendida, e que os capítulos da segunda parte – em especial o último – parecerão corrigi-lo em alguns pontos. Interessados podem também consultar o *Abstract* anonimamente publicado pelo próprio Hume (*Treatise* pp. 641-62).

David Hume escreveu seu *Treatise of human nature* como forma de aplicar o que chamou “método experimental de filosofia” a assuntos de ordem moral. Inicia afirmando que a mente tem acesso apenas ao que chama *impressões e idéias*: as impressões, involuntárias e fortes, dividem-se em *sensórias* e *reflexivas*, estas constituindo emoções e sentimentos e aquelas os dados do mundo externo; as idéias são débeis derivados das impressões, podendo ser trazidas à luz e diversamente combinadas conforme a vontade. Como está determinado a não encontrar conhecimento senão nas impressões, desacreditando qualquer forma de conhecimento inato ou intuição lógica de verdades recônditas, Hume afirma que toda busca pelo conhecimento deve se iniciar pela pergunta: de que impressão é derivada tal idéia? Esta pergunta é extremamente importante, não só para descartar o que considera um ranço metafísico meramente especulativo – que julga descrever o interior vivo das coisas, mas que só faz multiplicar especulações incertas –, como também define os limites de sua filosofia. Não está interessado em descrever as coisas, mas suas possibilidades reais de conhecimento. Pretende, com efeito, encontrar fundamentação experimental para todas as demais ciências em sua “nova ciência do homem”. Sua ciência deseja ser a ciência do bom senso.

Seus problemas começam aí. A ciência do bom senso afirma três modos legítimos e comuníssimos de associação de idéias: *contigüidade*, *semelhança* e *causalidade*. Ao tratar da causalidade, fará esforços no sentido de descobrir as noções de *poder* ou *energia* que, acredita-se, são inerentes às causas, conferindo-lhes a capacidade de engendrar seus efeitos. Alega não que tais noções não derivam de impressão alguma, sensória ou reflexiva, concluindo que não existe poder, ou (o que, para ele, é a mesma coisa) não existe poder que se dê aos sentidos; tais noções, portanto, não implicam conhecimento, mas conjeturas. Nossos sentidos nos informam somente que tal evento observável é sempre instantânea e invariavelmente anterior a outro, sendo o *costume* de os ver assim associados o responsável por, ao observarmos o primeiro, pensarmos instantânea e invariavelmente no segundo. A causalidade não passa de um cacoete associativo; o mundo externo é desconexo.

O costume assim gerado, juntamente com certa propensão da mente a continuar seus raciocínios para além do que deveria, levam-nos a projetar associações forjadas no passado para o futuro. O que justifica tal projeção? Certamente, a projeção não pode ser *demonstrada*: o oposto de qualquer demonstração, afirma Hume, é inconcebível para a imaginação; mas é sempre perfeitamente concebível que, por exemplo, a água suba ao invés de descer quando virarmos o copo para baixo. Tampouco a projeção pode ser provada *probabilisticamente*: o pensamento probabilístico é baseado justamente no que, aqui, deve ser provado: que o futuro se assemelha ao passado. A ciência do bom senso afirma que calculamos nossa ação futura com base no passado: amanhã, quando quisermos que a água caia, viraremos o copo para baixo. Mas não há razão para isso: também o raciocínio não passa de um cacoete associativo; o mundo externo é rigorosamente imprevisível.

Seguindo ainda a ciência do bom senso, percebemos que, no anteriormente dito, aceitamos indevidamente certos conceitos. Temos notícias do assim chamado “mundo externo” através de impressões sensíveis; pois bem: não só estas impressões são separáveis para a mente – as diferentes propriedades que formam nosso anterior copo são fornecidas por órgãos de sentido distintos –, como também o costume de as juntar deriva dos já mencionados

Por outro, o ceticismo de Borges parece se moldar ao ceticismo hiperbólico<sup>12</sup> de Hume e o endossa no nível da prática de escrita: duvidar ajuda a pensar com mais clareza e a não tomar o falso por certo, mas duvidar radicalmente pode levar a uma paralisia, estéril para qualquer tentativa de criação: é preciso duvidar, também, da dúvida. Como Borges está interessado em produzir literatura a partir da filosofia, e não filosofia *pura*, é para ele mais fácil endossar a idéia de que um cético duvida inclusive das próprias dúvidas e não as transforma em certezas.

Como se trata de verificar o uso que um autor bastante plural faz uso de diversos aspectos da obra de outro autor não menos plural, fica difícil encontrar elementos coesivos que possam dar a este uso um sentido unívoco<sup>13</sup>; por esta razão, os diferentes capítulos parecerão, por vezes, seguir rumos próprios, que talvez os afastem um pouco das hipóteses acima levantadas. Mesmo assim, a ordem dos capítulos indica certa progressão: como foi dito acima, a produção ficcional de Borges é tributária de seu pensamento de juventude a respeito do fato estético; por esta razão, a reflexão sobre a crítica antecede a interpretação dos contos, e foi realizada no primeiro capítulo. Também se deve notar que, diferentemente do que ocorrerá nos demais capítulos, não segue a ocorrência do nome de Hume.

Nos capítulos subseqüentes, estudaremos os contos na ordem inversa da supracitada dissolução de Hume: no segundo, estarão sendo interpretados dois contos de maturidade de

princípios associativos. A mente não tem acesso senão a idéias: a amálgama sensorial ora chamada *copo* não é a mesma que, ontem, chamamos *copo*; se julgamos se tratar de um mesmo objeto, é porque fazemos uso do princípio associativo de semelhança. Além disso, a mente – que, como vimos, leva seus raciocínios para além do que lhe é devido – inventa uma ficção que lhe diz que os dados sensíveis formam, *externamente* a nós, um tal copo, que continua existindo mesmo quando não o percebemos. A ciência do bom senso não julga ser de bom senso afirmar que o copo se continue sozinho, já que não tem provas empíricas disto.

Se não temos provas do copo, então quem somos? Dito de outra maneira: se as pessoas, assim como os copos, são, para mim, diferentes amálgamas sensórias que julgo serem a mesma amálgama a se continuar quando não a percebo, por que as supor mais reais que o copo? Mas isso não é tudo: se é também assim que tenho notícias de meu próprio corpo, por que o supor mais real que as pessoas? Resta-me, ao menos, meu *eu*. Mas o que é *eu*? O cientista do bom senso, quando busca em si mesmo impressão sensível direta da substância simples e imutável afirmada pelos cartesianos, não a encontra. Esbarra sempre, nos dizeres de Hume, numa impressão sensível ou noutra. O *eu*, como todo o resto, é subproduto de cacoetes associativos. Mas a quem pertencem tais cacoetes, se o *eu* a que são atribuídos é sua consequência, não sua causa? A ciência do bom senso julga não ser de bom senso raciocinar, já que não parece haver sobre o que raciocinar ou quem raciocine e, pelo que se percebe, quase não há raciocínio.

<sup>11</sup> Por exemplo, BOSSART: *Borges and philosophy*, pp. 94, 203, nota.

<sup>12</sup> Não confundir com a dúvida hiperbólica de Descartes, criticada por Hume no *Enquiry on understanding* 12.1 (*Essays and treatises* vol. 2 pp. 159-60). O ceticismo de Hume e sua relação com Borges serão discutidos ao final dos capítulos 01 e 04.

<sup>13</sup> Daniel Balderston escreveu *El precursor velado: R. L. Stevenson en la obra de Borges*, e os diversos capítulos discutem desde relações explícitas de influência até confluências praticamente acidentais – como, por exemplo, o fato de tanto Stevenson quanto Borges haverem escrito em colaboração.

Borges, já que seu modo de intercruciar filosofia e literatura não só coincide, como é mais simples que o observado em contos do apogeu da produção borgiana (*Ficciones* e *El aleph*); além disso, em “El libro de arena”, a menção de Hume não faz alusão clara a qualquer ponto de sua doutrina, mas a pressupõe como um todo.

No terceiro capítulo, Hume já aparece, embora de modo bastante sutil, como o negativo; mesmo assim, embora o conto faça menção a uma parte da filosofia de Hume – sua refutação da religião, ou, mais especificamente, dos milagres –, não deixa entrever passagens específicas. Tanto no terceiro capítulo como no quarto, serão estudados contos em que o nome de Hume aparece subordinado ao de dois outros filósofos: 'Ibn Rushd em “La busca de Averroes” e Berkeley em “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”. Neste, contudo, a proximidade histórica entre Berkeley e Hume permite a doutrina de Hume tomar um papel mais ativo na elaboração do conto: pode-se dizer que Borges chega ao coração da doutrina e do ceticismo humeanos, razão pela qual este conto será estudado apenas no quarto capítulo, onde também buscamos a confirmação das hipóteses levantadas.

## 1. Borges e o padrão do gosto

A prosa concisa e altamente trabalhada de Borges em sua produção madura foi responsável por uma verdadeira revolução lingüística na literatura de língua espanhola (HURLEY: What I lost when I translated Jorge Luis Borges. In: *Cadernos de Tradução*, n. 4, 1999). Pode-se afirmar que esta prosa tem sua origem nas inquietações do jovem Borges ultraísta, recém-chegado da Europa e ávido por inovar a literatura de seu país. A produção em prosa desta época foi, em sua maioria, excluída de suas *Obras completas*, e nela discute muitos tópicos que abandonará posteriormente, não necessariamente relacionados a seu regionalismo inicial. Este capítulo pretende trabalhar, principalmente, com as inquietações de Borges durante os anos 20, relacionando-a, por vezes, com sua produção futura.

Este conteúdo será aqui estudado por duas razões: (1) A produção crítica de Borges dos anos 20, um ensaísmo empenhado em desvendar as minúcias da poesia, pode ser descrito, em certa medida, como o cumprimento de certa premissa humeana – a de que o estabelecimento de critérios universais de julgamento estético só poderia ser realizado a partir do cotejo entre as produções artísticas e as diferentes reações que suscitam nos homens –; (2) o desenvolvimento desta produção ao longo dos anos 20 se mostra progressivamente calcado no conceito de *representação* – o que, também, coloca Borges, em certa medida, como um continuador das preocupações de Hume.

Podemos dividir o pensamento de juventude de Borges sobre a língua como fenômeno estético em duas vertentes principais: a valoração dos aspectos *sonoros* e *semânticos* da linguagem poética. Compõem a primeira categoria suas opiniões a respeito de rima e métrica, e eu desgosto pelos trocadilhos; na segunda, incluem-se suas análises etimológicas e sintáticas, sua ponderação da eficácia estética das metáforas, e sua refutação do valor estético da sinonímia. O conjunto desta investigação será aqui chamado de *poética borgiana da representação*. Antes de passarmos a um estudo mais detido de cada vertente, convém compreendermos melhor a escolha deste nome, bem como suas relações com o ideal do crítico humeano.

## 1.1. Poética da representação: definição

A crítica literária de Borges parte de uma análise direta da eficácia poética de textos consagrados<sup>14</sup> para estabelecer, ao longo de sua primeira década como escritor, o que poderíamos chamar de uma *poética da representação*<sup>15</sup>; esta poética inicial, nos moldes do empirismo britânico de Hume, será de grande importância para a elaboração de sua poética de leitura.

Para melhor compreender o que se quer dizer com poética da representação, podemos partir de certa declaração de Borges, feita em “Nota sobre (hacia) Bernard Shaw”: “El libro no es un ente incomunicable: es una relación, es un eje de innumerables relaciones” (OC2 p. 125). Esta declaração pode ser melhor entendida se contrastada a outra, feita na primeira das palestras que ministrou em Harvard:

[Berkeley] escribió que el sabor de la manzana no está en la manzana misma – la manzana no posee sabor en sí misma – ni el la boca del que se la come. Exige un contacto entre ambas. Lo mismo pasa con un libro o una colección de libros, con una biblioteca. Pues ¿qué es un libro en sí mismo? Un libro es un objeto físico en un mundo de objetos físicos. Y entonces llega el lector adecuado, y las palabras – o, mejor, la poesía que ocultan las palabras – surgen a la vida, y asistimos a una resurrección del mundo. (“El enigma de la poesía”, AP pp. 17-8, trad. Justo Navarro)

O hábito de utilizar frutas para provar que o que chamamos *objetos* são apenas amálgamas de percepções sensíveis é comum a Berkeley e a Hume<sup>16</sup>; mais importante que o hábito em si, é o traslado que, ao empregá-lo, Borges promove da filosofia para a estética: assim como um objeto

<sup>14</sup> Como vanguarda, Borges talvez sinta a necessidade de, digamos, acertar as contas com os grandes nomes da literatura espanhola: em especial, Quevedo, Cervantes e Góngora; mesmo assim, é necessário notar que, já aqui, não se intimida e aponta abertamente suas falhas. No futuro, poderá tratar da poesia sem prestar atenção a cânones. Seu “Elementos de preceptiva”, por exemplo, começa considerando os méritos de uma milonga ruim (BS p. 121).

<sup>15</sup> Representação assume aqui um sentido amplo de *idéias* ou *imagens* (Cf. ABBAGNANO, *Dicionário de filosofia* pp. 853-4; BLACKBURN, *Oxford dictionary of philosophy* pp. 328-9). O termo é empregado pelo próprio Borges, e parece denotar a doutrina de que a mente não tem acesso senão às próprias percepções: curiosamente, esta doutrina torna contingente que as representações presentes diante da mente *representem* algo que lhe seja externo.

<sup>16</sup> “Tho’ a particular colour, taste, and smell, are qualities all united together in this apple, ’tis easy to perceive they are not the same, but are at least distinguishable from each other.” “Hence the colour, taste, figure, solidity, and other qualities, combin’d in a peach or melon, are conceiv’d to form *one thing*; and that on account of their close relation, which makes them affect the thought in the same manner, as if perfectly un compounded.” (*Treatise* 1.1.1 p. 02, 1.4.3. p. 221, respectivamente.)

não passa de percepções sensíveis apenas associadas de modo constante (porém contingente), um livro não passa de um conjunto de relações: o sabor das frutas ou o prazer dos versos, inexistentes em si, são atualizados nos atos da ingestão e da leitura.

Ambas declarações atestam, portanto, que a poesia não é um lugar, ou um conjunto de textos, mas um efeito, obtido quando da conjunção entre leitor e leitura. O que aqui está sendo chamado *poética da representação* está relacionado à investigação empreendida por Borges a respeito dos processos mentais ocorridos durante esta conjunção. O elemento central desta poética é sua equivalência entre os conceitos de *palavra* e *representação*, a ser discutida mais adiante.

O interesse de Borges pela língua em seus ensaios iniciais lhe servirá de base para que possa elaborar seu papel como escritor: os contos a ser estudados nos capítulos subseqüentes são, em maior ou menor grau, tributários deste interesse. A partir do final dos anos 20, seus escritos começam a perdê-lo – não é verdade que deixe de se preocupar com a língua, mas deixa de ser uma preocupação em que investirá em seus volumes posteriores de ensaios<sup>17</sup> –; podemos dizer que começou a encontrar sua voz natural<sup>18</sup>. Reduzindo a língua ao problema da representação, encontrará uma teoria adequada para a elaboração de sua atividade como crítico e escritor. Ao mesmo tempo, intenta uma fusão entre crítica poética e teoria do conhecimento, que vai ao encontro de seus gostos pessoais. Como ficou dito acima, esta investigação pode ser descrita como a realização do ideal de crítico humeano, exposto em “The standard of taste”; convém, portanto, atermo-nos brevemente a este ensaio.

## 1.2. O padrão do gosto

Hume nunca chegou a escrever o quarto volume do *Treatise of human nature*, sobre o que chama *criticism*: a faculdade de julgar obras de arte. O *criticism* se seguiria à sua investigação a respeito

---

<sup>17</sup> Por exemplo, tanto “La adjetivación”, incluído em *El tamaño de mi esperanza*, quanto “Las versiones homéricas”, de *Discusión*, tratam do problema dos adjetivos homéricos. Ambos ensaios dizem a mesma coisa a este respeito, mas, no primeiro, a adjetivação é o problema central, ao passo que, em “Las versiones homéricas”, torna-se apenas um dado lateral, já que o problema aí é a tradução de Homero.

dos fundamentos da moral por dois motivos: primeiramente, por sua relação com a moral. Para Hume, assim como se dá com os julgamentos de beleza, são o prazer ou o desgosto que sentimos ao observarmos as atitudes e qualidades dos homens que nos fazem chamar algumas *virtudes* e a outras *vícios* (*Treatise* 3.1.1. e 3.1.2 pp.455-76)<sup>19</sup> – ou seja, seu ataque ao excesso de racionalismo metafísico se estende também ao campo da moral. Em segundo lugar, na terminologia humeana, o termo *beleza* é aplicado tanto à natureza quanto à virtude (chamada por ele “moral beauty”): “Now there is nothing common to natural and moral beauty [...] but this power of producing pleasure” (*Treatise* 1.3.8. p. 300).

Aqui, não estaremos senão lateralmente interessados no problema da relação entre moral e literatura; tampouco o conceito de beleza de Hume – demasiadamente baseado na utilidade e no prazer que lhe é conseqüente<sup>20</sup> – parece haver tido influência em Borges: é muito pouco provável que Borges, pouco afeito a classificações permanentes e desdenhoso de hierarquias literárias, concordasse com um padrão universal do gosto. Também declara aberto desinteresse em gêneros literários cuja principal característica é sua ligação à moral, tais como a fábula e a alegoria<sup>21</sup> – daí, podemos inferir que interpretações puramente simbólicas ou morais de textos literários não lhe interessam<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> A metáfora é do próprio Borges: “Llega un momento en que uno descubre su voz natural, su ritmo” (“Credo de poeta, AP p. 139, trad. Navarro).

<sup>19</sup> Posteriormente, no *Enquiry on morals*, demonstrará maior propensão a dar à razão papel mais amplo no julgamento de questões morais; mesmo assim, a preponderância ainda é dos sentimentos: “I am apt to suspect [...] that *reason* and *sentiment* concur in almost all determinations and conclusions [concernentes à moral]. The final sentence, it is probable, which pronounces characters and actions amiable or odious, praise-worthy or blameable [...] depends on some *internal sense of feeling*\*, which nature has made universal in the whole species” (*Essays and treatises* vol. 2 p. 219, \*grifo meu).

<sup>20</sup> Veja-se, por exemplo, a seção do *Enquiry on morals* convenientemente intitulada “Why utility pleases” (*Essays and treatises* vol. 2 pp. 261-80), bem como *Treatise* 3.3.5: “the beauty of all visible objects causes a pleasure pretty much the same, tho’ it be sometimes deriv’d from the mere species and appearance of the objects; sometimes from sympathy, and an idea of their utility” (p. 617).

<sup>21</sup> Veja-se, por exemplo, sua recusa da alegoria como um “error de la estética”, suas reprimendas ao alegorismo moral em Wells e Hawthorne, bem como sua relutância em interpretações simbólicas ou morais da obra de Kafka (OC2 p. 48-63, 122-4, OC1 p. 275-6 e TR2 pp. 110-4). Pode-se, contudo, objetar apontando seu interesse pela cabala; este, porém, justifica-se pelos procedimentos hermenêuticos da cabala, conforme declarou o próprio Borges em “Una vindicación de la cábala” (OC1 p. 209). (Sobre a relação de Borges e da teoria literária contemporânea com a cabala, ver o artigo de Edna Aizenberg, “Borges and the hebraism of contemporary literary theory” in: *Borges and his successors*, pp. 249-62.)

<sup>22</sup> As declarações de Borges podem ser, aqui, ambíguas: participou de duas enquetes sobre a relação direta entre moral e literatura, realizadas pela revista *Sur*: em ambas, esmera-se por desvincular moral e sexualidade, declarando como vícios mais legitimamente condenáveis o servilismo e o gosto pela violência. Também em ambas cita a Wilde, que declara não haver livros bons ou maus, mas livros bem ou mal escritos. (Cita-o ao responder a primeira enquete porque a primeira pergunta diz respeito à declaração de Wilde.) A resposta de Borges parece admitir que hajam, sim,



Dissidências à parte, Hume, esboça um método de aproveitamento da teoria idealista da representação para uso crítico em seu “Of the standard of taste”. Neste ensaio, mostra-se preocupado com a possibilidade de reconciliar os gostos da humanidade, de modo a se achar critérios objetivos de descrição dos objetos artísticos: “a rule by which the various sentiments of men may be reconciled; at least, a decision, afforded, confirming on sentiment and condemning another” (*Essays and treatises* vol. 1 p. 244). Como, para Hume, o prazer estético é um sentimento, tem certo caráter imperativo: opiniões convictas podem estar erradas, mas o sentimento de que algo é belo está sempre certo. Por isso, as regras da boa arte não estão fixadas de antemão, mas só podem ser encontradas através da *experiência* e da *observação dos sentimentos comuns* à natureza humana. Como faz com a moral, Hume prima por uma, digamos, gramática descritiva do fato estético; nisso, encontrará em Borges um continuador.

Hume também estabelece princípios gerais de aprovação ou desaprovação de uma obra de arte – a que chama “delicacy of imagination” (ibid. p. 249), a capacidade de perceber uma obra em seus mínimos componentes. Esta capacidade é adquirida através de:

- contato freqüente com certo tipo de objeto;
- comparação entre objetos de um mesmo tipo;
- libertação dos pré-conceitos (perceber, por exemplo, as condições de produção e distribuição dos textos, i.e. a época em que foram escritos, bem como os costumes e a moral desta época), através do

---

livros moralmente condenáveis, tanto do ponto de vista da produção quanto da leitura. Declara também que a moral é parte da literatura: “Vedar la ética es arbitrariamente empobrecer la literatura” (BS p. 299).

Mas isso não quer dizer que aceite simplesmente a censura de obras ditas imorais: dificilmente um escritor e livre-pensador do calibre de Borges concordaria com sanções de qualquer tipo à sua arte. Apesar de não demonstrar interesse em *Lolita*, tema da segunda enquete, declara não concordar com a censura de obras, e firma, juntamente com outros escritores, um documento que pede que o romance de Nabokov não seja censurado (ambos recolhidos em BS pp. 308-11). Além disso, sua análise dos poemas didáticos do nazismo (BS pp. 145-6) examina as estratégias utilizadas para infundir o ódio aos judeus nos estudantes, nunca tratando estes poemas como tal – o que talvez fizesse mesmo no caso das fábulas. O anti-semitismo e a violência, *per se*, não lhe parecem motivos legítimos de gozo estético; o apontamento das contradições internas do nazismo – ou, se se preferir, sua transformação em paradoxo –, pelo contrário, renderam-lhe “Deutsches Requiem”. Além disso, o fato mesmo de que o mundo não conheça grandes odes, talvez mesmo odes medíocres, ao assalto, ao assassinio, ou ao estupro parece indicar que a relação entre moral e estética é mais complexa, talvez mais intrínseca, do que imaginamos. (Quanto ao estupro, pode-se, quem sabe, pensar em “Leda and the swan”, mas aí predomina antes espanto perante a cena e os horrores futuros que engendra que a ternura, a custo insinuada pelo solitário verbo *caressed*. Não há glória no ato da “feathered glory”.) A declaração de Wilde – citada com certa desconfiança por Borges em ambas enquetes – parece, portanto, não vingar.

- uso do bom-senso.

De um jeito ou de outro, estes quatro itens fornecem uma descrição suficiente da crítica borgiana; independentemente de estar cômico dos critérios de Hume, Borges parece ser o escritor mais indicado para os satisfazer, devido à sua peculiar erudição. Note-se, por exemplo, o cuidado que Hume aconselha em relação à contextualização histórica; Borges, apesar de sua desconfiança do historicismo e, em particular, de certas características que vê na literatura francesa, como o excesso classificatório<sup>23</sup>, está ciente do papel da história para a interpretação textual: o mais claro exemplo é sua leitura dos dois *Quixotes*, o de Cervantes e o de Menard. Também o deixa evidente em “La fruición literária”, onde comprova que “la distancia y la antigüedad (que son los énfasis del espacio y del tiempo) tiran de nuestro corazón” (IA p. 91) ao citar e comentar uma linha do *Prometeu acorrentado*, mostrando que, ao se atribuir a diferentes períodos históricos, variam também os julgamentos a seu respeito.

### 1.3. Recursos sonoros

#### 1.3.1. A rima; os trocadilhos

Os livros de ensaios iniciais de Borges prestam alguma atenção ao problema da rima. O que nos interessa aqui é o descaso inicial de Borges pelos aspectos meramente sonoros da linguagem; mesmo assim, não dedica nenhum ensaio à metrificacão – considerada superior por Schopenhauer, talvez justamente por ser mais sutil e não desviar a atenção do leitor<sup>24</sup>.

Sua mais longa invectiva contra a rima está em *El tamaño de mi esperanza*: o ensaio “Milton y su condenación de la rima”. Nele, traduz conforme segue o prefácio de Milton ao

---

<sup>23</sup> “Es sabido que la literatura francesa tiende a producirse en función de la historia de esa literatura [...] en Francia cada escritor quiere saber exactamente lo que hace y, mediante manifiestos y análisis, anticipa el lugar que le corresponde en la evolución de las letras.” “Le défaut le plus constant des lettres françaises ou, si l’on veut, le caractère de cette littérature auquel un étranger peut le plus facilement se méprendre, est l’anxiété chronologique et historique de ses écrivains.” (BS p. 63; TR2 p. 115, respectivamente.)

<sup>24</sup> Mathew Arnold, ao criticar o uso de rimas na tradução de Homero em *On translating Homer*, diz que atrasam o poema: acredita que Homero seja um poeta rápido e fluente; não obstante, a rima obrigaria o leitor a retroceder para o verso a que evoca, ao invés de permitir que o leitor prossiga com a mesma velocidade de Homero. Seja verdade ou não, a rima pode ser mais evidente que o esquema métrico de um poema, já que é não só audível, mas também visível.

*Paradise lost*: “La rima, en hecho de verdad, no es un aditamento necesario ni un verdadero adorno de los poemas o del buen verso (particularmente en obras extensas), sino invención de una época bárbara, para levantar ideas ruines y metros cojos” (TME p.117).

Borges distingue três argumentos contra a rima no texto de Milton, comentando-os. O argumento a que chama *histórico* interessa-lhe pouco. Afirma que de nada adianta alegar a legitimidade da rima por ser recurso antigo; os versos brancos são igualmente antigos: “literaturas enteras la han ignorado [à rima], [...] los griegos emplearon en su lugar la cantidad silábica y los escaldas la aliteración” (TME p. 118). Discorda, contudo, de Schopenhauer e Milton quanto à superioridade da métrica: “Yo quiero confesar, con impolítica sinceridad, que no me entusiasma su tesis, pues incurre en el mismo error de los rimadores: en rebajar el verso a pura dependencia de los oídos y no de la imaginativa y del corazón” (TME p. 119)<sup>25</sup>. Concorda com o segundo argumento, *hedônico*, que afirma que a rima causa pouco prazer e que se desgasta com o tempo: trata-se não dum recurso do *sentir*, mas do engenho<sup>26</sup>. Ao terceiro argumento, *intelectual*, chama o mais certo: “acusa los rimadores de no seguir la corrección y la natural simpatía de las palabras, sino la contingencia del consonante” (TME p. 120); e mais adiante: “Es indudable que esa misma exigencia de acoplar conceptos lejanos es generadora de imágenes, pero por una buena hay diez pésimas y es humillador que el poeta sea limosnero del azar y lengua del caos” (TME p. 122).

<sup>25</sup> Anos antes, numa “Anatomía de mi ‘Ultra’” publicada na *Ultra* em maio de 1921, já desejava o ritmo “no encarcelado en los pentagramas de la métrica, sino ondulante, suelto, redimido, bruscamente truncado” (TR1 p. 95.)

<sup>26</sup> Quanto à oposição entre engenho e sentimento – ou entre técnica e resultado –, parece que a vindicou até o fim da vida. Seu “Credo de poeta” de 68, por exemplo, aconselha ao escritor a não retocar em demasia as obras (AP p. 139). O zelo que sempre empregou na correção dos próprios textos o desmente.

Ademais, não se trata apenas do que a obra faz sentir, mas de *quem* deve sentir: quem escreve ou quem lê. Quando se diz que a função da arte é ser bela – uma visão incompleta, mas não de todo errada –, corre-se o risco de ouvir a resposta de que também os acidentes da natureza são belos e isso não os torna obras de arte para o ateu, embora acidente e consciência produzam efeitos similares em quem os observa. Pode-se dizer que o belo artístico pode ser pensado como *meta-beleza*: beleza que funciona como comentário à beleza. Nesse caso, o elemento diferencial entre acidente e comentário é a técnica. Ela não anula o *sentir*, pois aparece num ponto diverso do processo de produção do belo artístico (sendo a recepção uma das etapas dessa produção).

Finalmente, o *sentir* humano parece refratário à ordenação pela técnica quando ocorre “em tempo real”. O engenho nos falta quando mais precisamos dele para deixar fluir nosso *sentir*: pensemos, por exemplo, em uma discussão entre falantes de uma língua qualquer, sendo materna para um e estrangeira para o outro: o segundo terá dificuldades crescentes à medida que o calor da discussão alterar os ânimos; a certa altura talvez se sinta forçado a retornar para sua própria língua materna.

Não bastassem as estranhas junções a que obriga a rima, impõe também sanções lexicais que podem comprometer seu *sentir*. A esse respeito, Borges cita rimas de Quevedo que se queixam da arte de rimar:

Forzóme el consonante a llamar necia  
a la de más talento y mayor brío.  
¡O ley de consonantes, dura y recia!  
Habiendo en un terceto dicho lío,  
un hidalgo afrenté tan solamente  
porque el verso acabó bien en judío. (TME p. 121)

Talvez não se deva levar a citação muito a sério. Ao ler as linhas que Borges cita, conjetura-se que o problema não seja a tirania da rima – afinal, as queixas rimadas soam suficientemente espontâneas, sem inversões frasais graves, e mesmo a teatralidade da exclamação parece vir a calhar –, mas a incompetência do poeta: cômica não é a invenção duma poética de ruídos, mas os poetas medíocres que não podem senão subordinar-se a ela. Na verdade, trata-se do choro e ranger de dentes de um hipócrita condenado<sup>27</sup>.

O que for dito a respeito da rima será igualmente válido para os trocadilhos e, novamente, as opiniões de Borges estarão embasadas em Schopenhauer. Em “Quevedo humorista”, Borges expõe com bastante clareza suas opiniões a respeito:

Su condena [do trocadilho] ha sido razonada por Schopenhauer (*El mundo como voluntad y como representación*, primer volumen, primer libro, capítulo trece), y éste es su argumento: La comicidade nace de la percepción brusca de una incongruencia entre un concepto y los objetos reales que pueden ser incluidos en él. [...] El retruécano, en cambio, no parte de la esencia de los asuntos, sino de la casualidade fonética de los nombres. El chiste afirma la identidad conceptual y la diferencia en la realidad; el retruécano, la diferencia conceptual y una identidad que está en el sonido. (TR1 p. 284-5)

E mais adiante: “El chiste es *pensamiento*; el retruécano es migaja aprovechada por la distracción del que no escucha las ideas sino las sílabas. Atañe a los signos y aparencias del descurrir; no a su intimidad” (íbid.). O *sentir* é, portanto, oriundo da aproximação de conceitos – mais

especificamente, de conceitos *lejanos* –; subordinar tal exercício a necessidades memramente plásticas e sonoras, é a isso que condena.

### 1.3.2. As formas fixas

Seria pertinente notar que a métrica também tem seu papel na escolha lexical<sup>28</sup>, não sendo de todo justo culpar somente à *dura y recia* lei das rimas: as mesmas sanções impostas pela repetição obrigatória de seqüências sonoras podem, portanteo, ser impostas também pelas formas fixas.

Em “Un soneto de Francisco de Quevedo”, Borges questiona a noção de que o poeta deva adaptar seu *sentir* a um número fixo de linhas. Desqualifica os quartetos iniciais do soneto que analisa: “estos ocho renglones preparativos son un compás de espera, un escúcheme, un hacer tiempo casi de cualquier modo mientras la atención del auditorio está organizándose. Nos los precisaba Quevedo y si incurrió en la haraganería de componerlos, la culpa fue de la costumbre deplorabilísima de imponer tamaño de soneto a toda emoción” (IA p. 67). Não é necessário ver nisso um ataque às formas fixas: prefere analisar sonetos não necessariamente para os criticar enquanto forma, mas por serem poemas curtos, que podem ser integralmente transcritos e analisados num ensaio breve. A passagem citada permite mesmo supor que deve haver emoções que tenham, sim, tamanho de soneto. O que o incomoda não é a forma, mas a ordem das prioridades do poeta. É o sentido, ou o *sentir*, que deve impor sanções à forma, e não o contrário.

Como se vê, ao tratar dos recursos poéticos por excelência, Borges não lhes dá muito valor. Como renovador cultural, contudo, preocupa-se com a velha guarda: Leopoldo Lugones, cuja opinião a respeito da rima cita ao criticar o soneto de Cervantes<sup>29</sup>. Porém, sua produção futura não desabonará a rima ou as formas fixas – ou Lugones –; tampouco se ocupará delas de outro modo. É certo que Borges não descarta tais recursos de todo – reconhece, ao final de sua

---

<sup>27</sup> O poema faz parte do “Sueño del infierno” (*Los sueños* p. 95-6).

<sup>28</sup> Essa idéia estará implícita em “Dante y los visionarios anglosajones”. Neste ensaio, Borges refere-se ao fato de a inclusão de Beda na lista de teólogos da *Divina Comédia* não nos dar prova suficiente de que Dante haja lido Beda: o nome é um “conveniente bisílabo para el verso” (OC3 p. 361).

<sup>29</sup> “Ejercicio de analisis”, TME pp. 109-15. Neste ensaio, analisa passo a passo os versos iniciais dum soneto de Cervantes incluído no *Quixote*: “En el silencio de la noche, cuando/ Ocupa el dulce sueño a los mortales”. Segundo Lugones, a separação entre *cuando* e *ocupa* evidenciará a rima; segundo Borges, a pausa não se justifica. Novamente, a produção poética posterior de Borges incorrerá não só na rima, mas também em semelhantes pausas.

invectiva contra a rima, que os argumentos a seu favor são bastante conhecidos e que, se não os menciona, é porque deseja ressaltar o outro lado da discussão –, mas é possível dizer que, a esta altura, já intui que não é pela via do ataque a convenções meramente literárias, que nunca foram unânimes, que surgirá a “nova poesia argentina”, ou que encontrará sua própria voz como escritor. Afinal, estes são textos de um Borges ainda em vias de se dissociar completamente do ultraísmo.

Da discussão a respeito da rima e das formas fixas, interessam-nos dois pontos: em primeiro lugar, a concordância entre Hume e ele no tangente ao sentimento como fundamento da estética<sup>30</sup>. Em segundo lugar, é possível entrever sua poética da representação, ao descartar os componentes sonoros da poesia por sua impossibilidade de formar conceitos, idéias ou imagens, bem como ao acusá-los de impedir este processo – ao falar do trocadilho, vimos que foi taxativo ao se referir ao chiste como *pensamento*. Como veremos a seguir, a poesia parece ser, para Borges, um peculiar jogo de *associação de idéias* capaz de despertar um sentimento não menos peculiar, o efeito estético. Nisto, parece estar seguindo o modelo de mundo mental do empirismo humeano.

#### 1.4. Recursos semânticos

Em *El tamaño de mi esperanza* há duas análises de sonetos: a primeira trata de Cervantes; a segunda de Góngora. A primeira se inicia da seguinte maneira: “Ni voz, ni yo ni Jorge Federico Guillermo Hegel sabemos definir la poesía” (TME p. 109). Ora, não ser capaz de dar explicação formal de um fenômeno não significa não ser capaz de o reconhecer, e mesmo de discorrer sobre ele. Ao analisar em detalhe a poesia, talvez seja possível descobrir o que é o poético, e é a isso que se propõe.

---

Veja-se, como exemplo, estes versos: “Ni tiniebla ni caos. La tiniebla/ requiere ojos que ven, como el sonido/ y el silencio requieren el oído” (“Cosmogonia”, OC3. p. 80).

<sup>30</sup> Mesmo assim, devemos ter em mente que, em “Of the standard of taste”, Hume fala da recepção dos textos; aqui, Borges ainda parece menos preocupado com a leitura de textos poéticos que com sua produção. Sua divisão entre *engenho* e *sentir* e a primazia que confere ao segundo podem ser explicadas desta forma: o sentir a que se refere é o do poeta.

A análise quase palavra a palavra que empreende leva-o à dura conclusão de que “no hay creación alguna en los versos de Cervantes que he desarmado. Su poesía, si la tienen, nos es obra de él; es obra del lenguaje. La sola virtud que hay en ellos está en el mentiroso prestigio de las palabritas que incluyen” (TME p. 115). Às vezes, acredita, a língua entusiasma-se consigo mesma e fala em nosso lugar (“Indagación de la palabra”, IA p. 20). O analista precisa se perguntar o que pertence à linguagem e o que pertence ao poeta. Para Borges, há metáforas e adjetivos gastos – “indecidores”, como os chama vez por outra –, oriundos antes do costume que da vontade de precisão imagética por parte do poeta. Essas construções depõem contra o poema em que se inserem.

A busca pelos diferentes modos de construção imagética, bem como por suas diferentes eficácias, dá-se de diversas maneiras. Vimos como Borges critica as conjunções conceptuais estranhas a que vez por outra obriga o emprego da rima; terá maior zelo, porém, com outras formas de associação de idéias, inerentes ao discurso oral como ao escrito, à prosa como ao verso. Embora não as estude isoladamente, mas no geral em meio à análise de textos, é possível arriscar uma classificação. Podemos dividir os recursos de associação de idéias que estudou em cinco grupos, quais sejam: (1) a metáfora, (2) a adjetivação, (3) as preposições, (4) o uso de sinônimos e (5) o uso de dialetos. Borges prestará atenção desigual a cada um deles, e sua discussão não permite uma separação absoluta, mas todos concorrem para que compreendamos aquele que me parece o mais importante aspecto de sua investigação lingüística de juventude: seu conceito de palavra – ou sua equivalência entre *palavra* e *representação*.

#### **1.4.1. A metáfora**

Borges dedicou vários ensaios ao estudo da metáfora. O mais conhecido talvez seja o “La metáfora”, publicado originalmente na revista *Sur* em 1952 e posteriormente recolhido em *Historia de la eternidad* (OC1 pp. 382-4). Os volumes excluídos da obra completa contam com os seguintes ensaios: “Examen de metáforas”, em *Inquisiciones*, e “Otra vez la metáfora”, em *El idioma de los argentinos* (I pp. 71-82, IA pp. 163-9). Antes disso, em novembro de 1921, publicava na *Cosmópolis* 35 um ensaio também intitulado “La metáfora” (TR1 pp. 114-20).

Borges abre seu “La metáfora” de 1921 com a seguinte tese: “No existe una esencial semejanza entre la metáfora y lo que los profesionales de la ciencia nombran la explicación de

un fenómeno. Ambas son una *vinculación tramada entre dos cosas distintas*, a una de las cuales se la trasiega la otra. Ambas son igualmente verdaderas o falsas” (TR1 p. 114, grifo meu)<sup>31</sup>. *Cosas*, aqui, talvez não signifique *coisas*, como em Aristóteles, mas, como em Hume e nos idealistas, *objetos mentais*. Diferentemente do que acredita ser os *kennings*, a metáfora é fruto de um processo mental associativo, e sua eficácia consiste em ser percebida como tal. A definição de metáfora que esboça a seguir no mesmo ensaio o confirma: “Definamos, pues, la metáfora como una identificación voluntaria de dos o más *conceptos* distintos, con la finalidad de emociones” (TR1 114-5, grifo meu). Podemos tomá-la como válida para seus demais ensaios dos anos 20 sobre o assunto.

Note-se ainda que fala em conceitos; não em imagens. Em outro ensaio, “La simulación de la imagen”, queixa-se do domínio em literatura do que chama “a falácia do visual” (IA p. 74). Afinal, dizer *árvore* poder trazer à tona a figura duma árvore; essa figura, porém, pretende relembrar o conjunto de percepções sensíveis a que denominamos *árvore* – seu conceito; mais que isso, seu conceito segundo Berkeley e Hume, como vimos acima. Ou, como diz Borges no “Examen de metáforas”: “El mundo aparential es un tropel de percepciones barautadas. [...] El idioma es un ordenamiento eficaz de esa enigmática abundancia del mundo. Lo que nombramos sustantivo no es sino abreviatura de adjetivos y su falaz probabilidad, muchas veces” (I p. 71-2)<sup>32</sup>.

No “La metáfora” de 21, segue-se à definição uma classificação das metáforas. A mesma classificação, um pouco mais sofisticada, é feita em “Examen de metáforas”, incluído em *Inquisiciones*. Podemos cotejar as diferenças entre ambas no esquema abaixo<sup>33</sup>:

Classificação feita em “La metáfora” (1921):	Classificação feita em “Examen de metáforas” (1925):
[Metáforas plásticas ou visuais:]	
(a) ...la metáfora que se limita a aprovechar un paralelismo de formas existente entre dos visibilidades sea más sencilla y más fácil.	(a) La imagen que aprovecha una coincidencia de formas. [c]

<sup>31</sup> Antes disso, em “Anatomía de mi ‘Ultra’”, já chamara a metáfora “curva verbal que traza casi siempre entre dos puntos – espirituales – el camino más breve” (TR1 p. 95).

<sup>32</sup> A mesma definição, “El mundo aparential es un tropel de percepciones barajadas”, se encontra em “Palabrería para versos” (p. 52).

<sup>33</sup> As divisões em colchetes são minhas. As letras em colchetes na classificação de “Examen de metáforas” representam a posição que ocupam no ensaio.



[Metáforas sinestésicas:]	
(b) Quizá de menos fijación efectiva, pero mucho más audaces, son las metáforas conseguidas mediante la traducción de percepciones acústicas en percepciones oculares, y viceversa.	(b) La imagen que amalgama lo auditivo con lo visual, pintarrajeando los sonidos o escuchando las formas. [d]
(c) De índole más estrictamente literaria son las metáforas que trasladan las sensaciones oculares al terreno auditivo. No derivan, como las anteriores, de idiosincrasias psíquicas, y antes son el resultado de una libre volición del poeta que de una asociación brumosa.	
[Metáforas conceituais:]	
(d) Allende las metáforas que se limitan a barajar los datos sensoriales y a equivocar su trabazón causal existen muchas otras de mecanismo más complejo, pero no menos discernible. Por ejemplo: las imágenes creadas mediante la materialización de conceptos que pertenecen al Tiempo.	(c) La imagen que a la fugacidad del tiempo da la fijeza del espacio. [e]
(e) De excepcional eficacia son también las imágenes obtenidas transmutando las percepciones estáticas en percepciones dinámicas: tropo que es en el fondo una inversión del anterior.	(d) La inversa: La metáfora que desata el espacio sobre el tiempo. [f]
[Alegorias:]	
	(e) La traslación que substantiva conceptos abstractos. [a]
	(f) Su inversión: La imagen que sutaliza lo concreto. [b]
	(g) La artimaña que sustantiva negaciones. [h, o inverso de g]
[Hipérboles e eufemismos:]	
	(h) La imagen que desmenuza una realidad, rebajándola en negación. [g]
	(i) La imagen que para engrandecer una coisa aislada la multiplica en numerosidad [hipérbole?] [i]

No primeiro dos ensaios em que Borges classifica as metáforas, ele as dispõe gradativamente, da que considera mais comum e menos bela à mais “literária”; no segundo, parecerá mais preocupado em descrever que avaliar. Perceba-se, também, pelas citações acima, que a avaliação da eficácia dos diferentes tipos de metáfora é imediatamente anterior à sua primeira descrição: das metáforas que se aproveitam de coincidências visuais, dirá apenas que são mais aptas a assombrar que a enternecer; das sinestésicas, que são tão usuais que “toda erudición, por indigente que sea puede ostentarse generosa em mostrarla” (I p. 78), também é

mais sucinto e mais áspero quanto à atribuição de sons às cores, tratada em maior detalhe no primeiro; não omitirá opinião sobre as demais.

Também é importante lembrar que há uma categoria não categórica no ensaio de 21: a das “metáforas excepcionales, las que se hallan al margen de la intelectualización” (TR1 p. 118). Comparando-as às que até então classificara, dirá:

En frases como las anteriores, la realidad objetiva – esa objetividad supuesta que Berkeley negó y Kant envió al destierro polar de un noúmeno inservible, reacio a cualquier adjetivación y ubicuamente ajeno – se contorsiona hasta plasmarse en una nueva realidad. Realidad tan asentada y brillante, que desplaza la inicial impresión que la engendró, y completamente distinta de la que miente un poema confesional,... (TR1 p. 119)

Pode-se explicar a existência desta categoria de diversos modos: primeiramente, pode-se alegar que Borges reserva um espaço para a ação futura, possivelmente a do ultraísmo, de cuja poesia extraíra exemplos. Sendo um dos primeiros a rever o ultraísmo e a ação das vanguardas e a admitir que os mesmos recursos empregados no combate a Lugones já haviam sido esgotados pelo próprio antes deles (“Las ‘nuevas generaciones’ literarias”, OC4 pp. 261-9), é de se supor que não o manteve aberto por muito tempo; a classificação de “Examen de metáforas”, por exemplo, não o considera. Podemos, também, pensar nesta categoria como uma de suas primeiras diatribes contra a categorização, conforme faz Sergio Missana (*La máquina de pensar de Borges* p. 08) ao lembrar da divisão que, mais tarde, Borges fará entre escritores analisáveis e não analisáveis, pertencendo a esta segunda categoria Sarmiento e Cervantes.

*El idioma de los argentinos* (1928), terceiro e último dos livros de ensaios de Borges a ser excluído de suas *Obras completas*, não demonstra a mesma fé na metáfora. A própria necessidade da discussão a respeito da metáfora como recurso poético é questionada. Em “El culteranismo”, Borges se pergunta:

Yo insinuaría – contra los contemporáneos, contra los antiguos, *contra mis certibumbres de ayer* – que la cuestión [do uso de metáforas] no es de orden estético. ¿Acaso hay un pensar con metáforas y otros sin? [...] La única realidad estética de un poema ¿no es la *representación que produce?* [...] La metáfora no es poética por ser metáfora, *sino por la expresión alcanzada*. (IA p. 60, grifos meus)

Este tipo de afirmação parece encerrar sua busca pelas causas da eficácia poética; também nos ajuda a ver a importância do conceito de representação para suas inquisições deste período.

Assim como “Examen de metáforas”, “Otra vez la metáfora”, sai em busca da historicidade da metáfora. Comparemos a solução de ambos ensaios. Buscando as origens da metáfora, escreve no primeiro: “Los preceptistas Luis de Granada y Bernard Lamy se acuerdan en aseverar la indigencia del idioma. La traslación de los vocablos se inventó por pobreza y se frecuentó por gusto, arbitra el primero. La lengua más abundante se manifiesta alguna vez infructuosa y necesita de metáforas, corrobora el segundo” (I p. 71). “Otra vez la metáfora”, por sua vez, preocupa-se não com de onde vieram, mas para onde foram: “Remy de Gourmont observa: *En el estado actual de las lenguas europeas, casi todas las palabras son metáforas*. El hecho es irrecusable y basta hojear un diccionario etimológico para testificar su verdad pero le falta virtualidad polémica. Creo que es imposible prescindir de metáforas para hablar y que es imposible entendernos sin olvidarlas” (IA p. 51).

Também, a escassez de metáforas, que em ambos ensaios diz perceber, tem a ver não com sua ausência efetiva, mas com o diferente valor que lhes atribui segundo a classificação que empreendera. A metaforização não é absoluta: dá-se em níveis. A repetição de determinado padrão – seja a junção de objetos ou categorias de objetos – apaga a metaforicidade mesmo de metáforas que ainda possam ser reconhecidas como tal. “Apartando muchas hipérboles” – diz em “Examen de metáforas”, ao falar da escassez de metáforas na lírica popular – “todas las traslaciones populares están en esas equivalencias sencillas [a categoria que considerara a mais pobre] que confunden la niña con la flor, los labios y el clavel, la mudanza y la luna, la dureza y la piedra, el gozamiento de un querer y el viñedo” (I p. 74). “Otra vez la metáfora”, por sua vez, depreciará categorias antes consideradas por Borges como as mais sofisticadas: “Desde luego hay categorías convertibles; *el espacio y el tiempo*, lo físico y lo moral, hacen canje continuo de palabras. ¿Hay efectuación de metáforas en eso? *Casi ninguna*, puesto que esas metáforas sedicentes no son advertidas por nadie y no expresan la igualación o comparación de conceptos, sino la presentación de uno solo” (IA p. 51, grifos meus).

“Otra vez la metáfora”, cabe lembrar, busca marcar um distanciamento entre Borges e suas opiniões anteriores. O objetivo manifesto do ensaio é relativizar o valor que antes dera e que seus contemporâneos continuavam dando à metáfora como recurso poético por excelência. Ao final,

chega à conclusão de que, talvez, a melhor definição de metáfora seja a mais clássica: a de adorno. Claro, a comparação entre seus ensaios escritos ao longo da década de 20 permite constatar que sua opinião, baseada na análise de exemplos concretos, sempre foi equilibrada. Neles, sua crença na metáfora como bandeira da vanguarda é permeada pela busca também de seus limites. “Otra vez la metáfora”, apesar da depreciação da metáfora, aponta para a opinião que, anos mais tarde, será o fio condutor do “La metáfora” incluído na *Historia de la eternidad*.

Como foi dito acima, para Borges, às vezes a língua cria em nosso lugar; o tipo de classificação que empreende pode nos levar a pensar que isso é um pouco mais freqüente que às vezes. Sua atitude em relação à metáfora no “La metáfora” de 52, apesar de igualmente classificatória, trará algum alento ao jovem escritor, embora a inovação estética não seja ponto de pauta. Ao invés de buscar elementos a ser combinados, Borges arrola uma lista de metáforas convencionais, algumas das quais identificara anos antes na lírica popular como de baixo índice de metaforização: comparar as estrelas aos olhos, as mulheres às flores, o tempo à água, a velhice ao entardecer e a morte ao sono. “Enunciados o despojados así, estos grupos son meras trivialidades, pero veamos algunos ejemplos concretos” (OC1 p. 383). Os exemplos espantam pela variedade e contradizem a pobreza que entrevemos nas matrizes: “a veces la unidad esencial es menos aparente que los rasgos diferenciales. ¿Quién, a priori, sospecharía que ‘sillón de hamaca’ [*old rocking-chair*] y ‘David durmió con sus padres’ [1 Reis 2, 10] proceden de una misma raíz?” (ibid.). O alento vem da relativização de hierarquias preestabelecidas: a Bíblia e os *blues* metaforizam baseados na mesma comparação. Esta atitude já estava presente em “Otra vez la metáfora”: “Generalmente, se admira la invención de metáforas. Sin embargo, más importante que su invención es la oportunidad de ubicarlas en el discurso y las palabras elegidas para definirla” (IA p. 54).

Se, por um lado, isso faz da busca por uma voz autônoma através da escrita tarefa virtualmente impossível, por outro, trivializa a noção mesma de autonomia. Não fazemos senão falar com o passado, o que de certa maneira nos coloca em pé de igualdade com ele. Pode-se concluir disso que nossa pobreza nos liberta – conclusão que talvez nos aproxime de “El escritor argentino y la tradición” (OC1 pp. 267-74), onde Borges afirma que a marginalidade mesma dos pensadores argentinos em relação à produção européia funciona a seu favor, dando-lhes maior liberdade para trabalhar o cânone Ocidental.

### 1.4.2. Os adjetivos e os advérbios

Quando Borges critica em Cervantes o fato de que, em seu soneto, a criação não é sua, mas da língua, já está apontando para um problema que tratará em “Las versiones homéricas”, seu mais conhecido ensaio sobre tradução: a invariabilidade dos adjetivos homéricos. As diversas respostas ao problema, por ele compiladas, são deixadas de lado em favor duma simples: “Yo he preferido sospechar que esos fieles epítetos eran lo que todavía son las preposiciones: obligatorios y modestos sonidos que el uso añade a ciertas palabras y sobre los que no se puede ejercer originalidad” (OC1 p. 240). “La adjetivación”, incluído em *El tamaño de mi esperanza*, também se inicia com uma discussão sobre a adjetivação em Homero, e dá ao problema a mesma resposta: “Prefiero sospechar que los epítetos de ese anteayer son lo que todavía son las preposiciones personales e insignificantes partículas que la costumbre pone en ciertas palabras y sobre las que no es dable ejercer originalidad” (TME p. 57). (Já que falamos em adjetivos, *insignificantes* aqui não quer dizer *ínfimas*: as preposições, para Borges, não têm significado, como veremos a seguir.)

A adjetivação pode também ser falsa – quer dizer, pode ser apenas enfática ou empregar termos que, ao invés de esclarecer uma imagem, deixam-na opaca. Assim, ao examinar a adjetivação empregada por Luis de Leon para traduzir o livro de Jó, aponta para o fato de os adjetivos empregados – *fría, fundo, espeso, ameno* – encontrarem-se virtualmente nos substantivos – *sombra, pantano, bosque, descanso*, respectivamente. “Los poetas actuales”, comenta, “hacen de los adjetivos un enriquecimiento, una variación; los antiguos, un descanso, una clase de énfasis” (TME p.58). Isso nos leva a crer que o adjetivo pode ter, sim, certa legitimidade como intensificação duma imagem, caso em que funcionaria mais propriamente como advérbio. Ao final do ensaio, Borges constata que mesmo adjetivos redundantes exercem uma função, qual seja, a de chamar a atenção do leitor para o substantivo, “virtud que se acuerda bien con las descripciones, no con las narraciones” (TME p. 63).

A intensificação de que são capazes adjetivos e advérbios, contudo, é pouca. Diz Borges em “La simulación de la imagen”: “Otra popularizada ilusión es la de fiarse mucho en las desinencias del aumentativo, del diminutivo, del despectivo. Somos poseedores de cuatro terminaciones aumentativas, de diez diminutivas, de once despreciativas, pero no del

correspondiente poder de apreciar veinticinco graduaciones em cada nombre” (IA p.77-8). E estende a crítica aos superlativos: o sufixo *-ísimo* parece ser uma das “partículas insignificantes” de que fala em “La adjetivación”. Sua argumentação se mostra, também aqui, tributária de certo procedimento humeano: Que idéia o sufixo superlativo anexaria ao adjetivo, pergunta, fazendo *riquísimo*, por exemplo, diferir de *rico*? A essas falsas ênfases, diz preferir o advérbio *muy*, “que se adelanta a la representación concreta que intensifica, y va preparándola” (IA p. 79), e o reforço pela repetição – “un cielo azul azul”<sup>34</sup>.

Assim como fizera com as metáforas, Borges pondera sobre a adjetivação em termos de sua eficácia em juntar conceitos e gerar imagens: adjetivar é metaforizar, já que associa idéias de forma mais ou menos lógica – a congruência ou a necessidade dessa junção parecem ser seus critérios de análise. Também, como fizera com as metáforas, guardará certo espaço para além da racionalização: “Sin embargo, hay circunstancias de adjetivación para las cuales mi criterio es inhábil” (TME p. 62).

Pode-se dizer que Borges deseja limpar o campo literário de certo tipo de repertório gasto a que a cortesia dos leitores e sua indulgência, segundo diz em “La simulación de la imagen”, dão legitimidade. Segundo essa visão, basta que certos adjetivos e substantivos de uso consagrado sejam mencionados para que estejamos no campo da poesia: em “Execución de tres palabras”, ensaio final de *Inquisiciones*, os vocábulos *azul*, *mistério* e *inefável* são, por esta razão, atacados. Definindo *inefável* como *o que não pode ser posto em palavras*, constata que “aplicarlo a cualquier sustantivo es, pues, confesión de impotencia” (I p. 164). Dizer que algo é *inefável* é não dizer coisa alguma. Podemos, a partir disso, conjeturar que tipo de críticas fará aos outros vocábulos.

Em “Otra vez la metáfora”, Borges admite que haja, sim, certos *temas* que habitam desde séculos a imaginação humana, e é esse hábito de os pensar sob determinada ótica que os torna

---

<sup>34</sup> Diga-se de passagem que sua argumentação não o impede de empregar os infames superlativos. Tampouco seu descaso pelos recursos sonoros o impediu de representar a imensidão dos pampas através do termo que os nomeia – *pampa*: “palabra infinita que es como un sonido y su eco” (“La pampa y el suburbio son dioses”, TME p. 26) – ou de fazer trocadilhos em ataque a Lugones (Assim, em “De la dirección de ‘Proa’”, refere-se ao *Nulario* [por *Lunario*] *sentimental* do de Lugones, TR1 pp. 207-8.). Devido à quase natural discordância entre teoria e prática que costuma assolar os escritores, o fato de que, em teoria, desdenhe certo tipo de experimentação não o impede de, vez por outra, experimentá-la.

poéticos; talvez não dissesse a mesma coisa das palavras. Seu mero uso pode por vezes matizar-lhes o significado e fazer com que variem; pode também desgastá-las.

### 1.4.3. A sinonímia

Borges também se mostra descontente quanto aos preceitos de que um texto bem escrito apresentará variedade de vocabulário, e não empregará o mesmo termo para designar a mesma coisa duas vezes. Se o objeto a que nomeiam dois termos é o mesmo, argumenta, que diferença faz empregar um ou outro? Em três de seus ensaios – “El idioma infinito”, “Palabrería para versos”, e “El idioma de los argentinos” –, um mesmo argumento é defendido: o número de palavras de uma língua não é indício de sua riqueza. Afinal, é o número bastante restrito de signos da linguagem matemática que a torna virtualmente infinita. Para Borges, de nada adianta o espanhol ter mais palavras que o francês se isso não eqüivale a um número maior de representações: se um dicionário caudaloso fosse indispensável para se poder pensar, diz, todo pensar seria pobre quando não em inglês ou alemão.

É possível que neste raciocínio haja certo descaso pela nuance ideológica que os sinônimos podem conter. O próprio gesto de Borges de citar, em “El idioma infinito”, inúmeros sinônimos para *prostituta* parece recuperar, pelo estranhamento mútuo que causam quando justapostos (*horizontal, instantánea, loca*), algo de seu sabor metafórico. Cita-os para desaboná-los, mas acaba fazendo uso deles para conseguir certa comicidade – o que já é fazer uso poético deles. Mesmo assim, seu ataque à sinonímia é coerente com os preceitos de concisão ultraísta<sup>35</sup>, bem como com sua afirmação de que a língua organiza o “tropel de percepciones barajadas” (“Palabrería para versos”, TME p. 52.) que compõe a realidade.

Curiosamente, isso não quer dizer que o vocabulário de uma língua não possa ser expandido ou aperfeiçoado; seu intento nos dois primeiros ensaios supracitados é justamente esse. Em “El idioma infinito”, faz sugestões que permitiriam ampliar infinitamente o número de palavras de uma língua, quais sejam: (a) derivar verbos e adjetivos de todo substantivo (coisa que o inglês faz sem problemas); (b) separar preposições inseparáveis; (c) alterar a transitividade dos verbos; (d) fazer uso etimológico das palavras (atitude, segundo ele, contrária à busca de um

---

<sup>35</sup> Em 12/jan/1920, afirma em carta a Maurice Abramowics: “Nous [os ultraístas] voulons condenser, ne dire que l’essentiel” (TR1 p. 429).

léxico denotativo de *cor local*). Note-se que suas propostas têm em vista flexibilizar a capacidade representativa das palavras, revitalizando a língua não ao criar palavras novas, mas ao deslocar as existentes de suas posições e relações habituais. A implementação de sua proposta (b), por exemplo, permitiria às preposições deixar a condição que lhes imputa – a de ruídos produzidos pelo costume – e recuperar a eficácia de seu sentido etimológico. Note-se, também, que não é sua intenção dizer que tais recursos nunca foram utilizados.

“Palabrería para versos”, por sua vez, pretende provar que toda língua é perfectível. Recorrendo novamente à noção esboçada em “Examen de metáforas” – a língua organiza o instantâneo caudal de percepções sensíveis –, assinala que “la lengua es edificadora de realidades” (I p. 53). Vimos que seu ensaio sobre a metáfora de 1921 negava a diferença entre metaforizar e explicar um fenômeno cientificamente; em “Palabrería para versos”, a língua constrói os fenômenos.

Não há grande diferença entre ambas proposições. Concordam que a relação da linguagem com o mundo que intenta descrever não é objetiva: afinal, se os glossários privados dos diversos campos de conhecimento criam seus próprios mundos, é porque não há como ter certeza de que façam aquilo a que se propõem: explicar o mundo existente. Concordam também com o fato de que a literatura está, ou deveria estar, em pé de igualdade com as ciências, no que diz respeito a operações fundamentais. “Palabrería para versos” queixa-se do fato de a literatura, diferentemente dos demais campos do conhecimento, não ter seu glossário privativo (as palavras ditas *poéticas*, segundo Borges, toleradas na escrita e rechaçadas na fala, não servem), ou seja, seu modo próprio de recortar as percepções sensíveis e as acomodar em palavras. “Distinta cosa, sin embargo, sería un vocabulario deliberadamente poético, registrador de representaciones no llevaderas por el habla común. El mundo aparential es complicadísimo y el idioma sólo ha efectuado una parte muy chica de las combinaciones infatigables que podrían llevarse a cabe con él” (p. 55). Em *El jardín de senderos que se bifurcan*, anos mais tarde, inventará um certo lugar cuja língua prescinde de verbos – onde é impossível, portanto, pensar na noite e no anoitecer como distintos.



#### 1.4.4. O arrabalero

Semelhante a seu repúdio à eficácia estética da sinonímia, é seu repúdio ao uso de gírias e termos de origem local. No caso da Argentina, tem em mente o *lunfardo* e o *arrabalero*: ao primeiro, define como “jerga artificiosa de los ladrones”; o segundo seria mera “simulación de esa jerga” (“Invectiva contra el arrabalero” TME p. 134). Para desautorizar o uso de gírias, serve-se de três argumentos: (1) no caso específico do *lunfardo* e do *arrabalero*, um argumento moral; (2) o questionamento da necessidade da cor local; (3) a imprecisão conceptual a que seu uso, a médio ou longo prazo, obriga o poeta.

O problema moral diz respeito às origens de ambos grupos de gírias: “Parece natural que las sociedades padezcan su *quantum* de rufianes y de ladrones: [...] Lo que sí parece asombroso es que el hombre corriente y morigerado se haga el canalla y sea un hipócrita al revés y remede la gramática de los calabozos y los boliches” TME p. 134-5). Borges parece aceitar a existência de criminosos, mas não sua exaltação, implicada no ato de lhes imitar a fala.

Em segundo lugar, a necessidade mesma que tem a literatura de cor local de provar ser o que é, argumenta Borges, faz dela uma coisa falsa. A rigor, ninguém precisa fazer esforços para ser o que, fatalmente, é: o povo, com ou sem dialeto, é povo (“El idioma de los argentinos”, IA p. 193-40<sup>36</sup>); o Qur’ân, precisamente por não se sentir obrigado a falar em camelos, é árabe (“El escritor argentino y la tradición”, OC1 p. 270.).

Borges também nega o uso literário do *arrabalero* porque o considera mais limitado que o espanhol padrão. Em “La simulación de la imagen”, diz:

El deber de toda imagen es precisión. Este aparente axioma o facilísima verdad ni siquiera lo es, ya que las precisiones de la aritmética o de la geografía suelen ser imprecisas a más no poder en el ejercicio del arte. Escribir del héroe de una novela *Salió de un punto de partida y caminó cuatro mil doscientos veinticuatro metros hacia el noroeste*, es guardar una reserva casi absoluta. Escribir *Salió de General Urquiza y Barcala y caminó hasta Camargo y Humboldt*, es arriesgarse a dejar en blanco esa línea para muchos lectores. (IA p. 77)

---

<sup>36</sup> Nesse mesmo ensaio, contudo, Borges nega ao arrabalero estatuto de dialeto das classes pobres: “el criollo no lo usa, la mujer lo habla sin ninguna frecuencia, el propio compadrito lo exhibe con evidente y descarada farolería, para gallear” (p. 138).

Aqui, resume o que lhe parece ser o principal problema da chamada *cor local*: fora do local, é sempre cinza. Dos argumentos que utiliza, este é, no presente estudo, o mais importante. Se o principal atributo das imagens construídas pela poesia é a precisão, utilizar-se de expressões incompreensíveis para o leitor (tenha-se em mente, em vista da citação acima, leitores não argentinos ou não familiarizados com as ruas de Buenos Aires) em nada contribui para a elaboração conceptual que Borges julga ser a poesia.

Borges se queixa ainda de que o alcance do vocabulário do *lunfardo* não vai além de certas ações e objetos locais, não servindo para falar, por exemplo, do que se passa na alma humana. Trata-se, portanto, de uma literatura baseada na imprecisão e no esquecimento: derivados do *lunfardo*, os termos do *arrabalero* caem rapidamente em desuso, deixando ilegíveis quaisquer obras que os empreguem.

Mas isso não quer dizer que Borges o negue de todo; reconhece a possibilidade de que uma grande obra literária fixe o *arrabalero* na memória coletiva. Mas é importante ressaltar que, por “uma grande obra literária”, não entende um texto cuja principal justificativa seja o emprego do *arrabalero*; essa “epopeia del compadraje” deve provar que o *arrabalero* é capaz de lidar com o que há de universal na condição do *compadrito*. Pode-se dizer que o emprego literário do *arrabalero* exigiria dele habilidades semelhantes às que viu Guimarães Rosa no falar do sertão mineiro.

Assim como Borges negou a sinonímia ao mesmo tempo em que defendeu o aperfeiçoamento e a ampliação dos idiomas, também faz uma proposta positiva ao negar o a gíria, que substitui seu uso por algo que, segundo acredita, amplia, ao invés de diminuir ou bloquear, a capacidade representativa de uma língua: em “El idioma de los argentinos”, após descartar os argumentos de puristas e galicistas uma vez mais, descobre enfim a fala argentina não num léxico diferenciado – nos argentinismos que antes buscara em dicionários –, nem em divergências sintáticas, mas na valoração diferenciada, em especial afetiva, que se dá a determinadas palavras: “Un matiz de diferenciación si lo hay [entre o espanhol da Espanha e o da Argentina]: matiz que es lo bastante discreto para no interponer la circulación total del idioma y lo bastante nítido para que en él oigamos la patria” (IA 146-7). Uma ampliação *ad absurdum* dessa descoberta complementa o horror da “Biblioteca de Babel”, onde há livros cuja seqüência de caracteres é

exatamente a mesma, mas escritos em línguas distintas; também é o que faz o *Quixote* de Menard ser muito superior ao outro<sup>37</sup>.

#### 1.4.5. As preposições; a palavra

Certa definição demasiado ampla de literatura afirma que, assim como as cores e as formas são a matéria-prima da pintura e os sons são a matéria-prima da música, as palavras são a matéria-prima da poesia. Embora seja difícil fazer uso da cor sem uso de algum tipo de suporte ou tinta específicos, ou de sons sem altura, timbre e duração, pode-se dizer que a escolha destes particulares são de responsabilidade do artista, e que, apesar deles, sua matéria são a cor e o som *puros*. A palavra, por sua vez, é mista por natureza: quando escrita, é cor e forma; quando falada, é som.

A rejeição por parte de Borges dos elementos puramente plásticos e sonoros da palavra – a rima, os trocadilhos e, no caso de poetas como e. e. cummings, a distribuição espacial dos caracteres na página<sup>38</sup> – leva-o, assim, a evitar as características mais distintas da palavra enquanto, digamos, realidade autônoma, e passar direto ao comércio com idéias, que é onde julga estar a verdadeira poesia. Nisto, está mais próximo de Aristóteles do que lhe parecerá ao criticar-lhe o conceito de metáfora<sup>39</sup>.

Apesar de não dar atenção detalhada ao estudo das preposições, é a partir delas que melhor podemos entender o que afirma entender sua equivalência entre palavra e representação. Borges

<sup>37</sup> Temos de ter em mente, contudo, que Borges abandonou posteriormente a idéia de um idioma de nuances – insistindo, inclusive, que as semelhanças, não as diferenças, entre o espanhol falado em diferentes países, deveriam ser ressaltadas (veja-se, por exemplo, BS p. 323)–, embora não seja descabido pensar que a manteve no que diz respeito à literatura e aos processos interpretativos implicados na relação leitor-texto.

<sup>38</sup> Borges escreveu uma biografia sintética de cummings. Mostrando certa indiferença a seus dados biográficos, passa rapidamente em revista aquilo que “sabemos” sobre o poeta para “saber”, ao final da lista, o que mais (ou menos) lhe interessa: “Sabemos que suele practicar el dibujo, la acuarela y el óleo. Sabemos, ¡ay!, que a la literatura suele preferir la tipografía” (OC4 p. 311). Não nega a cummings destreza poética, mas lamenta suas “travessuras tipográficas”.

<sup>39</sup> Com base no estudo dos *kennings* – “a figurative, usually compound expression used in place of a name or noun, especially in Old English and Old Norse poetry; for example, *storm of swords* is a kenning for *battle*” (*American Heritage Dictionary of the English Language*, 4.ed., 2000. In: <http://www.bartleby.com/61/61/K0036100.html>, em 25/set/2002) –, Borges, no “La metáfora” de 52, cita e refuta a proposição de Aristóteles a respeito da metáfora: “En el tercero libro de la *Retórica*, Aristóteles observó que toda metáfora surge de la intuición de una analogía entre cosas disímiles. [...] Aristóteles, como se ve, funda la metáfora sobre las cosas y no sobre el lenguaje; los tropos conservados por Snorri [os *kennings*] son (o parecen) resultados de un proceso mental, que no describe analogías sino que combina palabras; alguno puede impresionar (*cisne rojo*, *halcón de la sangre*), pero nada revelan o comunican” (OC1 p. 382). A diferença entre o conceito de Aristóteles e o de Borges pode, curiosamente, perder o

afirma que as preposições não são palavras – ao menos não o tempo todo. Vimos que, ao afirmar que os adjetivos homéricos não são em verdade adjetivos, compara sua automaticidade à das preposições: são ruídos que o costume junta a determinadas palavras, pouco ou nada significando. Assim, em “El idioma infinito”, opinará sobre a disputa entre galicistas e puristas no tangente à correção da língua:

Los primeros invocan la independencia y legalizan la dicción *ocuparse de algo*; los otros quieren que se diga *ocuparse con algo* y por los ruiditos del *con* y del *de* – faltos aquí de toda eficacia ideológica, ya que no aparejan al verbo sus dos matices de acompañamiento, y de posesión – se arma una maravillosa pelea. Ese entrevero no me importa: oigo el *ocuparse de algo* en boca de todos, leo en la gramática que ello equivale a *desconocer la exquisita filosofía y el genio e índole de castellano* y me parece una zonzera el asunto” (TME p. 44-5).

Como se vê, não nega os traços semânticos inerentes às preposições; nega, sim, que sejam mais fortes que o hábito de as posicionar em determinados lugares<sup>40</sup>.

Borges, com efeito, ignora aquele que talvez seja o mais evidente traço distintivo das palavras quando escritas: a existência de espaços entre elas. Sua definição se encontra em “Indagación de la palabra” e, isso nos diz ele mesmo, pode bem ser estar contida na definição convencional:

*Llámase palabra la sílaba o lo conjunto de sílabas que tiene existencia independiente para expresar una idea.*

Eso, claro está, siempre que lo determinativo de esos conjuntos no sean los espacios en blanco que hay entre

---

prumo em na filosofia de Hume: unir *coisas* e unir *idéias* são um e o mesmo processo, já que, se aceitamos o que diz Hume – como Borges amiúde o faz – a mente não pode trabalhar senão com idéias.

<sup>40</sup> Estudantes de língua estrangeira, em especial a partir da segunda, adquirem com o tempo consciência de que a intuição, fruto da familiaridade com o idioma, é melhor guia que a semântica para o uso adequado das preposições. Não é difícil imaginar que Borges se valha de sua experiência com a curiosa situação das preposições em outras línguas para tratá-las com tal descaso. Os casos do inglês e do alemão parecem os mais ilustrativos, embora Borges também haja se servido do chinês (“Palabrería para versos”, TME p. 53; quanto ao alemão, ver “El idioma infinito”, TME pp. 46-7). Ambas línguas têm um grupo de verbos que, ao se juntarem com determinadas preposições, mudam de significado. Há relativamente pouca semelhança entre, por exemplo, *look at*, *look after*, *look up* [*to*] e *look forward* [*to*]; a relação entre o “matiz” de cada preposição e os significados que ajudam a compor – olhar, tomar conta de, admirar, ansiar por – também não é das mais fortes. Mais curiosos que os *phrasal verbs* são os *trennbare Verben* alemães, escritos ora como uma palavra, ora como duas: o infinitivo e o particípio os trazem juntos (*zumachen*, *zugemacht* [*machen*: fazer; *zumachen*: fechar] – note-se que a partícula do particípio, “ge”, separa preposição e verbo); a conjugação não só os separa como os posiciona por vezes nos extremos duma sentença: *Machen Sie das Fenster zu* [Feche a janela].

una seudo palabra y las otras. De esa alucinación ortográfica se sigue que, aunque *manchengo* es una sola palabra, *de la Mancha* es tres. (IA p. 22)

Pouco antes disso, deixa dito qual é seu “conceito heterodoxo”, parcialmente derivado de Croce<sup>41</sup>: palavra = representação. Antes mesmo de explicitar esta definição, *representação* era amiúde utilizado por ele como sinônimo ou explicação de *palavra*. Borges afirma que, se por um lado, é verdade que há conjuntos de pseudo-palavras que formam em realidade uma só, também há palavras que consistem em verdadeiras sentenças: “Así, el término *inmanencia* es una palabra para los ejercitados en la metafísica, pero es una genuina oración para el que sin saberla la escucha y debe desarmarla en *in* y en *manere*: *dentro quedarse*” (p. 20). Produção e recepção devem ser levadas em conta, havendo, portanto, possibilidade de negociação entre o que seriam unidades representativas – dito de outra forma, a diferença entre idéias simples e complexas não é simples nem complexa, mas relativa. Com efeito, Hume fala sobre a possível fusão entre idéias simples e compostas quando aquelas se vêem conectadas umas às outras por uma forte relação; fala também em nossa capacidade de distinguir qualidades que, num objeto, são indissociáveis (*Treatise of human nature* 1.4.3. e 1.1.7., respectivamente).

Neste mesmo ensaio, Borges diz ser seu desejo tornar pública uma dúvida sua: mediante que processo compreendemos um enunciado? Esta dúvida justifica o que ficou dito acima, sobre sua preocupação em tratar a poesia como efeito de processos mentais, indistintos dos que levam aos enunciados científicos, como já o vimos afirmar.

Mas voltemos à sua dúvida: a realidade, acredita, é instantânea e múltipla; a linguagem, parcial e linear. Haverá diferença em dizer, como em inglês, a *brown horse*, ou, como em português e espanhol, um *caballo marron*? Quando fala do advérbio *muy*, diz preferi-lo aos superlativos, pois se adianta à idéia que modifica e a prepara; Spencer, a quem cita no referido ensaio, diz preferir a anteposição inglesa do adjetivo por razões semelhantes. A solução de Borges, não obstante, é outra: “Los contrarios pueden argumentar que las nociones de *caballo* y

---

<sup>41</sup> Em “Indagación de la palabra”, Borges parte da definição de Croce de que, soltas, as palavras não existem. “La oración (arguye [Croce]) es indivisible y las categorías gramaticales que la desarmen son abstracciones añadidas a la realidad” (IA p. 15); cita ainda um comentador de Croce que diz ser a oração a única unidade lingüística. Borges não acha que isso seja possível – afinal, implica em não sermos capazes de interpretar as unidades da oração isoladamente. Porém, vimos que sua definição de palavra se pauta por unidades mínimas de sentido – o que por

de *colorado* son parejamente concretas o parejamente abstractas para el espíritu. La verdad, sin embargo, es que la controversia es absurda: los símbolos amalgamados *caballo-colorado* y *brown-horse* ya son unidades de pensamiento” (IA p. 19). Sua resposta tem a ver com a definição de palavra que esboça ao longo do ensaio. O fato de ser expressa pelo que se reconheceria como duas palavras distintas não implica que a representação que geram seja igualmente composta. Por isso mesmo une-as com um traço: argumenta em favor da definição de que *brown-horse* é, como *ocuparse-con/ocuparse-de*, uma única palavra.

Como se vê, todos os pontos da crítica literária borgiana inicial aqui esboçados – da rejeição da rima à investigação sobre os processos que possibilitam a compreensão de um enunciado –, partem de conceitos familiares ao idealismo de alguns dos autores mais caros a Borges, e que encontra sua expressão mais detalhada em Hume.

A revisão até aqui empreendida da investigação lingüística de juventude de Borges nos permite entrever que, mesmo que a apreciação crítica da obra de arte trabalhe com a delicada categoria do gosto (afirma-o Borges em um texto de 1921<sup>42</sup>), há certa regularidade em seu pensamento – o que nos leva de volta ao coração do *standard of taste* defendido por Hume.

A poesia, para Borges, não está presa a categorias (aos gêneros literários, por exemplo), mas à capacidade de se combinar conceitos e produzir representações inusitadas. Ao tratar de Cervantes enquanto poeta, por exemplo, diz que a linguagem trabalhou em seu lugar e que o tempo soube corrigir-lhe as provas; ao analisar o soneto de Góngora, confessa haver desejado “mostrar en la pobreza de uno de los mejores, la miseria de todos” (TME p. 129); anos mais tarde, em 1933, em ensaio publicado na *Sur*, dirá: “La literatura es fundamentalmente un hecho sintáctico. Es accidental, lineal, esporádica y de lo más común” (“Elementos de preceptiva”, recolhido BS p. 131).

Do ponto de vista da crítica e teoria literárias, contudo, a definição que nos oferece de poesia não nos fornece argumentos com que diferenciá-la, por exemplo, do discurso filosófico ou científico. As conclusões a que o vimos chegar ao longo deste esboço permitiram-nos criar uma

---

vezes implica juntar duas ou três das que comumente chamamos palavras, ficando a meio caminho entre Croce e a definição usual de palavra.

<sup>42</sup> “Anatomía de mi ‘Ultra’”, publicado na revista *Ultra* em maio de 1921 e posteriormente recolhido em TR1 p. 95.

obra claramente reconhecível como literatura (com algumas honrosas exceções<sup>43</sup>), mas talvez não nos ajudem a descobrir o que seja a literatura enquanto gênero.

Sua declaração, feita em 1921, de que não há diferenças entre a metáfora poética e a metáfora científica já está, desta maneira, preparando terreno para sua constatação – feita ao revisar os ensaios contidos em *Otras inquisiciones* – de que tem o hábito de “estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y de maravilloso”, agragando que, “Esto es, quizá, indício de un escepticismo esencial” (OC2 p. 153).

É oportuno que mencione, logo ali, seu ceticismo essencial. Não se pode dizer que fracasse em fornecer uma descrição suficiente de literatura, pois não é seu interesse fornecê-la – afinal, duvida de todas as classificações, e sua correção lhe interessa menos que sua beleza. Este “fracasso” é fruto deste ceticismo, e tanto um como outro aproximam-no de Hume: Hume pretendia, ao escrever o *Treatise of human nature*, construir uma base empírica a partir da qual as demais ciências pudessem florescer<sup>44</sup>, e acabou por destruí-las. Mesmo assim, continuou

---

<sup>43</sup> Notadamente, “El acercamiento a Almotásim” (OC1 pp. 414-8), que se parece em tudo a uma resenha de um livro, havendo inclusive sido recolhido em *Historia de la eternidad*, um volume de ensaios, sob o título “Dos notas”.

<sup>44</sup> No *Abstract* que, em 1740, publicou de seu *Treatise*, Hume admite ser sua filosofia uma filosofia das limitações humanas (*Treatise* p. 657); todavia, seu objetivo confesso não é destronar a razão, mas libertá-la dos próprios erros. Na introdução ao *Treatise*, justifica-se: “’Tis evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature: and that however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another. Even Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion, are in some measure dependent on the science of MAN; since they lie under the cognizance of men, and are judged of by their powers and faculties. ’Tis impossible to tell what changes and improvements we might make in these sciences were we thoroughly acquainted with the extent and force of human understanding, and cou’d explain the nature of the ideas we employ, and of the operations we perform in our reasonings. (p. xv)” Tanto a introdução e o resumo do *Treatise* como o *Enquiry on human understanding* trazem esquemas da divisão das ciências; a investigação a que empreende funcionaria, a seu ver, como uma espécie de ciência primeira: “In pretending, therefore, to explain the principles of human nature, we in effect propose a compleat system of the sciences, built on a foundation almost entirely new, and the only one upon which they can stand with any security” (p. xvi, grifo meu).

Impresso antes da introdução do *Treatise*, há um aviso de Hume – anterior à publicação do terceiro livro –, onde lemos que seria sua intenção dar continuidade a seu trabalho, que nos dois primeiros livros discorre sobre o entendimento e as paixões, falando sobre moral, política e crítica (de arte). Hume não chega a se dedicar extensamente à última: faz comentários esporádicos no *Treatise* (por exemplo, 2.2.8. p. 379-80), mas não se dedica ao problema até publicar “Of tragedy” e “Of the standard of taste”. Mesmo assim, pode-se ver que procurou dividir seu trabalho de modo a refletir seu esquema da divisão do conhecimento: as ciências, dependentes do sujeito cognoscente e não do mundo a que tentam explicar, dividem-se pelas faculdades do conhecimento que as justificam: o entendimento e as paixões. No *Treatise*, a divisão das partes reflete em certa medida a das ciências: (a) *Lógica*, cuja função é explicar princípios e operações do raciocínio e a natureza das idéias; (b) *moral e crítica*, que tratam dos gostos e sentimentos do homem; (c) *política*, vista por Hume como parte da moral, que trata dos homens em relação uns com os outros.

Se considerada isoladamente, essa divisão pode acarretar problemas: qual a validade de se discutir o comportamento moral dos homens, se não tem fundamentação racional? A resposta pode estar nesta mesma divisão, conforme aparece na seção final da *Enquiry on human understanding*: raciocínios concernentes à moral dividem-se

filosofando, alegando que, se ainda o fazia, é porque não desejava negar sua natureza – que o compelia a tal estudo –, para que não se tornasse “a looser in point of pleasure”: o prazer, alega em seguida, é a origem de sua filosofia (*Treatise* 1.4.6. p. 271)<sup>45</sup>.

De um modo semelhante, Borges inicia sua produção desejando inovar a literatura de língua espanhola e acaba não só por desdenhar das inovações, mas também as classificações<sup>46</sup>, procurando a beleza no que quer que leia e aí encontrando também a literatura. Como Hume, afirmou em mais de uma ocasião que a literatura era seu destino, e que sua natureza o compelia a buscar e criar beleza, não a classificá-la.

---

em gerais e particulares: estes dizem respeito à vida de cada um; aqueles compreendem a história, a geografia, a astronomia etc. e visam a busca por *padrões de comportamento*. Raciocínios particulares, portanto, têm pouco de *racional*, e seu fundamento na razão varia conforme estejam mais ou menos pautados na experiência coletiva registrada pela história. A beleza, moral ou física, recebe tratamento semelhante: o gosto é individual, mas pode ser educado pela experiência; pode-se também intentar descrever as tendências gerais do gosto dos homens através da observação, passando então a ser pautada na razão. A teologia, que não aparece na divisão das ciências elaborada no *Treatise*, é mencionada na do *Enquiry*: embora seu fundamento adequado seja não a razão, mas a fé, pode ter certa base racional desde que pautada na experiência; trata-se, na verdade, de uma concessão cautelosa.

<sup>45</sup> Esta discussão será retomada ao final do capítulo 04, à guisa de conclusão.

<sup>46</sup> Veja-se, por exemplo, o cáustico “El idioma analítico de John Wilkins” (OC2 pp. 84-7).



## 2. Dois tipos de objetos caóticos: “Tigres azules”; “El libro de arena”

Ao descobrir a origem escocesa do vendedor de Bíblias de quem adquire o livro de areia, o narrador-protagonista de “El libro de arena” lhe diz ter um amor pessoal à Escócia devido a Stevenson e a Hume. É este amor – aparentemente, uma característica lateral do conto – que desencadeia a presente análise.

Aqui, como nos contos a serem estudados nos capítulos subsequentes, o nome de Hume aparece acoplado a outro nome; diferentemente deles, aparece acoplado não a um filósofo, mas a um literato. Em “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” e “La busca de Averroes”, o nome de Hume permanece subordinado, respectivamente, aos de Berkeley e 'Ibn Rushd: direta ou indiretamente<sup>47</sup>, estes filósofos servem de base para a elaboração dos contos; além disso, ambos filósofos são ficcionalizados: Berkeley se torna membro da sociedade secreta criadora de Tlön e o protagonista de “La busca de Averroes” é criado a partir de 'Ibn Rushd.

Em “El libro de arena”, por sua vez, não parece haver indício de que Stevenson seja o *leitmotiv* do conto<sup>48</sup>. É certo que o estilo de Stevenson e suas reflexões a respeito da literatura informam o estilo e o pensamento borgianos; o que aqui se está dizendo é que, se é também este o caso neste conto, isso não se dá de forma direta: pode-se dizer que “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” seja, em certa medida, uma revisão da doutrina de Berkeley à luz da de Hume, mas não é certo nem necessário que “El libro de arena” seja uma revisão de Stevenson, como escritor ou crítico. Neste caso, portanto, não só não podemos ler Hume através de Stevenson, como faremos mais adiante com os outros contos, mas também temos a impressão de que tampouco há muito que ler.

“Tigres azules”, o outro conto a nos ocupar neste capítulo, não apresenta menção explícita a Hume; Alexander Craigie, o narrador-protagonista, é adepto do racionalismo de Spinoza. Há, contudo, duas passagens no conto reminescentes de certas controvérsias presentes no *Treatise of human nature*. Além disso, certos pontos de contato entre este conto e “El libro de arena” pedem

---

<sup>47</sup> Não parece haver razão para se crer que Borges haja lido diretamente ao filósofo cordobês, já que, no epílogo do próprio conto, não menciona seus escritos entre suas fontes (OC1 p. 588). Outras razões ficarão evidentes mais adiante.

<sup>48</sup> Tenha-se em mente que Balderston, ao tratar da importância de Stevenson em Borges, não analisa “El libro de arena”, como fez com “Borges y yo” – onde Stevenson é a única referência literária mencionada.

uma leitura conjunta de ambos; na verdade, é possível dizer que os dois contos compartilham com um relato menor de Borges, “El disco”, uma estrutura comum: nos três contos, a filosofia faz uma aparição bastante pontual, estando, em certa medida, condensada na aparição de três objetos caóticos.

A discussão a seguir tratará de explicar o que sejam estes objetos, levando em consideração os problemas enfrentados pelos protagonistas dos contos supracitados, bem como as implicações das soluções encontradas por cada um.

## **2.1. Objetos caóticos: “El disco”**

Uma forma bastante elementar de apropriação da filosofia por parte da literatura – uma forma da qual Borges parece haver se servido apenas em seus contos finais, quando, já cego, desejou retornar a narrativas mais simples e de caráter mais oral – consiste no embate entre um mundo constante e um paradoxo lógico. Para que os contos a serem estudados neste capítulo sejam bem sucedidas, o mundo que habitam seus respectivos protagonistas exige certa conformidade: o mundo do narrador-protagonista de “El libro de arena”, mais que o mundo de Ts’ui Pên ou o dos Borges que protagonizam “El Aleph”, “El Zahir” e “El otro”, pressupõe o bom senso empírico que a filosofia de Hume, *malgré lui*, exige; por sua vez, o mundo de Alexander Craigie pressupõe a conformidade entre a experiência e certas premissas lógicas fundamentais. O bom senso e a lógica se vêem ameaçados, em cada um dos contos, pela eminência de um objeto paradoxal, e as tentativas de conciliação entre objeto e mundo – entendido aqui não somente como algo que existe, mas principalmente como algo passível de explicação formal – constituem o centro nervoso de ambas narrativas.

Além do livro de areia e dos tigres azuis, um outro objeto caótico borgiano é o disco de Odin, encontrado em “El disco”. Começamos por este conto porque apresenta certas diferenças em relação aos demais, bem como ao esquema acima referido. Um lenhador encontra um homem em idade avançada que se diz rei, por possuir o disco de Odin, um disco de apenas um lado. Almejando o disco, o lenhador o mata; ao cair por terra, o homem abre a mão em que o trazia, o

disco cai no solo com seu único lado para baixo. O lenhador passará o resto da vida procurando-o.

Diferentemente dos protagonistas costumeiros de Borges, o lenhador não é culto<sup>49</sup> nem tem, como Funes, habilidades intelectuais peculiares; a idéia de que uma superfície possa ter apenas *um* lado não desperta nele qualquer curiosidade, ou mesmo o terror intelectual que o livro de areia despertou em seus possuidores. O disco talvez lembrasse a Craigie ou ao narrador-protagonista de “El libro de arena” o significado original da palavra *universo*, e talvez chegassem à conclusão de que universo e disco são igualmente irracionais e medonhos. A primeira reação do lenhador, pelo contrário, ao saber que o homem se julgava rei devido ao disco, é perguntar-lhe se é de ouro. O próprio possuidor do disco sente antes orgulho que dúvida ante seu tesouro, e o valoriza não por seu caráter paradoxal, mas por sua singularidade: “En la tierra”, afirma, “no hay otra cosa que tenga un solo lado” (OC3. p 67). Para ambos, a existência do disco não reproduz ou invalida o universo, como nos outros casos, mas sua estranheza pode, talvez, proporcionar a seu possuidor certa melhora de vida – daí a soberba do homem e a ganância do lenhador.

O conto não é, apesar do disco de Odin, um comentário borgiano sobre a inteligência; tampouco um comentário borgiano sobre a ignorância – como, por exemplo, a descrição dos *yahoos* em “El informe de Brodie” (OC2 pp. 449-54). O disco é, de certa maneira, desperdiçado como causa de horror intelectual<sup>50</sup> – sentimento costumeiro em personagens borgianas, e certamente presente nos contos estudados a seguir.

## 2.2. Contralógica: os tigres azuis

---

<sup>49</sup> Lönnrot, protagonista de “La muerte y la brújula”, teve sua erudição questionada por Bossart, que alega que, no caso de Lönnrot, é sua crença excessiva em algo que não conhece em profundidade (a cabala) que o leva à morte (*Borges and philosophy*: pp. 75).

<sup>50</sup> Este objeto recebe melhor uso alhures. Merrell aponta a relação entre o disco de Odin e o talvez fictício livro circular cuja página central tem apenas um lado, presente em “La biblioteca de Babel”, apresentando-o como um contraponto ao livro de areia. A explicação de Merrell leva em conta a possibilidade matemática da página de apenas um lado (ver *Unthinking thinking* 3.1 pp. 58, 249 nota 02). Devemos, ainda, ter em mente que o contexto em que aparece o objeto unilateral em “La biblioteca de Babel” é mais complexo do que em “El disco”, e escapa à análise aqui feita. Pode-se, contudo, notar brevemente que, em relatos como “La biblioteca de Babel”, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertis” e “Los teólogos”, Borges incorpora a filosofia à literatura ao parafrasear a história da filosofia, e não, como aqui, ao incrustar um paradoxo num enredo bastante simples.

“Tigres azules” trata diretamente da matemática; indiretamente, pode ser vinculado ao problema da identidade. Alexander Craigie é professor de lógica ocidental e oriental na Universidade de Lahore, e dedica os domingos a seminários sobre Spinoza. Aficionado desde a infância por tigres, empolga-se com a notícia de certos “tigres azuis”, encontrados no delta do Ganges em 1904. Tão logo tira férias, viaja até uma aldeia onde um amigo disse-lhe haver tido notícia dos tais tigres. Parece-lhe evidente que seus habitantes guardam um segredo, e que se esmeram em forjar aparições de um tigre azul para o despistar. Desrespeitando avisos feitos pelos anciãos, sai no meio da noite para escalar a montanha sagrada, ao pé da qual está localizada a aldeia.

Os avisos de que quem pisasse o cume sagrado da montanha veria o deus e seria tocado pela loucura não chegam propriamente a se realizar; mesmo assim, o desrespeito de Craigie terá conseqüências. Na meseta, que antes pensava ser o topo da montanha, encontrou o que procurava: “El suelo era agrietado y arenoso. En una de las grietas, que por cierto no eran profundas y que se ramificaban en otras, reconocí un color. [...] la grieta estaba llena de piedrecitas, todas iguales, circulares, muy lisas y de pocos centímetros de diámetro. Su regularidad les prestaba algo artificial, como si fueran fichas” (OC3 p. 382). Mais tarde, aprenderá que as tais pedras são chamadas *tigres azuis* pelos aldeões; um dos anciãos as descreve como “pedras que engendram” (OC3 p. 383). Em princípio, parecem se multiplicar sozinhas; de volta a Lahore, Craigie começa a fazer experimentos que demonstram não ser esse o problema:

En sus imprevisibles variaciones quise hallar una ley. Consagré los días y las noches a fijar una estadística de los cambios. De esa etapa conservo unos cuadernos, cargados vanamente de cifras. Mi procedimiento era éste. Contaba con los ojos las piezas y anotaba la cifra. Luego las dividía en dos puñados que arrojaba sobre la mesa. Contaba las dos cifras, las anotaba y repetía la operación. Inútil fue la búsqueda de un orden [...] El máximo de piezas que logré fue de 419; el mínimo, tres. Hubo un momento en que esperé, o temí, que desaparecieran. A poco de ensayar comprobé que un disco aislado de los otros no podía multiplicarse o desaparecer. (OC3 p. 385)

O espanto causado pelas pedras não se deve ao fato de que se multiplicam; sua principal característica é a de, uma vez em conjunto, não manterem um número constante: “Naturalmente, las cuatro operaciones fundamentales de sumar, restar, multiplicar o dividir eran imposibles. Las piedras se negaban a la aritmética y al cálculo de probabilidades” (ibid.). Como conseqüência,

desafiam noções fundamentais, como o conceito de identidade, conforme demonstra outro experimento de Craigie:

Hice una incisión en forma de cruz en uno de los discos. Lo barajé entre los demás y lo perdí al cabo de una o dos conversiones, aunque la cifra de los discos había aumentado. Hice una prueba análoga con un disco al que había cercenado con una lima, un arco de círculo. Éste asimismo se perdió. Con un punzón abrí un orificio en el centro de un disco y repetí la prueba. Lo perdí para siempre. Al otro día regresó de su estadía en la nada el disco de la cruz. (ibid.)

Também o demonstram seus sonhos:

El sueño era más o menos lo mismo. El principio anunciaba el temido fin. Una baranda y unos escalones de hierro que bajaban en espiral y luego un sótano o un sistema de sótanos que se ahondaban en otras escaleras cortadas casi a pico, en herrerías, en cerrajerías, en cabalozos y en pantanos. En el fondo, en su esperada grieta, las piedras, *que eran también* el Behemoth o Leviathan, los animales que significan en la Escritura que el Señor es irracional. (OC3 p .384, grifo meu)

Mis sueños confundían y multiplicaban esas cosas dispares. La aldea era las piedras, la jungla era la ciénaga y la ciénaga era la jungla. (ibid.)

Craigie afirma, inclusive, haver preferido a loucura ao encontro com as pedras: “mi alucinación personal importaría menos que la prueba de que en el universo cabe el desorden. Si tres y uno pueden ser dos o pueden ser catorce, la razón es una locura” (ibid.)<sup>51</sup>.

Em “Tigres azules”, Spinoza parece cumprir o papel que, como veremos, cumpre Hume em “El libro de arena”: como os tigres azuis ameaçam o conceito de identidade, um dos mais elementares da matemática<sup>52</sup> – razão pela qual são aqui chamados *contralógicos* –, ameaçam o tipo de investigação que homens racionalistas do tipo de Spinoza, Leibniz ou Kant empreenderam. Como forma de *exorcismo*, diz-nos Craigie, a certa altura “repetí con lenta precisión, en voz alta, las ocho definiciones y los siete axiomas de la Ética” (OC3 p. 382). Mais

<sup>51</sup> No início de *Água viva*, de Clarice Lispector, lemos que a matemática é a loucura do pensamento.

<sup>52</sup> Aqui, parece suficiente mencionar o testemunho de Timothy Williamson: “The concept of identity is fundamental to logic. Without it, counting would be impossible, for we could not distinguish in principle between counting one thing twice and counting two different things” (verbete “Identity” da *Routledge encyclopedia of philosophy*).

adiante, veremos que o problema do narrador-protagonista de “El libro de arena” é diametralmente oposto ao de Craige, e que isso o levará a se apegar não ao racionalismo continental de Spinoza, mas ao empirismo britânico de Hume.

Na verdade, a descrição que faz Craige dos tigres azuis inicia-se de modo semelhante ao modo como Borges, em sua conferência sobre Spinoza, inicia sua explanação<sup>53</sup>. Disse Borges:

First, we should keep in mind that the exact sciences are based on mathematics; they are not empirical. To the Romans the symbol of the impossible, the metaphor of the impossible, was a black swan [...] when the Continent of Australia was discovered, it was proved that black swans really exist: we can see them on Australian stamps. Furthermore, even before the discovery of Australia, the idea of a black swan did not represent an impossibility for the imagination; a Roman could imagine a black swan, even though he might have thought that black swans didn't really exist.

If an astronaut says that he has arrived on a planet, and on this planet there are stones that [...] are capable of *engendering other stones before they die*, I can believe him without finding any logical contradiction in his words. But if I'm told that on the same planet, no matter how far away, stones of a certain type have been discovered, and if you take three of these stones and add one more, the result is nine, I know in advance the whole thing is a lie. Because we intuitively understand that one plus three is equals four; we have no need to resort to personal experiments with chess pieces. (*Borges and his successors*: pp. 278-9, trad. Edna Eizenberg, grifo meu)

Por sua vez, diz Craige:

Si me dijeran que hay unicornios en la luna yo aprobaría o rechazaría ese informe o suspendería mi juicio, pero podría imaginarlos. En cambio, si me dijeran que en la luna seis o siete unicornios pueden ser tres, yo

---

<sup>53</sup> Seria curioso mencionar que Chesterton, ao discorrer sobre as contradições internas do capitalismo e advogar o distributismo, faz uso do mesmo tipo de raciocínio: “Our age is obviously the Nonsense Age [...]; the rationalist was not really so much concerned to urge the *rational against the irrational*; but rather specially to urge the *natural against the supernatural*. But there is a degree of the unreasonable that would go even beyond the unnatural. It is not merely an *incredible* tale, but an *inconsistent* idea. As I pointed out to somebody long ago, it is one thing to believe that a beanstalk scaled the sky, and quite another to believe that *fifty-seven beans make five*.”

“For instance, a man may disbelieve in miracles; normally on some *a priori* principle of determinist thought; in some cases even on examination of the evidence. But on being told of the miracle of the multiplication of the loaves and fishes, he is told something that is logical if it is not natural. He is not told that there were fewer fishes because the fishes had been multiplied. Multiplication is still a mathematical term; and a mob all feeding on miraculous fishes is a less mysterious or monstrous sight than a man saying that multiplication is the same as subtraction. Such a story, for such a sceptic, does not carry conviction; but it does make sense.” (“Reflections on a rotten apple”, originalmente publicado em *The well and the shallows* [1935] e disponível *online* na página da Chesterton American Society: [www.chesterton.org](http://www.chesterton.org), grifos meus)

afirmaría de antemano que el hecho es imposible. Quien ha entendido que tres y uno son cuatro no hace la prueba con monedas [...] No puede conceber outra cifra. [...] A mi, Alexander Craigie, me había tocado en suerte descubrir, entre todos los hombres de la tierra, los únicos objetos que contradicen esa ley esencial de la mente humana. (OC3 pp. 383-4)

Vemos assim que a descrição dos tigres azuis como “pedras que engendram” é menos caótica que sua verdadeira natureza; os aldeões não estavam capacitados, como o lenhador de “El disco”, a entender a ameaça implicada na mera existência das pedras.

Craigie também menciona os cisnes negros dos romanos e diz ser a matemática um sistema de tautologias – sem tocar no nome de Russel, como fizera Borges em sua conferência. Nela, Borges utiliza este raciocínio para explicar a diferença entre uma investigação empírica e uma investigação lógica; em “Tigres azules”, usa-o para explicar e reforçar o sentimento de terror de Craigie perante sua descoberta. Para Russell, uma vez que um argumento lógico é considerado verdadeiro, não há necessidade de se recorrer a argumentos empíricos (*History of Western philosophy* p. 653.): esta é uma das reprimendas que faz a Berkeley. A lógica lhe parece superior ao que se possa descobrir pela experiência, posto que trata de certezas (ou obviedades, no caso das tautologias) e não, como quando raciocinamos a partir da experiência, de probabilidades.

Se Craigie houvesse se deparado com tigres verdadeiramente azuis, como era seu desejo ao sair de férias, seria capaz de aceitá-los como animais perfeitamente normais, embora raros. Foi mesmo capaz de sonhar com eles – quer dizer, de os conceber com certa nitidez. Do mesmo modo, se as pedras se multiplicassem, poderia estudá-las e adaptá-las às leis conhecidas da física, ou, com maior esforço, corrigir as leis da física em prol das pedras. Pelo contrário, ao lermos que  $2 + 2 = 5$ , a proposição nos parece tão compreensível quanto a de pedras que engendram ou unicórnios, mas, ao contrário do que nos sucede quando pensamos nestes, não a podemos *imaginar*; daí se dizer que é inconcebível. Os discos descobertos por Craigie sofrem da mesma inconstância que nos impossibilita conceber com clareza a adição acima: nem Craigie nem os leitores de seu relato conseguem *visualizar* a alteração<sup>54</sup>.

Os discos, como vimos, não sofrem alterações quando isolados; só há alteração em seu número quando estão juntos; para dizer de outra maneira, seu número muda enquanto está

<sup>54</sup> Ao menos não sem recorrer a visões de discos se multiplicando ou esvanecendo, o que não é o caso: tais recursos justificariam a alteração do número; na verdade, alterariam a conta acima para  $2 + 2 [+1] = 5$ .

*indeterminado*. Isso que nos remete a certo arremedo de Borges ao argumento ontológico de Kant, abaixo transcrito integralmente:

Cierro los ojos y veo una bandada de pájaros. La visión dura un segundo o acaso menos; no sé cuántos vi. ¿Era definido o indefinido su número? El problema involucra el de la existencia de Dios. Si Dios existe, el número es definido, porque Dios sabe cuántos pájaros vi. Si Dios no existe, el número es indefinido, porque nadie pudo llevar la cuenta. En tal caso, vi menos de diez pájaros (digamos) y más de uno, pero no vi nueve, ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres o dos pájaros. Vi un número entre diez y uno, que no es nueve, ocho, siete, seis, cinco, etcétera. Este número entero es inconcebible; *ergo*, Dios existe. (“Argumentum ornithologicum”, OC2 p. 165)

O problema consiste no estatuto ontológico da matemática. Se a matemática é *natural* – ou seja, se há conformidade *real* entre suas leis e as leis do mundo sensível –, então talvez não seja necessário apelar a Deus para dizer que o número de pássaros imaginados é constante: três pássaros serão sempre três pássaros, mesmo onde não houver ninguém que os conte, porque a matemática que os informa, como ao resto do mundo, também independe de ser apreendida<sup>55</sup>. Os tigres azuis, por sua vez, parecem exigir – como o *argumento ornitológico* de Borges – que só existam números onde houver alguém que os conte, e que só exista identidade onde houver percepção imediata.

Quando Craigie vê uma pedra, sabe que se trata de *uma* pedra sem ter de fazer a conta; também o sabe quando vê duas, três ou quatro. Quando vê dez, contudo, não saberá *imediatamente* que são dez; antes deve separá-las mentalmente em grupos, conforme estejam dispostas. Quando vê cem, terá de fazer a conta, separando as contadas das não contadas se não quiser se confundir. A mente humana não consegue conceber imediatamente senão números muito baixos<sup>56</sup>, de modo que conjuntos grandes de objetos não contados têm um número

---

<sup>55</sup> No “Argumentum”, contudo, os pássaros são imaginários. Hume diz haver duas diferenças entre idéias e impressões sensíveis: estas originam aquelas, e são sempre mais fortes. Russell o corrige, dizendo que se esqueceu de dizer que são também *vagas* (*History* p. 661). Se aceitarmos sua correção, não há porque supor que os pássaros hajam sido *inteiramente* imaginados: mesmo assim, se tivermos boa vontade e aceitarmos que pedaços de pássaros sejam contados como pássaros inteiros, então seu número pode ser definido, independentemente de a pessoa que os imagina os haver contado ou não.

<sup>56</sup> Também uma pessoa alfabetizada não consegue ler – aqui significando apenas *decodificar* – imediatamente senão um certo número de palavras. Seria curioso notar que, para um homem suficientemente acostumado ao alfabeto é impossível olhar para uma placa contendo uma ou duas palavras e *não* as ler; crianças em fase de alfabetização



indeterminado de objetos. Se acreditarmos (ou aceitarmos) no caráter natural da matemática, *indeterminado* significa apenas *desconhecido*; se o recusarmos, corremos o risco de viver num mundo onde habitem tigres azuis. Para seu azar, Craigie não o recusa, mas o direito a esta crença parece haver-lhe sido tomado.

Os tigres azuis recusam-se, portanto, não necessariamente à matemática: podem, sim, ser contados, e, quando isolados, mantêm-se constantes; recusam-se antes à descrição da matemática como *natural* ou *inerente* ao mundo. Daí a necessidade de Craigie de se apegar a Spinoza e ao que este representa: não somente o caráter ordenado do mundo, mas o caráter *logicamente* ordenado de um mundo cognoscível através de processos mentais.

### 2.2.1. Hume e os tigres azuis

Como ficou dito acima, certas características do pensamento de Hume informam “Tigres azuis”: primeiramente, a divisão entre raciocínios empíricos e lógicos, acima apontada. É provável que Hume seja uma das fontes de Borges para sua exposição desta diferença. O filósofo escocês fará uso da mesma distinção não para defender a superioridade de argumentos lógicos, como Russell, mas sua inferioridade. Conforme aponta Robert J. Fogelin (*Cambridge companion to Hume* pp. 94-8), esta divisão, presente já no *Treatise of human nature*, vai ganhar destaque e se tornar central apenas no *Enquiry on understanding*:

ALL the objects of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds, to wit, *Relations of Ideas*, and *Matters of Fact*. Of the first kind are the sciences of Geometry, Algebra, and Arithmetic; and in short, every affirmation which is either intuitively or demonstratively certain. *That the square of the hypotenuse is equal to the square of the two sides*, is a proposition which expresses a relation between these figures. *That three times five is equal to the half of thirty*, expresses a relation between these numbers. Propositions of this kind are discoverable by the mere operation of thought, without dependence on what is anywhere existent in the universe. Though there never were a circle or triangle in nature, the truths demonstrated by Euclid would for ever retain their certainty and evidence. (*Essays and treatises* vol.2 p. 27)

A divisão entre *matter-of-fact* e *relations of ideas* – ou entre *probabilidade* e *demonstração* –, juntamente com seu princípio de que nenhuma idéia surge na mente sem haver sido engendrada

---

teriam de pensar primeiro. Deve ser igualmente impossível olhar para duas casas e, *propositadamente*, não saber que

por uma impressão precedente (Treatise 1.1.1 p. 04), ajudam-no a desqualificar conceitos metafísicas como modos, substâncias, energia, e mesmo a problematizar a noção de identidade pessoal e, como aponta Fogelin, ao demonstrar o problema da indução<sup>57</sup>.

Fora os problemas encontrados por comentadores recentes de seu trabalho, o próprio Hume encontrou uma curiosa exceção a seus princípios, que não se julgou capaz de responder:

Suppose therefore a person to have enjoyed his sight for thirty years, and to have become perfectly well acquainted with colours of all kinds, excepting one particular shade of blue, for instance, which it never has been his fortune to meet with. Let all the different shades of that colour, except that single one, be plac'd before him, descending gradually from the deepest to the lightest; 'tis plain, that he will perceive a blank, where that shade is wanting, and will be sensible, that there is a greater distance in that place betwixt the contiguous colours, than in any other. Now I ask, whether 'tis possible for him, from his own imagination, to supply this deficiency, and raise up to himself the idea of that particular shade, tho' it had never been conveyed to him by his senses? I believe here are few but will be of opinion that he can; and this may serve as a proof, that the simple ideas are not always derived from the correspondent impressions; tho' the instance is so particular and singular, that 'tis scarce worth our observing, and does not merit that for it alone we should alter our general maxim. (*Treatise* 1.1.1. p. 06)

---

são duas, ou que são casas.

<sup>57</sup> O ceticismo de Hume quanto à indução se baseia na impossibilidade de se responder à pergunta: como sabemos que o futuro se assemelhará ao passado? Por exemplo: no passado, duas casas quaisquer estiveram, desde a construção de ambas, uma ao lado da outra; como provar que, caso nada lhes aconteça, amanhã ainda estarão? Segundo Hume, não há provas *a priori* desta constância: o oposto de um raciocínio *a priori* implica uma impossibilidade para o pensamento – do que nos damos conta ao tentar imaginar, como vimos acima, uma equação errada –; imaginar que as casas não estejam ao lado uma da outra não é impossível. Resta-nos, então, o raciocínio probabilístico: mas também não é possível provar a constância baseado-nos na experiência, já que este raciocínio pressupõe justamente o que, aqui, desejaria provar: que o futuro se assemelha ao passado (*Treatise* 1.3.6. p. 89; *Cambridge companion* p. 95).

Fogelin, a propósito, julga a divisão entre demonstração e probabilidade precipitada, o que pode pôr em cheque os argumentos de Hume quanto ao problema da indução. Seria possível, mesmo que provisoriamente, virmos em defesa de Hume. Fogelin nos oferece uma proposição que, segundo acredita, escapa à divisão de Hume: a de que *o muro oeste de um prédio não pode ser inteiramente branco e inteiramente verde ao mesmo tempo*. Mas não explica porque não é contemplada pela divisão, tampouco que tipo de raciocínio empregar para comprová-la. A proposição parece aceitar ambos tipos de raciocínio – afinal, não há razão para que algo não possa ser simultaneamente empírica e logicamente provável, ou para que sua ambivalência derrube a divisão de Hume–; na verdade, é mais simples tratá-la como uma proposição lógica: seu cerne é a identidade entre ambas cores, ou seja, entre conceitos. Se (1) *branco* ≠ *verde* e (2)  $X = \textit{branco}$ , então (3)  $X \neq \textit{verde}$ . Isto é universalmente verdadeiro, o que quer dizer que é verdade também dos muros, o que também quer dizer que é verdade dos muros voltados para o oeste. A propósito: é a especificação “muros voltados para o oeste” que causa o desconforto que leva Fogelin a apontá-la como exceção. A especificação não torna a proposição incorreta, mas não parece ter qualquer relação necessária com a segunda parte: é uma especificação pragmática (a oeste de quê?), tão inútil quanto dizer que, na última terça-feira,  $2 + 2 = 4$ .

Interessa-nos perceber como este azul puramente mental complementa a irrealidade de “Tigres azules”. Acima, vimos que a primeira coisa que Craigie reconheceu, nas fendas no solo da meseta, foi uma cor: trata-se de um tom de azul, o mesmo tom que, em seus sonhos, possuíam os tigres que desejava encontrar: “En un sueño vi tigres de un azul que no había visto nunca y para el cual no hallé la justa palabra” (OC3 p. 379); mais tarde, um dos aldeões descreve os tigres azuis como tendo “la forma de la luna cuando está llena y ese color azul que sólo es permitido ver en los sueños” (OC3 p. 383).

Embora não se aproveite da cor dos tigres senão para criar “um horror subalterno” (BS p. 27), podemos ver, também nela, uma das características mais comuns da ficção de Borges: a interpolação – que leva amiúde a um cancelamento mútuo – entre realidade e sonho. A cor de sonho dos tigres – uma cor que, como o azul de Hume, escapa à experiência sensível – não é apenas prova ou corroboração de seu caráter sagrado (para os aldeões) ou absurdo; seu azul é remanescente da indiferença ao fogo que apresentam tanto a criação quanto o criador em “Las ruinas circulares”, ou da flor de Coleridge, comentada por Borges (OC1 pp 451-5; OC2 pp. 17-9). É a prova de que a razão e a desrazão humanas podem igualmente contaminar o mundo – e tanto Craigie quanto o narrador-protagonista de “El libro de arena” temem a contaminação de seus respectivos objetos caóticos –, que Craigie acredita ser um edifício lógico.

### **2.3. Hiperlógica: o livro de areia**

Parte do impacto da ficção borgiana deriva de desconfiança em relação a oposições e dicotomias, o que a leva a mostrar que esforços contrários têm resultados semelhantes. Assim, em “Flaubert y su destino ejemplar” ensina-nos, como aponta Nuño, a “desconfiar de las rigideces categoriales” (*La filosofía de Borges* p. 14, nota 09) ao opor a teoria romântica da poesia como inspiração, à qual, segundo ele, professam os clássicos, à teoria clássica da poesia como trabalho intelectual, professada pelo romântico Poe (OC1 p. 263).

Vimos como, em “Tigres azules”, a lógica do mundo de Alexander Craigie se depara com a contralógica dos tigres azuis; “El libro de arena” apresenta-nos um problema oposto com iguais conseqüências: não se trata de um objeto que simplesmente promove a desrazão, mas que o faz

ao levar a razão às últimas conseqüências; trata-se de um caos hiperlógico. Embora o efeito de ambos seja o mesmo – o cancelamento da razão e, por conseguinte, da ordem –, pode-se afirmar que o livro de areia é mais nocivo: trata-se de um cancelamento da lógica pela lógica. Além disso, o livro de areia nos conduz ao problema do infinito – um conceito que, segundo Borges, corrompe e confunde os demais (OC1 p. 254).

O misterioso livro do qual o vendedor de Bíblias anseia em se livrar<sup>58</sup>, tem uma genealogia heterogênea, muito a gosto do próprio Borges, à qual talvez valha a pena prestar atenção: primeiramente, o conto é aberto por uma epígrafe de George Herbert, que consiste apenas nas palavras “thy rope of sands”; como se trata de um *Holy writ*<sup>59</sup>, pode-se também especular que tenha raízes na Bíblia – mais especificamente, no Novo Testamento–; finalmente, é aparentado de certas contendas filosóficas caras a Borges: está diretamente relacionado aos paradoxos dos eleatas sobre a natureza do movimento e, através destes, aos números transfinitos de Cantor e à esfera de Pascal.

### 2.3.1. O livro de areia e as perplexidades do livro

Borges é um autor livresco por excelência; apesar de seu amor ao livro, foi capaz de perceber que sua natureza não está livre de contradições: o livro de areia pode ser descrito como a hipérbole destas contradições.

Em “Del culto de los libros”, Borges procura traçar as origens da devoção moderna à leitura como a principal forma de aquisição do conhecimento. Sem o advento da escrita e do livro, não seria possível o acúmulo de conhecimento que criou a sociedade altamente tecnologizada em que vivemos; o acúmulo do conhecimento, porém, levou à sua especialização excessiva, e gerou uma

---

<sup>58</sup> Nos três contos aqui estudados, Borges sinaliza ao leitor o efeito terrível dos objetos caóticos ao sugerir mudanças no comportamento ou caráter de seus protagonistas. A respeito do vendedor, diz-nos o narrador protagonista: “Exhalaba melancolia, como yo ahora” (OC3 p. 68). O lenhador de “El disco” quebra uma promessa feita ao irmão: “Mi hermano mayor, cuando éramos chicos, me hizo jurar que entre los dos talaríamos todo el bosque hasta que no quedara un solo árbol. Mi hermano há muerto y ahora es outra la cosa que busco y seguiré buscando” (OC3 p. 66). Finalmente, Craigie, logo após confessar o amor que, desde criança, tem aos tigres, afirma haver se alheado dele (OC3 p. 379).

<sup>59</sup> Estas palavras aparecem impressas em sua capa. O livro também é impresso em colunas, à maneira das Bíblias, como nota o próprio narrador (OC3 p. 68). Finalmente, este conjectura ser o volume “una versión de la Escritura en alguna lengua indostánica” (OC3 p. 69).

sociedade altamente complexa que, talvez mais que qualquer outra, não sabe do que é feita<sup>60</sup>. Os livros, portanto, preservam a memória a longo prazo, mas também podem promover o esquecimento. Também Russell, em um ensaio sobre o cinismo juvenil, comenta que os governantes sempre foram ignorantes, mas que nunca antes haviam sido tão poderosos como hoje (*O elogio ao ócio* p. 149); certamente, o acesso à tecnologia, que nem sempre entendem, auxilia-lhes a criar campos alternativos de competição como a corrida espacial<sup>61</sup> ou as olimpíadas. O receio dos antigos ao livro, mencionado por Borges em seu ensaio, tinha por base justamente o esquecimento e a propagação indiscriminada do conhecimento.

Também em “Del culto de los libros”, Borges afirma que Jesus e Buda figuram entre os maiores mestres orais da humanidade; a seguir, menciona as palavras escritas por Jesus na areia e não lidas por ninguém (João 08, 06-8). Escrever é, em princípio, conservar o pensamento<sup>62</sup>; a idéia de palavras escritas para não serem lidas é, no mínimo, um oxímoro, ao qual a sensibilidade de Borges não permaneceria indiferente. Como, no livro de areia, nenhuma página pode ser lida

---

<sup>60</sup> Esta afirmação talvez necessite de uma explicação em maior detalhe: um agricultor, por experiente que seja, não saberá nos oferecer uma definição exaustiva do que seja a terra, assim como um criador de gado não menos experiente jamais saberá tudo o que há para saber sobre vacas em geral ou sobre as próprias vacas. (O próprio Borges nos lembra de que homem algum sabe o que é o universo [OC2 p. 86].) Mesmo assim, não são necessários séculos de trato com a terra ou com vacas para que *uma* geração de homens aprenda o suficiente a seu respeito para poder usufruir delas de modo produtivo. Pode-se, mesmo, imaginar que habitantes de uma pequena propriedade rural que mal disponha de recursos como eletricidade ou água encanada, ou membros de pequenas comunidades na Amazônia ou na África ainda intocadas pelo Ocidente, saibam ou julguem saber tudo o que precisam para se dizer que têm suficiente compreensão do funcionamento do mundo à sua volta. Pelo contrário, uma sociedade altamente dependente da tecnologia – que levou muito mais tempo que a agricultura para chegar ao atual nível de desenvolvimento – é uma sociedade de sonâmbulos que usufruem de bens bastante complexos sobre os quais sequer têm uma compreensão mínima, já que esta só pode ser adquirida mediante educação especializada. Uma dona de casa, que não saberia o que fazer da vida sem geladeiras, batedeiras, fornos de microondas, aspiradores de pó ou mesmo sem comida enlatada, não sabe dizer de onde vêm, nem como são feitos; quando seus eletrodomésticos apresentam defeito, vê-se forçada a pedir a ajuda de terceiros ou a comprar novos. Apenas sabe que, diferentemente das vacas e da terra, são frutos do engenho humano, o que lhe permite sentir-se em parte responsável por sua existência, e orgulhosa de pertencer a tão abastada sociedade. Calvino, em ensaio sobre o lixo, comenta a complexificação do “ciclo vital” das coisas: “No rito de jogar fora gostaríamos, eu e o lixeiro, de reencontrar a promessa do cumprimento do ciclo, própria do processo agrícola, em que – conta-se – nada se perdia: o que estava sepultado na terra tornava a brotar. [...] Agora a indústria multiplica os bens mais que a agricultura [...] Inutilmente entornamos, eu e o lixeiro, nossa obscura cornucópia, a reciclagem de sobras pode ser apenas uma prática acessória, que não modifica o processo. O prazer de tornar a fazer nascerem as coisas perecíveis (as mercadorias) permanece sendo um privilégio do deus Capital, que monetiza a alma das coisas e no melhor dos casos só deixa para nosso uso e consumo os restos mortais” (*O caminho de San Giovanni* pp.91-2, trad. Roberta Barni). Os perigos de tal complexificação e dos conseqüentes distanciamento e ignorância já vem se fazendo sentir.

<sup>61</sup> Vide as recentes e pré-eleitorais promessas de colonização de Marte de George W. Bush.

<sup>62</sup> Afirmação com que Borges, centrado como é no ato da leitura, concorda apenas em parte. Segundo Borges, a palavra escrita muda conforme mudem seus leitores: em ensaio a respeito de Bernard Shaw, afirma que seríamos

senão uma vez, podemos imaginar que, em sua composição, entra o problema hermenêutico ou epistemológico da natureza contraditória do livro, desenvolvida por Borges em “Del culto de los libros” e expressa pelo ato de Jesus ao qual menciona.

### 2.3.2. O livro de areia e os paradoxos do infinito

Juan Nuño elogia a capacidade de Borges de “imaginar abstrações” (*La filosofía de Borges* p. 09), ou seja, de apresentar o pensamento filosófico abstrato por meio de imagens. O livro de areia é aparentado de um dos problemas filosóficos mais caros a Borges, justamente por lhe haver sido explicado imagetivamente: o paradoxo de Aquiles e da tartaruga. O paradoxo recebeu inúmeras formulações e respostas, às quais Borges coleciona e comenta em dois ensaios a respeito: “La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga” e “Avatares de la tortuga” (OC1 pp. 244-8, 254-8). Sua própria formulação, contudo, parece captar certas particularidades que pouco tem a ver com os problemas estritamente filosóficos que o paradoxo suscita:

Basta fijar la velocidad de Aquiles a un segundo por metro, para establecer el tiempo que necesita.

$$10 + 1 + \frac{1}{10} + \frac{1}{100} + \frac{1}{1000} + \frac{1}{10.000} \dots$$

El límite de la suma de esta infinita progresión geométrica es doce [...], pero no es alcanzado nunca. Es decir, el trayecto del héroe será infinito y éste correrá para siempre, pero su derrotero se extenuará antes de doce metros, y su eternidad no verá la terminación de doce segundos. Esa disolución metódica, es *ilimitada caída en precipicios cada vez más minúsculos*, no es realmente hostil al problema: es imaginárselo bien. No olvidemos tampoco de atestiguar que *los corredores decrecen* no sólo por la disminución de la perspectiva, sino por la disminución admirable a que los obliga la ocupación de sitios microscópicos. Realicemos también que esos *precipicios eslabonados* corrompen el espacio y con mayor vértigo el tiempo vivo, en su doble desesperada persecución de la inmovilidad y del éxtasis. (OC1 p. 245, grifos meus)

Esta descrição torna possível compreender porque Zenão seria uma dos primeiros precursores de Kafka (OC2 p. 88): a tarefa de Aquiles não é menos impossível que as levadas a cabo em *O castelo* ou em *O processo*. Também sabemos, através da autobiografia do próprio

---

capazes de conhecer a literatura de períodos futuros se soubéssemos como lerão os textos do tempo presente (OC2 p.

Borges, que o paradoxo lhe foi pela primeira vez explicado por seu pai, utilizando peças de xadrez (MONEGAL: *Borges: una biografía literaria*; também BOSSART: *Borges and philosophy* p. 02).

Em ambos ensaios, Borges enumera as diferentes formulações e respostas dadas ao problema, iniciando com Aristóteles e passando Bergson e Russell, cuja resposta considera a mais satisfatória. Rejeita-as todas, e afirma que as aporias dos eleatas contra o movimento permanecerão irreprocháveis enquanto não aceitarmos o idealismo. Ao final do primeiro ensaio afirma: “Zenón es incontestable, salvo que confesemos la idealidad del espacio y del tiempo. Aceptemos al idealismo, aceptemos el crecimiento concreto de lo percibido, y eludiremos la pululación de la paradoja” (OC1 p. 248). O segundo, por sua vez, leva a tese idealista algo adiante: “Admitamos lo que todos los idealistas admiten: el carácter alucinatorio del mundo. Hagamos lo que ningún idealista há hecho: busquemos irrealidades que confirmen esse carácter. Las hallaremos, creo, en las antimónias de Kant y en la dialéctica de Zenon” (OC1 p. 258). Como se vê, existe certa discrepância entre ambas propostas: a segunda não deseja “eludir a pululação de paradoxos”; na verdade, para que se perceba melhor o absurdo da proposta, poderíamos dizer que pretende eludir o paradoxo através da pululação de paradoxos.

Em um dos ensaios, também menciona, sob o nome de Russell, aos números transfinitos de Cantor:

La serie natural de los números es infinita, pero podemos demostrar que son tantos los impares como los pares:

Al 1 corresponde el 2  
 " 3 " " 4  
 " 5 " " 6, etcétera.

[...] Una genial aceptación de estos hechos há inspirado la fórmula de que una colección inifita – verbigracia, la serie de los números naturales – es una colección cuyos miembros pueden desdoblarse a su vez en series infinitas. La parte, en esas elevadas latitudes de la numeración, no es menos copiosa que el todo: la cantidad precisa de puntos que hay en el universo es la que hay en un metro de universo, o en un decímetro, o en la más honda trayectoria estelar. (OC1 p. 247)

A necessidade de se percorrer uma série infinita – necessidade que desafiaria as capacidades física e mental dos homens – leva Borges, em um de seus ensaios sobre os paradoxos de Zenão, ao conceito acima esboçado de infinito, em que o todo desafia a lógica matemática que rege as partes. Como explica Merrell, “Cantor ‘discovered’ that the addition and multiplication of Aleph-null<sup>63</sup> does not follow standard laws of arithmetics. That is:  $\aleph_0 + \aleph_0 = \aleph_0$ , or  $2 \times \aleph_0 = \aleph_0$ ” (*Unthinking thinking* 3.1 p. 60). Como se vê, o refinamento da noção de infinito, um conceito matematicamente possível, leva ao colapso das operações fundamentais da matemática, e a lógica destrói a lógica.

Mesmo que as páginas do livro de areia sejam infinitas, não parece haver razão para que sua numeração seja caótica; o vendedor de Bíblias tenta uma explicação: “No sé por qué están enumeradas de esse modo arbitrário. Acaso para dar a entender que los términos de una serie infinita admiten cualquier número”. Diz em seguida: “Si el espacio es infinito estamos en cualquier punto del espacio. Si el tiempo es infinito estamos en cualquier punto del tiempo” (OC3 p. 69). Se estiver correto, então sua melancolia é uma versão atenuada do horror de Pascal, descrito por Borges em “La esfera de Pascal” (OC2 pp.14-6), um dos muitos homens a entonar diversamente a metáfora do mundo como um círculo cujo centro está em todo lugar e a circunferência em nenhum:

los hombres se sintieron perdidos en el tiempo y en el espacio. En el tiempo, porque si el futuro y el pasado son infinitos, no habrá realmente un cuándo; en el espacio, porque si todo ser equidista de lo infinito y de lo infinitesimal, no habrá realmente un dónde. Nadie está en algún día, en algún lugar; nadie sabe el tamaño de su cara. (OC2 p. 15)

Não há como referendar as páginas de um livro infinito, o que nos levaria novamente a seu caráter contraditório: o livro de areia comporta uma memória infinita e, por isso, também uma infinita amnésia.

O livro de areia seria, portanto, a transformação borgiana de uma longa série de representações do mesmo problema: assim como entre dois pontos quaisquer, entre Aquiles e a

---

<sup>63</sup> Um conjunto com um número infinito de elementos.



tartaruga, existe um número infinito de pontos, de modo a tornar impossível que um alcance o outro, o número de páginas entre duas páginas quaisquer do livro de areia é infinito; assim como Aquiles se vê matematicamente impossibilitado de alcançar a linha de chegada – embora nos pareça evidente que corredores bem mais lentos sejam verdadeiramente capazes disso –, o leitor se vê impossibilitado de chegar ao fim do livro de areia, ou de recuperar qualquer de suas páginas. Aceita, portanto, a lógica – pode-se mesmo dizer que é vítima voluntária dela –, mas rejeita a excrutinação empírica.

### 2.3.3. A refutação de Hume a Zenão

Todas as respostas ao problema do movimento elencadas por Borges nos ensaios supracitados têm em comum o desejo de refutar a impossibilidade do movimento e, ao mesmo tempo, afirmar uma divisão infinita do tempo e do espaço. Pode-se imaginar que seja esta a principal razão para o nome de Hume não constar desses ensaios: no *Treatise*, mas não no *Enquiry on understading*, Hume trata da divisibilidade do espaço e do tempo; como, porém, defende que ambos são apenas finitamente divisíveis, Zenão não parece lhe dizer respeito, de modo que não o menciona em lugar algum.

Não obstante, Rosenberg nota que o *Treatise* 2.1. é, sim, uma tentativa de minar os paradoxos dos eleatas (*Cambridge Companion* p. 82). A refutação de Hume a Zenão se dá quando discute a origem dos conceitos de espaço e tempo. É seu desejo demonstrar que a mente não é capaz de formar uma idéia como a de infinito; como seu *Treatise of human nature* não é a respeito das coisas em si, mas sim de como a mente humana vem a concebê-las, basta-lhe que o conceito de infinito seja impossível para a mente. Sua refutação do conceito se baseia seguintes premissas:

- Tudo o que for verdadeiro de uma representação *adequada* de um objeto qualquer também o será do próprio objeto (*Treatise* 1.2.2. p. 29).
- Tudo o que é composto por partes pode ser dividido em partes, e tudo o que pode ser dividido é separável (i.e. suas partes podem ser concebidas separadamente) (*Treatise* 1.2.1 p. 27).
- Um objeto infinito é composto por um número infinito de partes (*Treatise* 1.2.1 pp.26-7).

Como a capacidade da mente humana é limitada (finita), não é capaz de conceber um objeto composto por um número ilimitado (infinito) de partes; não é capaz, portanto, de obter uma noção adequada do infinito.

Além disso, lança mão da divisão acima trabalhada entre demonstração e probabilidade, ao provar que é possível conceber um objeto apenas finitamente divisível e que, portanto, pensar em divisão finita não implica contradição. Para provar que a divisão finita é concebível, convoca os *perceptual minima*: objetos que, após certo número de divisões, deixam de existir. Seu exemplo é o de uma imagem que se afasta do olho progressivamente, até desaparecer (*Treatise* 1.2.1 p. 27)<sup>64</sup>.

Para Hume, as idéias de tempo e espaço são derivadas de impressões sensíveis; estas são compostas por pontos coloridos, dispostos em certa ordem. Esta mesma ordem é equivalente a tais noções, constituindo-as. Não existiria, portanto, idéia de espaço sem a de pontos simultâneos dispostos em certa ordem, tampouco de tempo sem a de sucessão de objetos. A noção de tempo, que adquirimos ao, por exemplo, ouvir cinco notas consecutivas tocadas em uma flauta, não forma, juntamente com as cinco impressões sensíveis causadas pela flauta, uma sexta; tampouco é separável delas<sup>65</sup>.

Seu argumento quanto à divisibilidade do tempo tem uma peculiaridade: o conceito de tempo – e esta é sua principal diferença em relação ao conceito de espaço – não admite a coexistência; falar em um tempo composto de instantes infinitamente divisíveis implica falar na coexistência de partes de tempo: “For if in time we could never arrive at an end of division, and if each moment, as it succeeds another, were not perfectly single and indivisible, there would be an

---

<sup>64</sup> Seu exemplo talvez esteja comprometido pela forma da Terra. Mesmo assim, o fato de não sermos capazes de ver a olho nu nossas células ou detalhes num grão de poeira confirmam a limitação de que fala; outra confirmação pode ser encontrada numa das improváveis aventuras de Alice: “she waited for a few minutes to see if she was going to shrink any further: she felt a little nervous about this; ‘for it might end, you know,’ said Alice to herself, ‘in my going out altogether, like a candle. I wonder what I should be like then?’ And she tried to fancy what the flame of a candle looks like after the candle is blown out, for she could not remember ever having seen such a thing” (*The complete, fully illustrated works* p.09).

<sup>65</sup> O exemplo é do próprio Hume, e parece denotar certa carência em sua divisão inicial dos objetos da mente entre *impressions* e *ideas*. Afinal, não é necessário tocarmos flauta, mesmo que mentalmente, para falarmos sobre o tempo. Ademais, os termos em que se expressa são imprecisos, senão contraditórios: “Five notes play’d on a flute give us the impression and idea of time; tho’ time be not a sixth impression” (*Treatise* 1.2.3 p. 36, grifos meus).

infinite number of coexistent moments, or parts of time; which I believe will be allow'd to be an errant contradiction" (*Treatise* 1.2.2. p 31).

Conforme lembra Alexander Rosenberg, os conceitos de espaço e tempo apresentados por Hume parecem nunca haver tido de grande influência na filosofia da ciência. Ademais, Rosenberg acredita que o pensamento de Hume é, neste caso, circular:

The idea of time, Hume tells us, is derived from an impression of succession: [...] It seems to have escaped Hume's notice that the notion of succession is a temporal one itself. If our concept of time derives from a succession of impressions, we need to ask: A succession in what? If the answer is "in time", Hume's analyses has proved circular. Similarly, consider the "manner of appearance" that relates the sensible minima: the manner of appearance of these coloured points has them either to the left of, to the right of, above, or below one another. But where do these ideas com from? They presuppose space. If so, just as succession is already a temporal term, the "manner of appearance" of extended minima must be spatial itself, and of no help in an empiricist account of the nature of time. (*Cambridge companion* p. 83).

Pode-se alegar, em defesa de Hume, que dizer que o conceito de sucessão pressupõe o de tempo não soa menos verdadeiro que dizer que o conceito de tempo pressupõe o de sucessão: discutir qual deles é o ovo e qual a galinha não é muito frutífero. Mesmo assim, Rosenberg nos mostra que atribuir origem empírica aos conceitos de tempo e de espaço é tarefa mais árdua do que Hume parece haver imaginado, e que seu pensamento, aqui, trabalha inadvertidamente com sinônimos – prática que alhures condena (cf. *Treatise* 1.3.15 e *Enquiry on understanding* 7.1). Mesmo assim, Hume se baseia na incapacidade física e mental do homem de continuar qualquer tarefa *ad infinitum*: sua afirmação de que as idéias de espaço e tempo não são infinitamente divisíveis tem, portanto, chances de se sustentar, mesmo que seus conceitos de espaço e tempo sejam descartados.

Limitações à parte, é central para nosso estudo do livro de areia a compreensão de que a filosofia de Hume se baseia numa escrutinação cuidadosa da experiência sensível, vista como única fonte legítima, embora falível, de conhecimento. Alexander Craigie apega-se à lógica para exorcizar objetos ilógicos; o problema do narrador-protagonista de "El libro de arena", por sua vez, é precisamente uma lógica matemática aparentemente irrefutável que, uma vez levada às últimas conseqüências, desautoriza o universo. Depende, portanto, da conformidade da

experiência para estar livre; esta conformidade é central para o pensamento de Hume<sup>66</sup>, de quem se lembra após haver conhecido a natureza do objeto caótico que lhe coube em sorte.

## 2.4. Como se livrar de um objeto caótico

Se os livros, como vimos acima, podem apresentar características de um oximoro, e se o livro de areia surge da utilização de um paradoxo lógico para hiperbolizar este oximoro – já que paradoxo e oximoro são igualmente centrados na contradição –, então podemos descrever a solução encontrada pelo narrador-protagonista de “El libro de arena” como uma *hipérbole de hipóboles*: assim como certa pecadora bíblica deu solução excessiva à sua vida de excessos ao lavar os pés do Cristo com lágrimas e secá-los com os cabelos (Lucas 07, 36-50), o narrador-protagonista de “El libro de arena” encontra para o exagero uma solução exagerada: o livro é abandonado na Biblioteca da rua México.

Não é descabido descrever o livro de areia ou a atitude de seu proprietário como exageros. A introdução do conto – que o narrador-protagonista diz considerar inadequada, mas à qual não suprime – busca em certos axiomas exagerados justificativa para a natureza do livro: “La línea consta de un número infinito de puntos; el plano, de un número infinito de líneas; el volumen, de un número infinito de planos; el hipervólumen, de un número infinito de volúmenes...” (OC3 p. 68) Este excesso de lógica, onde infinito compõe infinito, parece sugerir que pensemos em cada página do livro de areia como um plano, e no livro como um volume que é, também, um hipervolume.

O fascínio de Borges por labirintos, juntamente à sua descrença em toda e qualquer definição do universo ou método de classificação de suas partes, renderam-lhe contos como “La biblioteca de Babel”, “La lotería de Babilonia” e “Abenajacán el Bojarí, muerto en su laberinto” e ensaios como “El idioma analítico de John Wilkins”, os quais podem nos levar à conclusão de que organizar é, também, desorganizar. Estas considerações talvez nos permitam apreciar melhor os excessos que secretamente compõem “El libro de arena”. Um livro caótico – que poderia

---

<sup>66</sup> Apesar de seu ceticismo em relação à indução e dos problemas, ainda sem resposta, que apresenta. Ver a respeito “Hume’s scepticism” (*Cambridge Companion* pp. 90-116).

conter, em suas infinitas páginas, todos os demais livros e a si mesmo – é abandonado ao acaso num depósito de livros organizado quase ao ponto do caos. Achar um livro numa biblioteca nem sempre é tarefa fácil, mesmo porque seus próprios funcionários nem sempre têm completo controle sobre cada volume de seu acervo. Assim sendo, achar um livro não catalogado na mesma biblioteca – não era desejo do narrador doar o livro, mas perdê-lo – é tarefa virtualmente impossível<sup>67</sup>.

O livro de areia não pertence à ordem do mundo empírico: desconhece tanto o empirismo de Hume, a que talvez ame seu comprador, quanto a tabela de Cutter, escapando, portanto, à tarefa de se encontrar livros em estantes de biblioteca. Mesmo assim, como objeto caótico, corre o risco de ser restituído ao mundo pelo caos – aqui, representado por sua versão quotidiana, o acaso –, quando algum curioso se depare com ele sem o estar procurando ou, talvez, a qualquer outro livro. O proprietário do livro de areia aposta na ordem para se livrar do livro: sua solução, embora não o diga diretamente, foi inspirada num conto de Chesterton, no qual Padre Brown, para desvendar um mistério, pergunta a Flambeau onde um filósofo esconderia um grão de areia ou uma folha<sup>68</sup>. Mas o caos, para o qual pende toda forma excessiva de ordem, poderá trazê-lo de volta pelas mãos de algum desocupado.

O fracasso da solução encontrada em “Tigres azules” talvez pareça mais ameno, mas é tão definitivo quanto o anterior. Craigie entra numa mesquita e pede a Deus que lhe livre dos discos; em seguida, um mendigo cego entra no edifício e lhe pede esmola. Parece estar ciente de que receberá algo horrível; parece mesmo exigir-lo. Após receber todos os tigres azuis que Craigie possuía, diz-lhe: “No sé cuál es tu limosna, pero la mía es espantosa. Te quedas con los días y las noches, con la cordura, con los *hábitos*, con el mundo” (OC3 p. 386, grifo meu). Ao final, Borges oferece a Craigie um milagre: o improvável em troca do impossível.

---

<sup>67</sup> *Tarefa* porque achar um livro numa biblioteca, mesmo quando para o próprio entretenimento, tem ares de tarefa: é necessário consultar fichários, anotar códigos, vasculhar prateleiras etc.

<sup>68</sup> Na praia e na floresta, respectivamente. Talvez o que Chesterton esteja sugerindo é que o filósofo é um homem sensível, capaz de conhecer nos mínimos detalhes, de modo a reconhecer sua folha em meio a todas as folhas do mundo. Não obstante, sua descrição corre o risco de retratar o filósofo como um homem preocupado com ninharias: que tipo de homem, afinal, perderia tempo escondendo uma folha? A mesma sutileza e o mesmo ar de trivialidade se encontram no *Zadig* de Voltaire: Zadig foi capaz de reconhecer a cadela da rainha e ajudar seus soldados a recuperá-la sem nunca a haver visto, o que lhe rendeu um processo e uma vitória de Pirro (*Zadig ou la destinée* pp. 13-6).

Os hábitos são centrais ao pensamento probabilístico de Hume: seu conceito de causalidade, por exemplo, é baseado no de hábito<sup>69</sup>. Não são, contudo, lógicos; de certa maneira, o mundo teve fazer exceção de si mesmo, ao romper com as próprias leis – necessárias do ponto de vista de uma explicação lógica do universo, mas contingentes para o pensamento pautado na experiência – e permitir o milagre, para poder se livrar dos objetos que desautorizavam estas mesmas leis. Ao fazê-lo, contudo, coloca-as nas mãos arbitrárias de Deus, que bem poderia haver feito o mundo a partir de leis completamente distintas ou, como supõe Descartes, pode estar nos enganando a todo momento (*Meditations: premiere*). A necessidade dos princípios lógicos, aos quais Craigie desejava salvaguardar, continua ameaçada. O que recebeu de volta não foi a lógica na qual confiava, mas a conformidade do mundo sensível – recebeu, melhor dizendo, o que é roubado não pelos tigres azuis, mas pelo livro de areia.

---

<sup>69</sup> Para uma discussão da causalidade em Hume, ver capítulo 04.

### 3. Hume em “La busca de Averroes”: diálogo filosófico e conto policial

O segundo conto de Borges a fazer menção explícita de Hume é “La busca de Averroes” (OC1 pp. 582-8), incluído em *El aleph*. Em “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, apesar de Hume ser apenas tangencialmente mencionado e explicitamente menos importante que Berkeley, tem maior impacto que este no que diz respeito à elaboração conceptual de Tlön, como veremos no capítulo 04 –; em “La busca de Averroes”, Hume também é citado apenas uma vez, e de modo ainda mais tangencial. Mesmo assim, uma análise detida de certos componentes deste conto pode nos auxiliar a melhor compreender que a obliquidade faz parte de seus jogos com a hierarquia do cânone ocidental.

A presente análise parte de duas sugestões: a primeira é a feita por Borges em “La busca de Averroes”<sup>70</sup>, onde compara Hume ao *faïlasûf* cordobês 'Ibn Rushd<sup>71</sup>: “Entonces Averroes declaró, prefigurando las remotas razones de un todavía problemático Hume” (OC1 p. 584). A segunda é feita por Rengel que, em seu artigo “¿En qué creía Borges?”, compara as personagens do conto de Borges às de Hume em seus *Dialogues concerning natural religion* – o que, de certo modo, nos levaria a ver o conto de Borges como paródia aos diálogos filosóficos.

---

<sup>70</sup> A julgar pela relação das citações explícitas que Borges faz de Hume, não a repete em outro lugar de sua produção escrita.

<sup>71</sup> No decorrer da exposição, a latinização *Averroes* (em português *Averróis*) será utilizada para fazer referência à personagem do conto de Borges; o *faïlasûf* será referido pela transliteração *'Ibn Rushd*, mais correta e não estranha ao Ocidente. Demais termos árabes receberão igual tratamento.

Não se está, portanto, sugerindo aqui que Borges compare Hume diretamente a 'Ibn Rushd; antes que a comparação se dá através do protagonista do conto, Averroes – que, por sua vez, é oriundo das leituras de Borges, elencadas ao final do conto, e não da leitura direta dos trabalhos do cordobês: em enquete realizada pela revista *Latitud*, Borges afirma que estava escrevendo um conto chamado “Averroes” a partir de certa passagem que leu em Ernest Renan – provavelmente, a que serve de epígrafe ao conto. Isto já seria suficiente para desconfiarmos que não leu 'Ibn Rushd; outras razões, contudo, para tal suspeita ficarão evidentes mais adiante.

Além disso, o próprio conto convida a uma distinção entre o Averroes de Borges e 'Ibn Rushd. O conto se inicia com uma breve relação das variações do nome do cordobês no Ocidente: “Abulgualid Muhámmad Ibn-Ahmad ibn-Muhámmad ibn-Rushd (un siglo tardaría esse largo nombre en llegar a Averroes, pasando por Ben-raist y por Avenrys, y aun por Filius Rosadis) etc” (OC1 582). (A transliteração, em Borges, pode ser considerada uma parte de seu amor pela etimologia; interessados podem consultar “Algunos motivos árabes e islámicos en la obra de Borges”, de Pablo Torrielli. O artigo examina as traduções os versículos do Qur'ân utilizados por Borges como epígrafes, e comenta o verso citado por Averroes no conto de Borges a respeito do destino. Curiosamente, nada diz a respeito de *Uqbar*, mais comumente transliterado por *âkbar* [superlativo: o maior]).

### 3.1. Hume e 'Ibn Rushd: aproximações

#### 3.1.1. 'Ibn Rushd e a *falsafà*

Para melhor compreender a relação entre Hume e Averroes, faz-se necessário esclarecer até que ponto *Averroes* e *'Ibn Rushd* coincidem. Como o problema não é de tão fácil tratamento, e como uma sua explanação exaustiva fugiria aos propósitos do presente trabalho, atendo-me apenas a alguns problemas básicos – os quais, possivelmente, soarão familiares a leitores de Borges. Fica fácil compreender por que 'Ibn Rushd seria passível de se tornar uma personagem borgiana, na medida em que a própria *falsafà* – o período clássico da filosofia feita em terras dominadas pelo islã, e antecedente ao desenvolvimento da mesma na Europa cristã medieval – também o é.

Primeiramente, podemos considerar a tradução do grego para o árabe como um tópico a ser abordado por Borges, mas que estranhamente, não o foi. Quando Borges fala de tradução, escolhe como seus textos-base Homero e as *Mil e uma noites*. Anne Marie Loius aponta que Borges põe em questão os conceitos de texto original e de texto definitivo (“La traduction selon Jorge Luis Borges” in: *Poétique* n.107, pp. 289-300). No caso de Homero, enfatiza os aspectos positivos de não se conhecer a língua em que o texto foi originalmente escrito, e passa a analisar aspectos do texto-base a partir das inúmeras traduções para o inglês. Não seria correto, contudo, dizer que prega uma abolição total do conceito de original, já que sua investigação dos adjetivos homéricos tem por vista esclarecer sua função no texto grego; a novidade consiste em tratar o grego como contingente ao se discutir aspectos do próprio grego, e em tratar as diferentes traduções como textos de valor literário intrínseco, ou seja, não necessariamente derivado de sua relação com o original. No caso das *Mil e uma noites*, diz que Galland e Lane podem haver promovido, ao editar as fontes a partir das quais traduziam e excluir de suas traduções trechos de conteúdo sexual mais explícito, uma volta a um texto original anterior a elas:

el *Libro de las mil noches y una noche* no es (moralmente) ingenuo; es una adaptación de antiguas historias al gusto aplebeyado, o soez, de las clases medias de El Cairo [...] los impudores de *Las 1001 Noches* nada tienen que ver con la libertad del estado paradisíaco. Son especulaciones del editor [...] Si aprobamos ese argumento las timideces de Galland y de Lane nos pueden parecer restituciones de una redacción primitiva. (OC1 pp. 400-1)



Havendo elegido um exemplo árabe para sugerir que é possível chegar à fidelidade tradutória através do adultério textual, podemos nos perguntar por que não foi adiante e falou da recepção de textos gregos por parte dos *falâsifâ* e de sua língua, o árabe. A história da *falsafâ* começa com os tradutores-comentadores dos textos gregos; os *falâsifâ*, conhecidos no Ocidente principalmente por sua importância na *translatio studiorum* e por sua atuação como comentadores<sup>72</sup>, estabeleceram uma prática tradutória suficientemente sólida destes textos: toda tradução, a partir, ao menos, da *Baît âl-hikmâ* (Casa da Sabedoria, fundada em Bagdá pelo califa abássida Âl-Ma'mûn), começava com o estabelecimento do texto a partir da comparação de diversos manuscritos, sendo as principais variantes também incluídas. A semelhança com a prática de Borges em “Las versiones homéricas” nos parecerá ainda maior ao lembrarmos que nem sempre os textos eram traduzidos diretamente do árabe; os tradutores fizeram uso de traduções siríacas – seja para produzir uma tradução árabe a partir do siríaco, seja para as comparar com uma tradução árabe feita a partir do grego –, sendo, portanto, fundamental, neste momento inicial, a cooperação entre estudiosos muçulmanos, cristãos e judeus. Paralelamente, assistimos à adaptação do árabe às necessidades da filosofia – lembremos, por exemplo, da *Epístola das definições*, o dicionário de termos filosóficos elaborado por Âl-Kindî (ATTIE FILHO p. 167). Dado este contexto singular, 'Ibn Rushd foi capaz de corrigir as traduções existentes para o árabe das obras de Aristóteles sem haver estudado grego; também se tornou o maior comentador de Aristóteles, e possivelmente o que mais próximo esteve do Aristóteles grego<sup>73</sup>. A passagem da filosofia em árabe para a filosofia em grego se deu de modo não muito diverso: como muitas cópias dos escritos de 'Ibn Rushd foram queimados quando ainda era vivo, sua obra chegou amiúde ao Ocidente cristão traduzida para o hebraico. Quando pensamos no ponto de partida de Borges em “La busca de Averroes” – a tentativa de Averroes de compreender dois termos da *Poética* alheios à realidade do islã –, temos de levar em conta esta conjunção de fatores para ter uma melhor compreensão de como o tema que escolheu é fundamental para o desenvolvimento mesmo da filosofia entre os árabes.

---

<sup>72</sup> Lembremos que 'Ibn Rushd era conhecido como “O Comentador” de Aristóteles e que Russell, e certamente não só ele, nega à *falsafâ* uma produção filosófica original (*History* p. 427). Miguel Attie Filho, em seu *Falsafa: a filosofia entre os árabes*, vindica esta originalidade, mas não fornece provas dela.

<sup>73</sup> Russell, curiosamente, menciona o fato de 'Ibn Sînâ estar mais próximo de Aristóteles, nada dizendo sobre 'Ibn Rushd a esse respeito (*History* p. 424).

Apesar dos esforços em aprimorar as técnicas tradutórias, em adaptar o árabe às necessidades da filosofia e em comentar e esclarecer as opiniões dos antigos, mesmo no tempo de 'Ibn Rushd havia muitos termos ainda obscuros. No que diz respeito à *Poética*, sua tradução para o árabe merece algum comentário: Hardy, tradutor da *Poética* para o francês, afirma que a versão árabe era, ela mesma, uma tradução do siríaco. O que diz a seguir oferece um contra-exemplo da eficácia dos árabes como editores e tradutores, das quais falamos acima:

Faite dans un pays et pour un public où l'on n'avait aucune notion de ce que sont un tragédie et un epopée, la version arabe, sorte de décalque machinal de l'original, est par elle-même presque tout du long incompréhensible; mas grâce précisément à son extrême littéralité elle permet, de loin en loin, d'améliorer le texte fourni par nos manuscrits grecs. (*Poétique*, pp. 26-7)

Em se tratando de traduções, nada pode soar mais borgiano que corrigir os originais através de uma tradução mal feita.

Desta tradução, interessam-nos dois pequenos termos, anotados pelo tradutor dos comentários de 'Ibn Rushd à *Poética*, Charles Butterworth, que traduz sua primeira aparição no comentário médio<sup>74</sup> assim: “He said: every poem and poetic statement is either satire or eulogy” (p. 58); em nota, comenta: “The Arabic terms used here by 'Ibn Rushd – *hijâ'* e *madîh* – are the very ones used in the old Arabic translation of Aristotle's *Poetics* [...] to render Aristotle's *kômōidia* and *tragōidia*” (pp. 58-9). O erro de 'Ibn Rushd, não é dele, como em geral se pressupõe, muitas vezes via Borges. Não parece haver, portanto, razão para acharmos que o cordobês teve qualquer contato com as palavras que preocupam seu correlato borgiano; mesmo assim, no que diz respeito ao conto de Borges, o erro é de Averroes e a ele continuará, aqui, sendo atribuído. Ademais, suas preocupações, mesmo se erroneamente atribuídas, ainda refletem algo do panorama cultural da *falsafâ*.

Mas, voltando ao assunto, assim como há diferenças entre 'Ibn Rushd e o *Averróis* latino<sup>75</sup>, há diferenças crassas entre Aristóteles, filósofo grego, e *Áristâtâlîs*, lido e comentado pelos

<sup>74</sup> Os comentários de 'Ibn Rushd são usualmente classificados de acordo com o tamanho; à *Poética*, escreveu dois: um comentário médio e um curto.

<sup>75</sup> O “averroísmo latino”, por exemplo, atribui a 'Ibn Rushd a condenação de todas as religiões, embora os ataques do cordobês estejam restritos a algumas correntes teológicas do islã (*Falsafa* p. 331).

*falâsifâ*. Também neste ponto, estamos mais próximos de Borges que uma simples leitura de “La busca de Averroes” nos levaria a supor.

Em linhas gerais, podemos dizer que a *falsafâ* promoveu uma rigorosa leitura à Menard dos filósofos gregos, fazendo uso acidental – diferentemente da personagem de Borges – da “técnica” de atribuição errônea: *Âristâtâtâlîs* é, basicamente, um Aristóteles neoplatônico. Muitos textos erroneamente atribuídos a Aristóteles foram comentados pelos *falâsifâ* como havendo sido escritos pelo estagirita. Attie Filho chama nossa atenção, contudo, para o fato de que nem todos os *falâsifâ* estiveram convencidos de que este ou aquele texto fosse mesmo de Aristóteles, mas que os liam motivados não pela autoridade do estagirita, mas por seu conteúdo (*Falsafa* p. 145).

O mais importante destes apócrifos é a chamada *Teologia de Aristóteles* – um resumo dos livros finais da *Eneadas* de Plotino – sendo, portanto, o principal responsável pela neoplatonização de Aristóteles, bem como pivô das inúmeras tentativas de harmonizar suas doutrinas e as de Platão. Bréhier, em seu dicionário de filosofia, espanta-se com semelhante fusão: “Or on ne peut rien concevoir de plus différent, à certains égards, que l’esprit d’Aristote et celui du néo-platonisme : d’une part, un empirisme rationaliste, une technique logique, une orientation positive ; d’autre part, une sorte de mythologie des forces spirituelles où l’univers apparaît baigné et que l’on saisit par intuition” (*Histoire* vol. 1. p. 547). ‘Ibn Rushd comentou praticamente toda a obra de Aristóteles – apesar do apreço dos árabes pelo estagirita, sua obra não foi integralmente traduzida para o árabe –, mas não a *Teologia*; parece haver chegado à conclusão de que não havia como conciliá-la com outras partes da obra de Aristóteles.

Cabe lembrar, todavia, que também Platão e Plotino foram transformados pela *falsafâ*: quanto ao primeiro, parece haver empolgado menos os *falâsifâ*, talvez devido ao fato de a exposição de Aristóteles lhes parecer mais conforme às exigências da filosofia que o diálogo. A conjectura, discutível, é de Attie Filho; se a aceitamos, ajuda a compreender porque não parece haver, na *falsafâ*, a produção de diálogos filosóficos e de apenas um tratado utópico<sup>76</sup>. Quando os *falâsifâ* desejam falar de modo menos rigoroso ou mais elegante, fazem uso de textos místicos ou em linguagem simbólica. Mesmo assim, na ausência de uma tradução árabe da *Política* de

<sup>76</sup> O *Kitâb ‘arâ’ ‘ahl âl-madînat âl-fâdîlâ* (*Opinião dos habitantes da cidade ideal*, como Attie Fillho traduz o título [*Falsafa* p. 199]), de Âl-Fârâbî. Chamo-o *utópico* não só pelo fato de a construção de uma cidade-estado ideal estar obviamente ligada à *República*, mas principalmente para que lembremos que, no Ocidente, a *República* inspirou um

Aristóteles, foi a *República* o texto influente: 'Ibn Rushd a comenta, deixando claro que o faz devido à ausência da tradução da *Política*. Quanto a Plotino, seu nome mal foi conhecido entre os árabes, apesar da importância do neoplatonismo na *falsafâ*. Como era amiúde referido apenas como “o mestre grego”, diz-nos Attie Filho, é possível que os estudiosos, acostumados à reverência a Aristóteles, hajam tomado um pelo outro, o que contribui para que seja eclipsado como nome de autor.

### 3.1.2. 'Ibn Rushd e Hume

Este panorama nos ajuda a compreender que o problema que norteia “La busca de Averroes” está mais próximo do coração da *falsafâ*, e de algumas dos temas centrais da produção borgiana, do que a aparente simplicidade do tema do conto nos levaria a crer. Porém, como não nos interessa somente compreender como 'Ibn Rushd foi lido por Borges, mas buscar as razões pelas quais, em “La busca de Averroes”, o *faïlasûf* prefigura “las razones de un todavía problemático Hume”, seria pertinente procurar pontos de contato entre ambos filósofos que permitissem a conexão. Como a conexão é feita via Borges, talvez possamos começar pelo verbete “Averroes” no *Diccionario of Borges*:

'Ibn Rushd held that one universal intelligence exists for all humanity, and that the individual soul, destined to die with the body, is capable of thought only through its temporary union with it. This notion run counter the Islamic notion of personal immortality, and 'Ibn Rushd was accused of unorthodoxy<sup>77</sup>. [...] the discussion of 'Ibn Rushd's preoccupation with metaphor may be linked to a famous statement attributed to the philosopher about 'twofold truth', viz. that propositions may be theologically true and philosophically false, or vice versa; what 'Ibn Rushd actually taught, however, was that a religious *imagery* expressed a higher philosophical truth. (FISHBURN & HUGHES p. 24)

Este resumo já nos permite perceber o que levaria Borges a aproximar seu Averroes de Hume. Lembremo-nos de que, quando encontramos Averroes pela primeira vez, está trabalhando em sua *Tahâfut âl-tahâfut* (Autodestruição da *Autodestruição*) contra a *Tahâfut âl-falâsifâ*

---

número maior de semelhantes projetos, desde a *Utopia* de More até a *Ideal Commonwealth* de Hume (“Idea of a perfect Commonwealth” in: *Essays and treatises* vol. 1 pp. 523-40.)

<sup>77</sup> Attie Filho problematiza as acusações contra 'Ibn Rushd, dando a entender que sua doutrina pode ser apenas uma dos aspectos que leva à condenação do corbobês (*Falsafa* p. 306).

(Autodestruição dos filósofos) de Âl-Ghazâlî. Em trabalhos como a *Tahâfut âl-tahâfut* e o *Kitâb faṣl âl-maqâl* (ou *Tratado definitivo sobre a harmonia entre religião e filosofia*), 'Ibn Rushd pretendia harmonizar as contradições – aparentes, segundo tenta demonstrar – entre filosofia e religião. Pode-se dizer que os problemas que o preocupam são os seguintes: a legitimidade dos estudos filosóficos e sua não contrariedade à religião, a legitimidade do estudo dos antigos, ou seja, dos filósofos gregos, e, principalmente, os instrumentos e os limites de uma interpretação alegórica das Escrituras.

'Ibn Rushd inicia o *Faṣl âl-maqâl* perguntando-se qual o posicionamento da Lei perante o estudo da filosofia. A lei, afirma, apoiado em diversos versículos do Qur'ân, convida ao estudo do universo; a filosofia é o estudo do universo; a Lei, portanto, convida ao estudo da filosofia. Além disso, é somente através de um melhor conhecimento do universo (da arte) que o homem chegará a um melhor conhecimento de Deus (o Artesão). Lembremo-nos de que é precisamente este o argumento problematizado por Hume em “Of a particular Providence and of a future state” e também em seus *Dialogues concerning natural religion* – onde o argumento é defendido por Cleanthes e problematizado por Philo<sup>78</sup>.

Outros problemas enfrentados por 'Ibn Rushd dizem respeito ao estudo dos filósofos gregos, não-muçulmanos, e a possíveis acusações de ser a filosofia uma inovação incompatível com o islã; uma expansão do raciocínio acima dá conta de resolver ambos: como é impossível que um homem sozinho saiba tudo o que há para saber a respeito do universo, e como seria inútil tentar resolver sozinho problemas que já foram resolvidos por outrem, então é lícito o estudo dos filósofos antigos. Aqui, 'Ibn Rushd parece argumentar que a verdade se deve ao método empregado em sua busca – ou, conforme fala, aos instrumentos, tendo em mente o silogismo lógico e a demonstração –, e não a crenças preestabelecidas. Seria possível, até certo ponto, comparar esta abordagem do problema à de Hume, quando questiona as relações entre a verdade filosófica e o bem ético-religioso: o fato de uma teoria acarretar conseqüências negativas de dado ponto de vista, inclusive do ponto de vista ético, não implica sua falsidade (*Treatise* 2.3.2. p. 409;

---

<sup>78</sup> Veja-se, por exemplo, *Dialogues 2 (Writings on religion* pp. 203-5). Note-se, contudo, que aqui Philo parece concordar com Cleanthes; na verdade, apenas explica a validade de argumentos *a posteriori*, como forma de questionar a validade de argumentos *a priori*, exigidos por Demea para se provar a existência de um criador supremo.

*Essays and treatises* vol. 2 p. 102)<sup>79</sup>. 'Ibn Rush, de modo semelhante, parece afirmar aqui que à verdade chegam os melhores métodos, independentemente de o pensador endossar ou não certo conjunto de crenças. Claro, devemos ter em mente que não pretende, como Hume, desvincular-se da teologia e da metafísica, mas conciliá-las. Embora, como a maioria dos *falâsifâ*, não seja muito ortodoxo e minore a importância da adesão ao islã, acredita que a filosofia é capaz de chegar à verdade islâmica pela via da demonstração, e que a verdade de um não-muçulmano que faça uso do raciocínio correto não vá diferir da verdade revelada senão aparentemente. Quanto às acusações de inovação, dispersa-as através da constante comparação entre a filosofia e as ciências jurídicas – primeiro tipo de pensamento a surgir no islã a partir do estudo do Qur'ân e de sua aplicação como código legal à vida quotidiana (ATTIE FILHO: *Falsafa* pp. 123-8) –, tão ausentes dos primórdios do islã quanto a filosofia.

A principal preocupação de 'Ibn Rushd no *Fasl âl-maqâl* parece ser a de estabelecer os limites da interpretação: o que fazer no caso de a demonstração levar a conclusões distintas das da Escritura, quando esta deve ser alegoricamente interpretada, e, finalmente, onde e para quem expor quais interpretações. Também aqui, 'Ibn Rushd faz uso de argumentos semelhantes aos de Hume, podendo mesmo ser descritos como uma versão resumida de uma pesquisa empírica à maneira dos longos experimentos mentais conduzidos ao longo do *Treatise of human nature*. Talvez convenha acompanhar o pensamento de 'Ibn Rushd conforme se desenrola<sup>80</sup>:

The reason why we have received a Scripture with both an apparent and an inner meaning lies in the diversity of people's natural capacities and the difference of their innate dispositions with regard to assent. The reason why we have received in Scripture texts whose apparent meanings contradict each other is in order to draw the attention of those who are well grounded in science to the interpretation which reconciles them. This is the idea referred to in the words received from the Exalted, "He it is who has sent down to you the Book, containing certain verses clear and definite" [and so on] down to the words "those who are well grounded in

<sup>79</sup> Curiosamente, no *Equiry on morals*, Hume afirma que verdades perigosas tendem a ser esquecidas, e que a humanidade há de preferir um erro saudável à uma verdade nociva (*Essays and treatises* vol. 2 p. 330).

<sup>80</sup> Grifos, intervenções em português e colchetes indicando supressão de texto meus; demais intervenções do tradutor e do editor. Foram consultadas duas traduções do *Fasl âl-maqâl*, ambas apenas parciais e disponíveis em rede. Apenas alguns parágrafos iniciais e finais do original constam de ambas. A tradução acima é de George F. Hourani. Como Hourani insere no texto títulos explanatórios que alteram a paragrafação do texto, esta não foi respeitada nas citações.

science”.<sup>81</sup> It may be objected: “There are some things in Scripture which the Muslims have *unanimously agreed* to take in their apparent meaning, others [which they have agreed] to interpret allegorically, and others about which they have disagreed; is it permissible, then, that *demonstration should lead to interpreting allegorically what they have agreed to take in its apparent meaning*, or to taking in its apparent meaning what they have agreed to interpret allegorically?” We reply: If unanimous agreement is established *by a method which is certain*, such [a result] is not sound; but if [the existence of] agreement on those things is a matter of *opinion*, then it may be sound. [...] That unanimity on theoretical matters is never determined with certainty, as it can be on practical matters, may be shown to you by the fact that it is not possible for unanimity to be determined on any question at any period unless that period *is strictly limited by us*, and *all the scholars existing in that period are known to us* (i.e. known as individuals and in their total number), and the doctrine of each of them on the question has been handed down to us *on unassailable authority*, [...]. So how can it possibly be conceived that a unanimous agreement can have been handed down to us about a single theoretical question, when we know definitely that not a single period has been without scholars who held that there are things in Scripture whose true meaning should not be learned by all people?

Preste-se atenção aos adjetivos e advérbios – de igual importância aqui como em Hume –: “period *strictly limited*”, “*all the scholar existing in that period*”, “*unassailable authoriry*”. Pode haver, sim, situações em que a demonstração deva ceder lugar à revelação; mas as condições impostas pelo *faillasûf* deixam claro que as chances de que isso ocorra são praticamente nulas. Sua estratégia não difere da de Hume ao estipular as condições que tornariam crível um milagre – condições estas que, dada a extrema dificuldade de uma sua incidência simultânea, antes os refutam que possibilitam:

There is not to be found, in all history, any miracle attested by a sufficient number of men, of such unquestioned goodness, education, and learning as to secure us against all delusion in themselves; of such undoubted integrity as to place them beyond all suspicion of any design to deceive others; of such credit and

---

<sup>81</sup> Sura 03, 07. Eis o versículo integral, na tradução de Mansour Chalitta: “Foi Ele quem fez descer o Livro sobre ti: nele há revelações inequívocas que lhe formam a substância, e revelações ambíguas. Aqueles que têm o coração tortuoso prendem-se às revelações ambíguas para provocar dúvidas e fomentar dissensões. Pois ninguém sabe interpretar essas revelações senão Deus. Os homens de saber dizem: ‘Cremos neste livro. Tudo nele vem do Senhor.’ Mas só refletem os homens dotados de razão.” É curioso notar como o movimento deceptivo do texto parece corroborar a tentativa de 'Ibn Rushd de harmonizar as contradições internas da lei entre si e com a filosofia, apesar de ele mesmo não haver comentado o versículo em detalhe. À informação de que apenas homens “de coração tortuoso” seguem a parte ambígua, não segue a informação contrária de que “homens de saber” atêm-se à parte inequívoca: os “homens de saber” seguem o todo, ou seja, também se atêm à revelação ambígua. Além disso, vemos frente a frente com a tolerável noção de uma revelação ambígua e com o oxímoro algo borgiano de uma revelação oculta.

reputation in the eyes of mankind as to have a great deal to lose in case of their being detected in any falsehood; and at the same time attesting facts, performed in such a public manner, and in so celebrated a part of the world, as to render the detection unavoidable: all which circumstances are requisite to give us a full assurance in the testimony of men. (*Essays and treatises* vol. 2 p. 124)

A reunião de tais condições é quase improvável, mas é ainda infinitesimalmente possível, como no caso de 'Ibn Rush. Afinal se, conforme o próprio Hume, é apenas provável que o Sol se levante amanhã, porque haveria de ser impossível a multiplicação de pães e peixes? Mas Hume vai ainda mais longe, chegando a provar a impossibilidade lógica de um milagre ao impor a seguinte condição: “no testimony is sufficient to establish a miracle unless the testimony be of such a kind that its falsehood would be more miraculous than the fact which it endeavours to establish; and even in that case there is a mutual destruction of arguments, and the superior only gives us an assurance suitable to that degree of force which remains after deducting the inferior” (*Essays and treatises* vol. 2 p. 123). Ou seja, um milagre pode ser, quando muito, logicamente menos improvável que outro.

'Ibn Rushd deseja encontrar um equilíbrio entre religião e filosofia; Hume deseja provar racionalmente que a metafísica e a teologia não passam de especulações não autorizadas pela experiência e inúteis, quando não moralmente nocivas. Não tem interesse em conservar a crença religiosa; se é verdade que, vez por outra, faz concessões a ela – nunca negou diretamente a existência de um criador, por exemplo, e chegou a fornecer razões para a manutenção da religião<sup>82</sup> –, é também verdade que cria uma, digamos, religião intelectual alternativa, suficientemente amorfa e geral para que não interfira na pesquisa científica. Também neste aspecto, 'Ibn Rushd parece estar dele próximo: sua harmonização procurar mostrar que contradições entre dogma e demonstração não devem ser entendidas como tal, mas como uma concordância em nível profundo – o que, de certa forma, deixa livre seu caminho.

Ambos filósofos também parecem estar de acordo quanto à posição dos religiosos e teólogos. Hume defende em seu *Enquiry on morals* que as virtudes são assim chamadas por serem úteis ou agradáveis a quem as possui ou aos outros. As virtudes religiosas não cumprem tais condições:

---

<sup>82</sup> Ver, por exemplo, *Essays and treatises* vol. 2 pp. 156-7, onde apresenta razões morais para a manutenção de determinadas crenças.



Celibacy, fasting, penance, mortification, self-denial, humility, silence, solitude, and the whole train of monkish virtues; for what reason are they rejected by every man of sense, but because they serve no manner of purpose; neither advance a man's fortune in the world, nor render him a more valuable member of society; neither qualify him for the entertainment of company, nor increase his power of self-enjoyment? We observe, on the contrary, that they cross all these desirable ends; stupify the understanding and harden the heart, obscure the fancy and sour the temper. We justly, therefore, transfer them to the opposite column, and place them in the catalogue of vices. (*Essays and treatises* vol. 2 p. 321)

Como a escravidão, o cristianismo ascético embrutece o homem<sup>83</sup>. Numa nota ao ensaio “Of national characters” – editada como texto à parte por Anthony Flew na antologia *Writings of religion*, sob o título “A note on the profession of priests” (pp. 11-4) –, Hume vai ainda mais longe que na passagem supracitada:

Though all mankind have a strong propensity to religion at certain times and in certain dispositions; yet are there few or none, who have it to that degree, and with that constancy, which is requisite to support the character of this profession [a dos padres]. It must, therefore, happen, that clergymen, being drawn from the common mass of mankind, as people are to other employments, by the views of profit, the greater part, though no atheists or free-thinkers, will find it necessary, on particular occasions, *to feign more devotion than they are, at that time, possessed of*, and to maintain the appearance of fervor and seriousness, even when jaded with the exercises of their religion, or when they have their minds engaged in the common occupations of life. They must not, like the rest of the world, give scope to their natural movements and sentiments: They must set a guard over their looks and words and actions: And in order to support the veneration paid them by the multitude, they must not only keep a remarkable reserve, but must *promote the spirit of superstition, by a continued grimace and hypocrisy*. This dissimulation *often destroys the candor and ingenuity of their temper*, and makes an irreparable breach in their character. (*Essays and treatises* vol. 1. p. 547; *Writings on religion* p.11, grifos meus)

A profissão não só embrutece o religioso, mas exige que, para que este obtenha sucesso, deva promover a ignorância. Como o ministério religioso só pode ser mantido à custa da manutenção de crenças contrárias à experiência, o religioso exposto a argumentos racionais ou forçado a

---

<sup>83</sup> A opinião de que a escravidão torna os homens brutais, sendo, portanto, refratária à civilização, é expressa por Hume em “Of the populousness of ancient nations” (*Essays and treatises* vol. 1 pp. 397-469).

admitir as contradições internas de seus princípios corre maior risco que um médico ou advogado:

Few men can bear contradiction with patience; but the clergy too often proceed even to a degree of fury on this head: Because all their credit and livelihood depend upon the belief, which their opinions meet with; and they alone pretend to a divine and supernatural authority, or have any colour for representing their antagonists as impious and prophan. The *Odium Theologicum*, or Theological Hatred, is noted even to a proverb, and means that degree of rancour, which is the most furious and implacable.

Revenge is a natural passion to mankind; but seems to reign with the greatest force in priests and women: Because, being deprived of the immediate exertion of anger, in violence and combat, they are apt to fancy themselves despised on that account; and their pride supports their vindictive disposition.

Thus many of the vices of human nature are, by fixed moral causes, inflamed in that profession; and though several individuals escape the contagion, yet all wise governments will be on their guard against the attempts of a society, who will for ever combine into one faction, and while it acts as a society, will for ever be actuated by ambition, pride, revenge, and a persecuting spirit. (*Essays and treatises* vol. 1. p. 548-9; *Writings on religion* p.12-3)

Seria oportuno lembrar o que disse Borges a respeito, em sua palestra sobre Spinoza: “tolerance has never been a hallmark of the Church, except when it is in decline; when the Church is powerful it isn’t tolerant, and it tends to use fire as na argument” (*Borges and his successors* p. 277, trad. Edna Aizenberg).

’Ibn Rushd é menos cáustico, mas suas conclusões podem ser igualmente poderosas. Alega que diferentes homens se sentem convencidos por diferentes tipos de argumento: a maioria, por argumentos retóricos; alguns por argumentos dialéticos e uma minoria, os filósofos, pela demonstração. É tarefa da religião conclamar todos à crença, de modo que a presença dos diferentes tipos de argumento nas Escrituras é proporcional à dos diferentes tipos de homem no mundo. A interpretação das Escrituras pode ser tanto literal quanto alegórica. ’Ibn Rushd aponta, por exemplo, para o fato de a descrição da criação do mundo no Qur’ân estar, se literalmente interpretada, de acordo com a descrição dos filósofos antigos, que discordam da criação *ex nihilo*: as descrições do Trono de Deus pairando sobre as águas (sura 11, 07) e dos céus feitos a partir de fumaça (sura 41, 11) indicariam, assim, que Deus deu forma ao mundo, mas que a matéria de que é feito co-existia com o Criador.

Como vimos, a principal tarefa a que se propõe 'Ibn Rushd no *Faṣl âl-maqal* é precisamente traçar os limites de cada interpretação, conciliando desta forma dogma e demonstração. Attie Filho, contudo, faz notar o seguinte impasse:

Ora, se o texto sagrado possui dois níveis de interpretação – o sentido literal e o oculto –, se o primeiro sentido é aquele apreendido pela massa, e o segundo sentido só é atingido pelos aptos a filosofar, que encontram o verdadeiro sentido da passagem em questão, logo, a segunda classe, a dos dialéticos, não seria necessária nem no primeiro nem no segundo caso. Essa classe 'Ibn Rushd identifica com as correntes de teólogos que crêem compreender, mas por estarem cegamente presos ao dogma, não apreendem o sentido correto que só é apreendido pela ciência demonstrativa e, por isso, segundo ele, teriam semeado o germe da discórdia no islã. [...] os que estão a meio caminho [entre o povo e os filósofos] nada mais fariam que confundir as coisas, pois revelam parte da compreensão esotérica e divulgam conclusões da ciência. (*Falsafa*, p. 328)

Ou, nas palavras do próprio 'Ibn Rushd:

[...] in the methods which they [os mu'tazillitas e os ash'aritas<sup>84</sup>] followed to establish their interpretations they neither went along with the masses nor with the elite [i.e. com os filósofos, através da demonstração]: not with the masses, because their methods were <more> obscure than the methods common to the majority, and not with the elite, because if these methods are inspected they are found deficient in the conditions [required] for demonstration, as will be understood after the slightest inspection by anyone acquainted with the conditions of demonstration. (trad. Hourani)

Cabe lembrar que 'Ibn Rushd é contrário à divulgação de interpretações filosóficas a quem não é capaz de as entender, e que critica Âl-Ghazâlî – que não é um filósofo em sentido estrito<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> *Mu'tazilâ* é participio da raiz *i'tazala* (abanonar, afastar-se), pondendo ser traduzido como “os que se retiraram”. Seus membros uniam-se na busca por uma explicação racional para a fé islâmica. Os *ash'ariya* – cujo nome deriva do de Âl-Âsh'arî, fundador do grupo – surgiram como reação ao racionalismo excessivo dos *mu'tazilâ*, alegando que a razão deve estar subordinada à revelação, e se tornaram a principal escola teológica sunita (ver verbetes de Neal Robinson e de Abdelwahab El-Affendi da *Routledge Encyclopedia of philosophy*, também disponíveis na página *Islamic philosophy online*: [www.muslimphilosophy.com](http://www.muslimphilosophy.com)).

<sup>85</sup> A este respeito e a respeito de Âl-Ghazâlî, diz 'Ibn Rushd no *Faṣl âl-maqâl*: “if they [interpretações alegóricas] are set down in other than demonstrative books and one deals with them by poetical, rhetorical or dialectical methods, as 'Abû Hâmid [Âl-Ghazâlî] does, then he commits an offence against the Law and against philosophy, even though the fellow intended nothing but good. [...] It seems that this [reconciliar religião e filosofia] was one of his objects in his books; an indication that he wanted by this [procedure] to arouse minds is that he adhered to no one doctrine in his

– por fazer isso: a demonstração elimina a crença no sentido literal, mas não fornece algo que a substitua, pela simples razão de que quem a ouve não a entende<sup>86</sup>. Como no caso de Hume, então, os teólogos semeiam a ignorância, por meio de uma mistura de métodos que promove falsas virtudes.

### 3.2. La busca de Averroes e os Dialogues concerning natural religion

Como nesta segunda parte devemos nos ater à sugestão de Rengel, convém que a consideremos por extenso. Diz Rengel:

En el relato “La busca de Averroes” (OC1, pp. 582-8), Borges parece trasladar de forma expresa la temática de los *Diálogos sobre la religión natural* a un contexto histórico diferente, para exponer de este modo sus propias similitudes con el pensamiento humenano. Los principales personajes de los *Diálogos* son: Philo, protagonista y figura más polémica de la obra, con el que se identifica Hume y en boca del cual cuestiona la prueba teleológica de la existencia de Dios; Cleanthes, defensor de la justificación racional de Dios; y Demea, que representa la ciega aceptación ortodoxa del dogma religioso. Estos personajes no repelen la correspondencia con los tres de “La busca de Averroes”: el propio filósofo Averroes, el viajante Abulcásim y el alcoranista Fachar, respectivamente. Los personajes más escépticos, Philo-Averroes, son los que triunfan, aunque lo hacen de forma ambigua y confusa, sin caer nunca en el error de una victoria dogmática (que al mismo tiempo tendría como efecto indeseado el desvelamiento de las inconfesadas convicciones de los autores, Hume-Borges). Lo que la historia de Borges resuelve, como la de Hume, es el carácter arbitrario y conjetural que acompaña a toda clasificación humana del universo.

Podemos extrair daí os três pontos a ser trabalhados a seguir, com o intuito de examinar em maiores detalhes e presença de Hume: (1) as semelhanças temáticas que, por sua vez, denotam afinidades de pensamento; (2) os paralelismos entre as personagens de ambos textos e (3) o caráter “arbitrário e conjetural” de toda classificação humana do universo como conclusão final em ambos casos.

---

books but was an Ash‘arite with the Ash‘arites, a Sufi with the Sufis and a philosopher with the philosophers” (trad. Hourani).

Antes, porém, de empreender uma análise comparativa mais detalhada entre “La busca de Averroes” e os *Dialogues concerning natural religion*, convém esclarecer que o objetivo da presente comparação não é, como no caso de Rengel, desvendar as crenças pessoais de Borges, muito menos o de apreciar a correção ou mesmo a originalidade das idéias expostas tanto por Hume quanto por Borges. O exercício de análise que segue terá um caráter mais marcadamente literário, e buscará – como forma de ir além das sugestões de Rengel – apreciar até que ponto e de que modo Borges se serve do diálogo filosófico enquanto estrutura argumentativa ficcionalizada. Isso implicaria investigar não só até que ponto Borges e Hume coincidem – ou até que ponto os *Dialogues* são mesmo o texto-base de “La busca de Averroes” –, mas também como Borges transforma e subverte ou se aproveita dos elementos ficcionais do diálogo filosófico enquanto gênero. Seria, portanto, pertinente começar buscando compreender melhor a estrutura do diálogo filosófico.

### 3.2.1. O diálogo filosófico como literatura

Os componentes ficcionais ou dramáticos do diálogo filosófico – em especial, dos diálogos socráticos – foram diferentemente ressaltados por diversos autores: Russell (*History* p. 83) elogia a consistente elaboração de Sócrates<sup>87</sup> como personagem; mesmo assim, confirmando certa sentença de Macaulay<sup>88</sup>, afirma que a destreza de Platão como escritor põe em risco sua credibilidade como biógrafo. Bréhier (*Histoire* vol.1 pp. 91-2), talvez de acordo com Russell, faz notar a versatilidade de Sócrates nos diálogos platônicos, e a preferência que por ele tem Platão, bem como a variedade de personagens – todos, segundo acredita, mais ou menos caricaturados por Platão – que o cercam. Schüler, por sua vez, concordaria com Bréhier: numa breve introdução à literatura grega, afirma que “a originalidade com que Platão arma o diálogo o faz poeta, a ele que teoricamente banuiu os poetas” (*Literatura grega* p. 79; ver também BRÉHIER: op. cit. pp. 96-7).

---

<sup>86</sup> Isso é discutível: não faz muito sentido acreditar que uma explicação incompreensível possa eliminar nossa crença naquilo que compreendemos ou julgamos compreender.

<sup>87</sup> “His Socrates is a consistent and extraordinarily interesting character, far beyond the power of most men to invent; but I think Plato *could* have invented him” (ibid.).

<sup>88</sup> “This province of literature [a história] is a debatable land. It lies on the confines of two distinct territories. [...] It is sometimes fiction. It is sometimes theory.” (“History”, in *Miscellaneous essays & lays of Ancient Rome*, p. 01.)

Não é de se estranhar que o próprio Borges faça parte desta relação. Em sua palestra sobre a imortalidade, pondera sobre o *pathos* do *Fedo*:

El texto más patético de toda la filosofía – sin proponérselo – es el *Fédon* platónico. Ese diálogo se refiere a la última tarde de Sócrates, cuando sus amigos saben que ha llegado la nave de Delos y Sócrates beberá la cicuta ese día. Sócrates los recibe en la cárcel [...] Los recibe a todos menos a uno. Aquí encontramos la frase más conmovedora que Platón escribió en su vida [...]: “Platón, creo, estaba enfermo”. Hace notar [Max] Brod que es la única vez que Platón se nombra en todos sus vastos diálogos.<sup>89</sup> (OC4 p. 173)

Após listar algumas explicações das razões pelas quais Platão fala de si mesmo em terceira pessoa, agrega sua conjectura: “Creo que Platón sintió la insuperable belleza literária de decir: ‘Platón, creo, estaba enfermo’” (ibid).

Interessa-nos aqui a atenção que Borges presta à relação entre Sócrates e Platão: “posiblemente Platón, para consolarse de la muerte de Sócrates, hizo que Sócrates siguiera conversando póstumamente, y ante cualquier problema se dijo: ‘¿Qué habrá dicho Sócrates?’ Aunque, desde luego, Platón se ramifica no sólo en Sócrates sino en otros interlocutores, como Gorgias, por ejemplo” (FERRARI: 1998 p. 14). Em “Del culto de los libros”, oferece, contudo, uma hipótese algo diversa:

De mayor fuerza que la mera abstención de Pitágoras es el testimonio inequívoco de Platón. Éste, en el *Timeo*, afirmó: “Es dura tarea descubrir al hacedor y padre de este universo, y, una vez descubierto, es imposible declararlo a todos los hombres”, y en el *Fedro* narró una fábula egipcia contra la escritura (cuyo hábito hace que la gente descuide el ejercicio de la memoria y dependa de símbolos), y dijo que los libros son como figuras pintadas, “que parecen vivas, pero que no contestan una palabra a las preguntas que les hacen”. Para atenuar o eliminar este inconveniente imaginó el diálogo filosófico. (OC2 p. 91)

Na seqüência da supracitada entrevista a Ferrari, Borges fala do desejo de Platão de se desdobrar em diversos personagens: “Hay estudiosos de la filosofía que se han preguntado qué es lo que se propone exactamente Platón en tal o cual diálogo; podría contestárseles, me parece, que no se ha propuesto nada, que ha dejado que su pensamiento se ramifique em diversos

---

<sup>89</sup> Talvez as poucas palavras que Sócrates troca com Meleto não sejam o bastante para qualificar a *Apologia de Sócrates* como um diálogo. Nela, Platão menciona-se como um dos presentes ao julgamento.

interlocutores, y que él ha imaginado diversas opiniones, pero sin tener en cuenta una meta final.” Se levada muito à sério, a conjectura é um tanto arriscada, especialmente se levarmos em conta que, nos diálogos finais, Sócrates – que antes nada propunha, limitando-se a desmascarar a ignorância de seus interlocutores –, passa a defender teses (BRÉHIER: *Histoire* vol. 1 p. 95). Mas é correta no tangente à estrutura mesma do diálogo filosófico, bem como no que representa:

Para grande parte do pensamento antigo até Aristóteles, o diálogo não é somente uma das formas pelas quais se pode exprimir o discurso filosófico, mas a sua forma típica e privilegiada, isso porque não se trata de discurso feito pelo filósofo para si mesmo, que o isole em si mesmo, mas uma conversa, uma discussão, um perguntar e responder entre pessoas unidas pelo interesse comum da busca. (ABBAGNANO: *Dicionário* p. 274)

Esta descrição acorda-se com a de Schüler: “Embora autoritário em muitos lugares, Platão desenvolve nos diálogos um modo não autoritário de investigação da verdade. O modo como os diálogos são conduzidos mostra que a verdade não é um privilégio de um grupo reduzido de eleitos, mas envolve quantos estão sinceramente empenhados em buscá-la” (ibid.).

O comentário de Borges, porém, talvez seja igualmente adequado se aplicado ao diálogo de seu próprio “La busca de Averroes”. Apesar das conjecturas de Borges, as diversas opiniões expressas nos diálogos socráticos podem não passar, na maioria das vezes, de objeções às quais Sócrates tem de responder – em alguns casos, objeções levantadas pelo próprio Sócrates, precisamente para que as responda.

Isto parece importante: Bréhier esmera-se em descrever a estrutura dos diálogos e em apontar suas características dramáticas; elogia, também, a variedade na construção das personagens, mas, mesmo que destaque a preferência de Platão por Sócrates, parece não atentar para o fato de que Sócrates chega a ser, por vezes, a única personagem de certos diálogos. Tomemos como exemplo *Eutífron*, diálogo que antecede o julgamento de Sócrates. O jovem Eutífron deseja processar o pai pelo assassinato de um escravo – que, alcoolizado, degolara outro servo. O escravo não foi morto diretamente, mas amarrado e jogado numa vala, onde acabou morrendo antes que o senhor pudesse decidir o que fazer dele. Analisemos o início da primeira rodada de perguntas de Sócrates dirigidas a Eutífron:

- Sócrates pergunta a Eutífron o que entende por um ato piedoso; Eutífron lhe responde que o que agrada aos deuses é piedoso e o que não lhes agrada, ímpio.
- Sócrates, então, diz não estar certo se a resposta de Eutífron é correta ou não, e a reformula de modo mais extenso, tomando o cuidado de garantir que assinta à reformulação.
- A seguir, faz perguntas aparentemente não relacionadas com o ponto em discussão, tendo novamente o cuidado de fazer Eutífron assentir ao que diz. Deste modo, Eutífron é levado a afirmar que (1) os deuses discutem entre si e se odeiam mutuamente; (2) as discussões e o ódio mútuo surgem de contendas a respeito do que é bom, justo ou honroso; (3) os deuses discutem entre si e se odeiam mutuamente devido a contendas a respeito do que é bom, justo ou honroso. Disso, conclui que uma mesma coisa pode ser amada e odiada pelos deuses.

A resposta inicial de Eutífron queda, assim, nula; Sócrates o fará propor novos conceitos de piedade, até o conduzir novamente a esta mesma resposta, quando então o jovem se despede, sem formalizar a acusação contra o pai. Fica evidente o desconhecimento de Eutífron a respeito do dever religioso; tampouco a questão do dever religioso em si recebe qualquer resposta, mesmo provisória. Se Bréhier estiver certo – o que talvez este resumo do *Eutífron* ajude a confirmar –, em muitos diálogos, são antes o caráter dos interlocutores de Sócrates e seu conhecimento das virtudes que professam ter (isto é, seu auto-conhecimento) que estão em jogo, e não, como em outros, os conceitos sobre os quais discutem. A julgar pela leitura isolada deste diálogo, seria possível concordar com o que disse Borges a Ferrarri: talvez Platão não tivesse propósito algum ao escrever, já que o diálogo não leva a uma doutrina positiva do dever. Também parece conforme a descrição que Sócrates faz de si mesmo na *Apologia*: tomou para si não a função de ensinar, mas de revelar a ignorância dos que afirmam saber e não sabem.

As conclusões a que Sócrates conduz Eutífron na passagem acima podem ser resumidas, como se vê, num silogismo – uma forma mais sucinta de raciocínio que não teria ocorrido a Platão. O diálogo, contudo, é mais longo que isso, já que deseja expor não só as conclusões de Sócrates, mas também ao próprio Sócrates e à sua técnica de desmontar conceitos alheios e testar a ignorância humana. Acontece que Platão nem sempre parece preocupado em criar personagens, a não ser o próprio Sócrates. Eutífron, como Meleto na *Apologia*, como os muitos interlocutores



presentes no *Fédon*, como, por vezes, o próprio Górgias, passam a maior parte do tempo a concordar com Sócrates, mostrando-se manipuláveis. Nos diálogos em que não há contraste de duas teses, mas apenas uma tese proposta por alguém e posta à prova por Sócrates, segundo Bréhier, Sócrates nada propõe, mas vimos que isso não é necessariamente verdade: Sócrates propõe a Eutífron a maioria das teses às quais este assente, à exceção da primeira.

Deve-se ter consciência, contudo, de que esta não é uma descrição facilmente aplicável a todos os diálogos de Sócrates; apenas ressalta um detalhe que talvez haja escapado aos comentadores que, como o próprio Sócrates, põe palavras na boca de alguns dos interlocutores deste. Quando Borges fala da profusão de personagens que se dá em Platão, contudo, tem em mente não *Eutífron*, mas *Gorgias*, a *República* e talvez também o *Simpósio*; na duodécima parte do *Simpósio*, o jogo entre Alcibiades e Sócrates, por exemplo, escapa a esta estrutura: é Alcibiades quem busca manipular Sócrates, através não só da dissimulação, mas também da franqueza (lembramos do diálogo final do *Simpósio*, em que Alcibiades conta aos amigos sobre suas tentativas de seduzir Sócrates e sobre o modo como este o repele). Também Gorgias, a certa altura do diálogo que leva seu nome, é capaz de corrigir Sócrates:

*Soc.* Come, then, and let us see what we really mean about rhetoric; for I do not know that my own meaning is as yet. When the assembly meets to elect a physician or a shipwright or any other craftsman, will the rhetorician be taken into counsel? Surely not. For at every election he ought to be chosen who is most skilled; and, again, when walls have to be built or harbours or docks to be constructed, not the rhetorician but the master workman will advise; or when generals have to be chosen and an order of battle arranged, or a position taken, then the military will advise and not the rhetoricians: what do you say, Gorgias? [...]

*Gor.* I like your way of leading us on, Socrates, and I will endeavour to reveal to you the whole nature of rhetoric. You must have heard, I think, that the docks and the walls of the Athenians and the plan of the harbour were devised in accordance with the counsels, partly of Themistocles, and partly of Pericles, and *not at the suggestion of the builders.*

*Soc.* Such is the tradition, Gorgias, about Themistocles; and I myself heard the speech of Pericles when he advised us about the middle wall.

*Gor.* And you will observe, Socrates, that when a decision has to be given in such matters the rhetoricians are the advisers; they are the men who win their point. (*Dialogues: Gorgias* pp. 526-7 grifo meu)

De modo semelhante, Cálicles se mostra, em vários momentos, relutante em assentir às proposições de Sócrates, afirmando conhecer o jogo deste. A afirmação talvez não seja verdadeira, mas dá trabalho a Sócrates.

Há ainda outros elementos, além dos que destaca o próprio Borges, que garantem um estatuto literário aos diálogos platônicos: Bréhier ressalta o caráter dramático dos episódios envolvendo a morte de Sócrates (*Histoire* vol. 1 p. 93). Também, o encontro de Eutífron e Sócrates no Pórtico parece relacionar seqüencialmente o diálogo com a *Apologia*, com *Críton* e com *Fédon*, proporcionando-lhes um fundo comum a partir do qual surgem os problemas discutidos. Também em *Críton*, o diálogo é fruto da situação: Sócrates, encarcerado, recebe a visita de Críton, que deseja que este fuja; pondera, então, as razões pelas quais não deve fugir. Em *Eutífron*, contudo, vemos Sócrates assumir uma postura menos franca que nos diálogos subseqüentes: a coincidência entre Sócrates se encontrar na posição de acusado e Eutífron na de acusador possibilita-lhe colocar-se na posição de discípulo – posição que mantém mesmo após deixar manifestas as inconsistências do pensamento de seu “mestre”, acusando-o de saber a resposta e de não a querer compartilhar.

Podemos, então, perceber que certo tipo de diálogo filosófico parece necessitar de um desnível na composição de seus interlocutores; a um deles cabe não só formular argumentos, mas também, muitas vezes, formular contra-argumentos aos próprios argumentos, sendo aqueles prontamente atribuídos ao adversário, que será tachado de inconsistente ao perceber que endossou irrefletidamente princípios contrários. Ao adversário, porém, cabe pouco mais que aceitar. Leitores contemporâneos podem ser levados a perguntar se é mesmo possível que alguém se deixe manipular desta maneira sem perceber.

Um interlocutor algo mais interessante que Eutífron, mas, ainda assim, igualmente dócil, é o Hylas de Berkeley. O modo socrático com que Philonous conduz a conversa fica claro na seguinte passagem:

*Phil.* Pray, Hylas, what do you mean by a sceptic?

*Hyl.* I mean what all men mean—one that doubts of everything.

*Phil.* He then who entertains no doubts concerning some particular point, with regard to that point cannot be thought a sceptic.

*Hyl.* I agree with you.

*Phil.* Whether doth doubting consist in embracing the affirmative or negative side of a question?

*Hyl.* In neither; for whoever understands English cannot but know that doubting signifies a suspense between both.

*Phil.* He then that denies any point, can no more be said to doubt of it, than he who affirmeth it with the same degree of assurance.

*Hyl.* True.

*Phil.* And, consequently, for such his denial is no more to be esteemed a sceptic than the other.

*Hyl.* I acknowledge it.

*Phil.* How cometh it to pass then, Hylas, that you pronounce me a sceptic, because I deny what you affirm, to wit, the existence of Matter? Since, for aught you can tell, I am as peremptory in my denial, as you in your affirmation. (*Three dialogues* 1 p. 02)

Hylas mostra-se um tanto mais afeito ao diálogo: ao perceber a cilada que Philonous lhe armara, refaz seu conceito de cético, abrindo uma nova rodada de perguntas da parte de Hylas: “Hold, Philonous, I have been a little out in my definition; but every false step a man makes in discourse is not to be insisted on. I said indeed that a sceptic was one who doubted of everything; but I should have added, or who denies the reality and truth of things.” Mesmo que o faça, contudo, será novamente conduzido por Philonous a cair em contradição.

Mais interessantes, porém, que os dois interlocutores criados por Berkeley, são os três criados por Hume. Além dos *Dialogues concerning natural religion*, postumamente publicados, Hume publicou, em *Essays and treatises on several subjects*, dois outros diálogos: “Of a particular Providence and of a future State”, 12ª seção dos *Enquiry on understanding* e “A dialogue”, apêndice ao *Enquiry on morals*.

Pode-se dizer que, para Hume, o diálogo filosófico cumpre, pelo menos, duas funções. A primeira é a de servir para lhe conferir, de modo semelhante a seus ensaios<sup>90</sup>, a fama literária

---

<sup>90</sup> Seria curioso ressaltar o paralelo que vê Hume entre o ensaio e o diálogo como formas de pesquisa ou exposição científica, exposto em seu ensaio “On essay-writing” – excluído dos *Essays moral and political* na segunda edição, por ser considerado pelo autor “frivolous & finical” (*Essays and treatises* vol. 1. p. xv). Embora a concepção e o uso que Hume faz do ensaio pareçam mudar conforme exclui e adiciona textos a seus *Essays and treatises on several subjects*, não há nenhuma incoerência marcante entre esse ensaio e os mantidos e adicionados ao longo das sucessivas edições que nos impeça de ver nele ainda certa validade. “On essay-writing” abre fazendo uma distinção, na “elegant Part of Mankind”, entre o homem *learned* e o *conversible*: “The Learned is such as have chosen as their Portion the higher and more difficult Operations of the Mind, which require Leisure and Solitude, and cannot be brought to Perfection, without long Preparation and severe Labour. The conversible World join to a sociable Disposition, and a Taste o Pleasure, and Inclination to the easier and more gentle Exercises of the Understanding, to obvious Reflections on human Affairs, and the Duties of common Life, and to the Observation of the Blemishes or

que desejava. Como o que aqui interessa é uma análise antes dos procedimentos empregados na elaboração do diálogo filosófico que das idéias discutidas, pode não ser inútil ressaltar essa ambição de Hume, já que justifica, em certa medida, a escolha por concentrar esforços nos aspectos estruturais.

Para Russell, o método socrático parece adequado para o tratamento de temas

as to which we have already enough knowledge to come to a right conclusion, but have failed, through confusion of thought or lack of analysis [...] We all freely use the words [...] and, by examining the ways in which we use them, we can arrive inductively at the definition that will best suit the usage. All that is needed is knowledge of how the words in question are used. But when our enquiry is concluded, we have made only a linguistic discovery. (*History* p. 93)

Para Hume, pelo contrário, o diálogo é um gênero adequado para o tratamento de temas indóceis – o que não quer dizer necessariamente dificuldade ao se usar as palavras, mas zelo ao se proferir opiniões. Seus supracitados diálogos tratam de temas que considerava perigosos: “Of a particular Providence” assemelha-se neste aspecto aos *Dialogues*; “A dialogue” versa sobre da fundamentação do sentido moral.

As razões pelas quais o diálogo se presta a assuntos delicados são especificadas pelo próprio Hume – aliás Pamphilus, narrador ou redator dos *Dialogues* – na carta introdutória a Hermippus.

Accurate and regular argument, indeed, such as is now expected of philosophical enquirers, naturally throws a man into the methodic and didactic manner; where he can immediately, without preparation, explain the point at which he aims; and thence proceed, without interruption, to deduce the proofs on which it is established. To deliver a SYSTEM in conversation scarcely appears natural; and while the dialogue-writer desires, by departing

---

Perfections of the particular Objects, that surround them” (*Essay moral, political and literary*. Indianápolis: Liberty Fund, 1985, pp. 533-4).

A separação não é boa para nenhum dos lados. Em seu verbete sobre os ensaios de Hume para a *Encyclopedia of the essay*, Robert W. Livingstone diz ser o desejo de Hume introduzir na sociedade de salão algo das sociedades filosóficas da Edimburgo do século XVIII. O ensaio seria a ponte, fornecendo, por um lado, elegância ao trabalho do filósofo e o trazendo novamente para dentro do mundo; por outro, fornecendo elementos filosóficos e históricos à conversa de salão, permitindo uma discussão mais aprofundada dos assuntos sobre os quais se versa em sociedade. Essa fusão entre *learned e conversable men* é também visível em ensaios como “Of the study of history” (outro proscrito) e “Of polygamy and divorces”. Em “Of the study of history”, como em “On essay-writing”, Hume se

from the direct style of composition, to give a freer air to his performance, and avoid the appearance of *Author* and *Reader*, he is apt to run into a worse inconvenience, to convey the image of *Pedagogue* and *Pupil*. (*Writings on religion* p. 185)

À diferença do tratado – investigação direta e exposição *imediata* –, o diálogo parece inadequado para o desenvolvimento de sistemas, ou seja, de explicações de um fenômeno qualquer que se pretendem completas e definitivas (em uma palavra, *verdadeiras*). É, contudo, indicado para o tratamento *mediato* – por intermédio de personagens – de opiniões a respeito de assuntos que não admitem sistematização, devido à sua complexidade ou às limitações da razão humana e de sua defeituosa porém mais certa fonte de conhecimento: a experiência.

A desvantagem apontada por Pamphilus – a divisão entre mestre e pupilo, oriunda do desejo de se evitar a mais comum divisão entre autor e leitor – é derivada precisamente do tratamento sistemático de um tema qualquer em forma de diálogo; talvez a falta de conclusões definitivas de muitos diálogos socráticos – que, por vezes, fingem não manter esta divisão, mas que de fato a mantêm – sirva de contra-exemplo. Para Hume, a divisão teria a desvantagem adicional de invalidar o caráter mediato do diálogo, já que implica que um dos interlocutores esteja certo e o outro, errado. Assim, Sócrates é claramente o porta-voz de Platão e Philonous o de Berkeley – o que torna o desnível na construção das personagens, acima apontado, mais plausível. O tipo de assunto que Hume irá abordar sob a forma do diálogo, contudo, não deve admitir opiniões dogmáticas ou sistematização final<sup>91</sup>.

Any point of doctrine, which is so *obvious* that it scarcely admits of dispute, but at the same time so *important* that it cannot be too often inculcated, seems to require such a method of thinking; [...]

Any question of philosophy, on the other hand, which is so *obscure* and *uncertain*, that human reason can reach no fixed determination with regard to it; if it should be treated at all; seems to lead us naturally into the style of dialogue and conversation. Reasonable men may be allowed to differ, where no one can reasonably be positive: Opposite sentiments, even without any decision, afford an agreeable amusement [...]

(*Writings on religion* p. 185-6)

---

dirige às damas, aconselhando-as a não se privar de estudos mais sérios, que não só lhes seriam tão agradáveis quanto a leitura de romances, mas também lhes proporcionariam as vantagens da erudição.

<sup>91</sup> Mesmo porque, Hume sabe que há uma diferença entre ser cético e ser ateu, e que uma profissão declarada de ateísmo comprometeria sua profissão – que talvez julgasse mais confortável ou cientificamente eficiente – de ceticismo (FLEW. *Writings on religion* p.vii).

Não se trata, como se vê, de uma opinião conjuntamente construída por dois ou mais interlocutores ou de emboscadas armadas para induzir à contradição, mas da exposição simultânea e não-sistemática de diversos pontos de vista, nenhum dos quais deve ter precedência sobre os outros. No caso de “Of a particular Providence and of a future State”, Hume transfere suas opiniões a um suposto amigo “who loves sceptical paradoxes” (*Essays and treatises* vol. 2, p. 141). Ao final do ensaio, reserva para si o direito de fazer ressalvas aos argumentos do amigo, embora aceitando, até certo ponto, seu raciocínio: “Though I should allow your premises, I must deny your conclusion”, e mais adiante: “After all, I may, perhaps, agree to your general conclusion in favour of liberty, though upon different premises from those, on which you endeavour to found it” (*Essays and treatises* vol. 2 pp. 156-7).

No caso dos *Dialogues concerning natural religion*, os interlocutores são três: Cleanthes, o filósofo acurado, Philo, o cético desleixado, e Demea, o ortodoxo inflexível<sup>92</sup>. Isso permite a Hume não só uma maior variedade de opiniões, mas também mais diversidade na combinação de suas personagens em alianças engenhosas<sup>93</sup>. As diferentes alianças entre os debatedores permitem

---

<sup>92</sup> Os adjetivos aparecem como atribuídos às personagens por Hermippus. Em sua carta, diz Pamphilus: “While you [Hermippus] opposed the accurate philosophical turn of CLEANTHES to the careless scepticism of PHILO, or compared either of their dispositions with the rigid inflexible orthodoxy of DEMEA” (*Writings on religion* p. 187).

<sup>93</sup> Em princípio, Cleanthes e Demea são descritos como opostos um ao outro e ambos a Demea; pouco após o início do debate, Demea e Philo opõem-se ao antropomorfismo de Cleanthes, aqueles concordando com a proposição de que a natureza da Divindade esteja fora do alcance do conhecimento humano, este insistindo na semelhança entre a Divindade criadora do mundo e a inteligência humana criadora de máquinas. Quando Demea, contudo, critica Cleanthes por não apresentar provas *a priori* da existência da Divindade (*Writings on religion*, p. 204), é Philo quem se dá ao trabalho de explicar as razões de Cleanthes para confiar apenas em provas *a posteriori*. Se o faz, não é pelo fato apenas de desacreditar em provas *a priori*, mas principalmente porque desacredita de provas *a posteriori*, de modo que seu auxílio é uma *mixed blessing*. Também a certa altura, Philo parece não saber como responder a Cleanthes; é então Demea quem contra-argumenta em seu lugar (*Writings on religion*, p. 216-8). Ao final da 11ª parte – e após muitas conjeturas absurdas serem propostas por Philo em lugar na noção de uma Divindade criadora –, Demea parece, segundo Pamphilus, cada vez mais irritado com a imaginação de Philo, de modo que finalmente percebe a que sua aliança com o cético o estava conduzido, e abandona a debate sob um pretexto qualquer.

Ao longo da 12ª parte, e longe dos olhos de Demea, Philo revela-se um zelota do teísmo filosófico – ou seja, favorável aos argumentos de Cleanthes, que até então buscara refutar –, embora crítico do que chama *superstições*: práticas e proibições religiosas, que, sem qualquer utilidade para humanidade, funcionam como fontes adicionais de méritos e deméritos (mais adiante, veremos o que Hume tem a dizer sobre a este respeito). Também critica a noção de um *future state*: não se dirige, como em “Of a particular Providence and of a future State”, à existência de uma vida após a morte, mas apenas às implicações morais desta idéia, bem como das práticas religiosas.

(Cabe lembrar, ainda, que, ao final da citada seção do *Enquiry on understanding*, Hume defende essas mesmas idéias, alegando justamente sua importância como reguladoras das paixões humanas: “men [...] draw many consequences from the belief of a divine Existence, and suppose that the Deity will inflict punishments on vice, and bestow rewards on virtue, beyond what appear in the ordinary course of nature. Whether this reasoning of theirs be just or not, is no matter. Its influence on their life and conduct must still be the same” [vol. 2 p. 156-7]).

que Hume se sirva não apenas de um, mas dos três para expor suas opiniões<sup>94</sup>. Conseqüentemente, as estratégias socráticas que ludibriariam facilmente um Eutífon ou um Hylas são menos frequentes; quando ocorrem, contudo, têm efeito dobrado, já que se trata de emboscar um interlocutor forte:

CLEANTHES: These surely are no objections, replied CLEANTHES: they only discover new instances of art and contrivance. It is still the image of mind reflected on us from innumerable objects.

PHILO: And a mind like a human, said PHILO.

CLEANTHES: I know of no other, replied CLEANTHES.

PHILO: And the liker the better, insisted PHILO.

CLEANTHES: To be sure, said CLEANTHES.

PHILO: Now, CLEANTHES, said PHILO, with an air of alacrity and triumph, mark the consequences. *First*, by this method of reasoning, you renounce all claim to infinity in any of the attributes of the Deity. (*Writings on religion*, p. 227)

Note-se a marcada satisfação com que Philo embosca Cleanthes. Já antes Pamphilus notara as diferentes reações de Demea e Cleanthes aos comentários de Philo: “While PHILO pronounced these words, I could observe a smile in the countenance both of DEMEA and CLEANTHES. That of DEMEA seemed to imply an unreserved satisfaction in the doctrines delivered: But in CLEANTHES’s features, I could distinguish an air of fineness; as if he perceived some raillery or artificial malice in the reasonings of PHILO” (*Writings on religion* p. 190). Mais tarde, Cleanthes censurará Demea por não haver percebido o que ele, desde o princípio, percebera: “And are you so late in perceiving it? [...] Believe me, DEMEA, your friend PHILO, from the beginning, has been amusing himself at both our expense; and it must be confessed that the injudicious reasoning of our vulgar theology has given him but too just a handle of ridicule” (*Writings on religion* p. 276).

A noção de que, ao refutar os argumentos de Cleanthes, Philo esteja apenas fazendo uso de um ceticismo irresponsável, serve para diminuir a força de seus argumentos. Pode também contribuir para garantir a vitória não dogmática de que fala Rengel: ao concluir seu relato a Hermippus, Pamphilus diz que as razões de Philo lhe parecem mais coerentes que as de Demea, mas menos que as de seu tutor, Cleanthes; como fizera em “Of a particular Providence and of a

---

<sup>94</sup> É possível, contudo, afirmar que é Philo quem está mais próximo do próprio Hume, e Demea mais distante.

future state”, Hume concede suficiente espaço a seus interlocutores, camuflando-se em meio a eles e procurando não dirigir toda a atenção apenas para um dos lados. Nos *Dialogues*, a última fala transcrita por Pamphilus, contudo, é de Philo. Não seria equivocado perguntarmo-nos o porquê disso: afinal, se os argumentos de seu tutor lhe parecem mais convincentes, por que sua refutação à fala final de Philo (se é que a fez) não parece a Pamphilus interessante o suficiente para ser transcrita? Para Philo, a sugestão indireta de uma possível vitória talvez tenha mais valor que uma vitória expressa – equivalente à crença e, portanto, sujeita ao dogma. A melhor descrição do cético talvez esteja nesta fala de Cleanthes, à qual Philo não oferece resposta: “It is sufficient for him [aquele que levanta dúvidas a respeito da existência de uma inteligência criadora suprema], if he starts doubts and difficulties; and by remote and abstract views of things, reach that *suspense of judgement*, which is here the utmost boundary of his wishes” (*Writings on religion*, p. 279, grifo meu).

### **3.2.2. La busca de Averroes. Dialogues concerning natural religion: distâncias e aproximações.**

A fala de Cleanthes, acima transcrita, pode ser vista como um dos momentos em que Hume escolhe outra personagem que não Philo para expor suas opiniões. Cleanthes prossegue, afirmando que o estado mental produzido pela dúvida, além de insatisfatório, não pode ser duradouro. Hume declara algo semelhante numa nota de rodapé – mais de uma vez citada e elogiada por Borges, como vimos na introdução –, ao final do *Enquiry on understanding*: “[Berkeley] professes [...] to have composed his book [*Three dialogues between Hylas and Philonous*] against the sceptics as well as against the atheists and free-thinkers. But that all his arguments, though otherwise intended, are, in reality, merely sceptical, appears from this, *that they admit of no answer and produce no conviction*” (*Essays and treatises* vol.2 p. 484, nota). Para Hume, o ceticismo, “when more moderate, may be understood in a very reasonable sense, and is a necessary a preparative to the study of philosophy, by preserving a proper impartiality in our judgments, and waning our mind from education or rash opinion” (*Essays and treatises* vol.2 p.160).

Também cabe lembrar que o *suspense of judgement* mencionado por Cleanthes assemelha-se ao *suspense of disbelief* que Borges toma emprestado de Coleridge em “El arte narrativo y la



magia” (OC1 p. 226). Embora a expressão de Coleridge não seja mencionada apenas no terceiro parágrafo do ensaio, é por ela, em certa medida, que Borges começa seu ensaio: como William Morris faz para que seu leitor acredite – ou antes deixe temporariamente de desacreditar – no inverossímil centauro de *The life and death of Jason?* O ensaio acaba por propor que a ficção emprega uma lógica causal diversa da que nos proporciona a experiência quotidiana do mundo, cifrada pela ciência. O que nos interessa é que é, para crer na ficção, é necessário descrever do mundo, ainda que brevemente: seja ela composta de uma mera junção incomum de elementos (o centauro de Morris) ou de um oximoro hiperbólico (o *aleph* ou os tigres azuis de Borges)<sup>95</sup>.

Se não é necessariamente seguro associar “La busca de Averroes” ao “carácter arbitrario y conjetural que acompaña a toda clasificación humana del universo”, que Rengel vê no conto a partir de sua relação com os *Dialogues concerning natural religion*, é, contudo, mais certo que o ceticismo que leva Philo à sua “vitória não dogmática” é o mesmo que faz e desfaz o Averroes de Borges: “En el instante en que yo dejo de creer en él, ‘Averroes’ desaparece” (OC1 p. 588).

Deste modo, Rengel parece um tanto precipitado ao associar de modo tão incisivo os *Dialogues concerning natural religion* com “La busca de Averroes”. Em princípio, Borges não demonstra uma preocupação constante a respeito do diálogo filosófico, no que diz respeito a suas características estruturais. Tal preocupação poderia ser indício de que pretendia se valer desse gênero para elaborar sua própria ficção, o que, por sua vez, tornaria a hipótese de Rengel mais plausível. Quando fala do diálogo filosófico, Borges parece interessado, como vimos a acima, não em sua estrutura, mas na relação entre Sócrates e Platão. Sua atitude em relação a muitos de seus autores prediletos é, como neste caso, semelhante à de Platão em relação a Sócrates: ficcionaliza-os, lendo-os como personagens das próprias obras e criando, desta forma, uma mescla bastante particular entre ficção e crítica literária<sup>96</sup>. Ademais, o diálogo não é um recurso

---

<sup>95</sup> Talvez seja mais adequado descrever o *aleph* ou os tigres azuis como *oximoros* que como *paradoxos*. Floyd Merrell destaca três características do paradoxo – negação, auto referencialidade e regressão infinita –, das quais as criações de Borges parecem não compartilhar (ver MERRELL: *Unthinking thinking*: pp.32-42). Por outro lado, a noção de um círculo delimitado no espaço e infinito ou de uma quantidade finita e inconstante podem ser descritos simplesmente – embora isso implique certa redução de suas naturezas – como “finitudes infinitas”, assemelhado desta forma à “luz escura” ou ao “sol negro” mencionados por Borges em “El zahir” (OC1 p. 590).

<sup>96</sup> O exemplo mais claro deste tipo de procedimento, em Borges, é Edward Fitzgerald, tradutor do *Hubayyat*. Os ensaios Borges sobre Chesterton, Pascal, Wilde e Valéry em *Otras inquisiciones* e o ensaio sobre *The balad of the Reagind Gaol* em *El tamaño de mi esperanza* também podem ser mencionados como exemplos do mesmo procedimento.

narrativo freqüente em sua produção ficcional inicial (da *Historia universal de la infamia* até, digamos, *El Aleph*).

Rengel não está equivocado ao pensar em Averroes e Philo como porta-vozes de Borges e Hume, respectivamente; tampouco em equiparar Averroes a Philo. Ocorre que talvez esteja dando muita atenção a paralelismos que, vistos de perto, soam bastante imperfeitos – seja porque as personagens de Borges, neste conto, não são suficientemente elaboradas para os abonar, seja porque as de Hume o são, e dificultam, desta maneira, qualquer redução a uma posição fixa<sup>97</sup>.

Em “La busca de Averroes”, o comportamento temeroso de Abulcásim, sua falta de profundidade teórica e a rapidez com que procura se desvencilhar de pontos controversos (como quando, desejando se evadir de uma pergunta de Farach que lhe parece capciosa, cita aprobativamente o Qur’ân, angariando desta forma a fácil indulgência dos presentes) dificilmente podem ser comparadas ao antropomorfismo e ao empirismo *a posteriori* de Cleanthes, que parece insistir repetidamente nos mesmos argumentos e obrigar Philo a recorrer às mais absurdas conjecturas. Farach, figura obscura e respeitosa, não parece causar ou se engajar em qualquer polêmica no decorrer de sua festa. Abulcásim acha que Farach o está colocando numa posição delicada ao lhe perguntar sobre a existência das rosas escritas, mas nada nos leva a crer que Farach deseje mesmo isso, limitando-se a esclarecer a opinião ortodoxa sobre determinado assunto. Por outro lado, seu suposto equivalente, Demea, parece um ortodoxo pouco ortodoxo: os *Dialogues* evitam trazer à tona problemas como a existência da alma, da vida eterna e da legitimidade dos relatos miraculosos contidos nas sagradas Escrituras – todos assuntos de que Hume trata alhures<sup>98</sup> –, o que implica que Demea não se ocupará deles. Além disso, alia-se

---

<sup>97</sup> Seria bom ter em mente que as personagens de um diálogo filosófico não tem o mesmo estatuto das personagens de um texto de ficção: é possível que interlocutores de um diálogo filosófico sejam suficientemente construídos a partir do que pensam; uma personagem literária interessante, por sua vez, precisa de mais que isso. A presente análise necessita, por vezes, tratar uns e outros indiferenciadamente. No caso do diálogo filosófico, podemos contar com o aval, mesmo que parcial, da descrição que dele faz Bréhier, acima exposta; no de Borges, sabemos que muitas de suas personagens são elaboradas principalmente a partir de suas idéias, de seus projetos intelectuais (o mago de “Las ruinas circulares”, Pierre Menard, Lönnrot etc) e mesmo de suas habilidades mentais (Funes e o protagonista de “La memoria de Shakespeare”). O próprio Averroes de Borges tem como ponto de partida não a vida, mas os interesses intelectuais do cordobês ’Ibn Rushd. Como uma personagem literária precisa de mais do que apenas idéias ou leituras, as de Borges talvez padeçam de irrealidade; Juan Nuño, por exemplo, nota que “La biblioteca de Babel” “es un relato desprovisto de seres humanos, pues el yo del bibliotecario que la describe es apenas un artificio del narrador, una mera sombra entre bastidores” (*La filosofía de Borges* p. 09).

<sup>98</sup> Nas seções 10 e 11 do *Enquiry on human understanding*, “Of miracles” e “Of a particular Providence and of a future state” – em que trata, respectivamente, da crença em testemunhos miraculosos e da noção de que a existência de um Criador perfeito e moralmente bom, como causa do mundo, pode ser inferida a partir deste.

durante boa parte da conversa a Philo, mantendo juntamente com este a incompreensibilidade da Divindade, até se sentir forçado a abandonar a discussão, quando a imaginação fértil de Philo parece lhe causar certo desconforto. Finalmente, não há exemplos claros de quais sejam as *superstitions*, de modo que, não fossem algumas menções escassas à teologia cristã, não seria coerente – e, mesmo que o seja, não é relevante – dizer que se trata de cristãos<sup>99</sup>: a *natural religion* sobre a qual discorrem pode ser qualquer uma das religiões monoteístas.

Devemos também ter em mente que, em “La busca de Averroes”, a polêmica levantada sobre a modernidade da poesia e sobre a necessidade de metáforas novas não só não tem qualquer paralelo claro com as polêmicas levantadas ao longo dos *Dialogues*, como também não são levantadas por Abulcásim ou Farach, mas pelos poetas presentes à reunião e para os quais parece não haver paralelo, falso ou verdadeiro, em Hume. Há, contudo, certa coincidência no modo como tanto a existência e a natureza da Divindade para Philo quanto as noções de tragédia e comédia para Averroes parecem estar fora do alcance destes, de modo que não lhes resta senão elaborar e, em certa medida, confiar em soluções equivocadas.

Quanto a Averroes e Philo, os paralelos também estão tortos, embora talvez sejam mais precisos que nos casos anteriores. A opinião de Averroes a respeito das rosas escritas e seu comentário a respeito das árvores que dão pássaros verdes podem, sim, ser recuperadas em Hume – conforme atesta a comparação das posições de ambos no tangente à religião, feita acima –, embora não de modo certo. Quanto à primeira, é cuidadosamente delineada no cáustico “Of miracles”: Hume afirma que a base empírica para a crença em milagres é nula. “A miracle is a violation of the laws of nature” (*Essays and treatises* vol.2 p. 122); daí se conclui que, não houvesse uma experiência uniforme das leis naturais que os desabonasse, sequer seriam chamados milagres. Como vimos, também afirma que, para que um milagre seja crível, é

---

<sup>99</sup> Apenas a última fala de Philo demonstra que o sejam: “To be a philosophical Sceptic is, in a man of letters, the first and most essential step towards being a sound, believing Christian” (*Writings on religion* p. 292). Mesmo assim, trata-se de um cristianismo bem peculiar. Note-se que, devido ao desprezo que Philo sente pelas práticas religiosas – e como não dá indícios de que endosse quaisquer crenças, mesmo as mais fundamentais do cristianismo, como as sequer mencionadas noções de que Jesus seja o filho de Deus e que haja ressuscitado –, ser cristão – e aqui parece estar de acordo com Demea – resume-se a assentir que à existência de um Criador absolutamente incognoscível e de quem só o que se pode dizer é que tem alguma semelhança com a mente humana – já que o mundo *precisa* de uma causa e que parece funcionar como uma máquina inventada pelo homem. Ser cristão – na verdade, ser judeu, muçulmano ou o que for – equivale a não o ser. Pelas falas de Philo e Demea, parece ficar evidente que louvar a Deus equivale a ter uma crença tão abstrata e vaga que mais parece descrença. Hume, sempre cauteloso, reserva um

necessário que os testemunhos contrários sejam mais incríveis que o próprio milagre. Averroes está longe de fazer semelhantes raciocínios, mas sua franca convicção de que tais rosas não existem – que livra Abulcásim da obrigação piedosa de crer nelas – parece pressupô-los. Claro, o paralelo de Rengel perde parte de sua validade na medida em que, como ficou dito acima, a crença em milagres não é tópico dos *Dialogues* e, portanto, não faz parte do repertório de Philo. Na medida em que Philo pode ser considerado o mais constante porta-voz de Hume e que desabona completamente as práticas religiosas, chamando-as *superstitions*, podemos inferir que este raciocínio seria compatível com o dele, mas devemos ter em mente que não o elabora explicitamente.

Averroes também sugere que a escrita e as flores pertencem a mundos diferentes. A sugestão não parece derivar dos trabalhos de 'Ibn Rushd. Talvez possamos vê-la como um resquício das maquinações de Philo, que insistentemente procura convencer a Cleanthes de que a comparação do mundo (possivelmente equivalente, na fala de Averroes, à natureza) a uma máquina de fabricação humana (a escrita) equiivale a definir arbitrariamente<sup>100</sup> um todo gigantesco a partir de uma de suas mínimas partes. Mesmo assim, devemos admitir que a comparação é arriscada: a incompatibilidade entre natureza e cultura – tenha-se em mente que estes não são termos nem de Hume nem de Borges –, defendida por Averroes, mostra-se aqui em Philo não porque este as considera como instâncias paralelas e, talvez, hierarquicamente iguais, mas precisamente porque cultura seria, em Philo, parte da natureza – uma parte ínfima<sup>101</sup>.

Quanto às árvores que dão pássaros verdes, Averroes sugere que a transição entre uma idéia e outra se dá mais facilmente devido à cor das aves. Este raciocínio é em tudo coerente com a teoria humeana do entendimento humano. Afinal, para Hume, causalidade não é mais que a *easy transition* entre uma idéia e outra, ocasionada pelo costume. Esta idéia foi resumida por Borges em “Las versiones homéricas”: “Hume identificó la idea habitual de causalidad con la sucesión. Así un buen film, visto una segunda vez, parece aun mejor” (OC1 p. 239): i.e., a repetição das

---

lugar certo em seu sistema para a existência de uma Divindade, esperando secretamente que esta não o ocupe. (Ver também FLEW: *Writings on religion* p. vii.)

<sup>100</sup> Já que Philo também se pergunta por que comparar a criação do mundo à inteligência humana e não a outras partes do mundo.

<sup>101</sup> Berkeley, no primeiro dos *Three dialogues between Hylas and Philonous*, aponta para o fato de que certos objetos, vistos através de um microscópio, têm cores diferentes das que vemos a olho nu, de modo que um ser microscópico estaria equivocado ao inferir a partir da parte a cor do todo (pp. 10-1). Este parece ser o raciocínio de Philo, e estas parecem ser, para ele, as proporções da inteligência humana dentro do mundo.

cenar numa mesma ordem habitua-nos à ordem, fazendo com que nos pareça necessária. Averroes sugere que a árvore que dá pássaros seja mais crível que as rosas escritas, devido à semelhança entre os pássaros e a árvore causada pela cor: para Hume, “resemblance, when conjoined with causation<sup>102</sup>, fortifies our reasonings; so the want of it in any very great degree is almost entirely to destroy them” (*Treatise* 1.3.9 p. 113). Talvez ainda fosse lícito relacionar a crença na árvore à contigüidade – outra forma de relação entre idéias para Hume –, observável entre pássaros e árvores, já que a idéia de que estas sirvam de morada àqueles é conforme à experiência. Ainda assim, e embora nenhum dos personagens se manifeste de forma abertamente contrária à existência desta árvore, a idéia permanece incrível, já que as relações existentes, embora sirvam para dar a idéia verossimilhança, são contrárias ao testemunho da experiência.

### 3.3. O conto policial de Averroes

Uma vez avaliados os elementos constitutivos de “La busca de Averroes” e sua relação com David Hume, podemos partir para uma análise do conto em si, que talvez se desvie um tanto de nossa discussão principal, mas que é dela tributária, e que, portanto, talvez venha a calhar.

Chesterton, cujas reflexões sobre o relato<sup>103</sup> policial podem haver inspirados as de Borges<sup>104</sup>, aponta para o fato de que é a ordem dos elementos, e não os elementos em si, que faz

<sup>102</sup> Neste caso, diz-se dessas árvores que são a causa dos pássaros.

<sup>103</sup> Embora interesse-nos aqui principalmente o *conto* policial, o termo *relato* é aqui empregado para que possa abarcar tanto o romance quanto o conto, já que as reflexões de Borges sobre a ficção policial se estende a ambos.

<sup>104</sup> Não é acaso que, dentre as inúmeras resenhas que Borges escreveu sobre relatos policiais, escolha justamente uma sobre Chesterton para sistematizar suas opiniões sobre o assunto. Não se trata apenas de apreço que sente pelos contos de Chesterton, mas principalmente da afinidade entre os princípios de composição de ambos. Eis o “código” que Borges estabelece para o conto policial (TR2 pp. 36-9; BS pp.126-9): (1) Um limite de personagens (delimitado, em BS p.127, em seis). (2) Declaração de todos os termos do problema. (3) Economia de meios. (4) Primazia do como sobre o quem. (5) Pudor da morte: as “pompas de la muerte no caben en la narración policial, cuyas musas glaciales son la higiene, la falacia y el orden” (TR2 p. 38; BS p. 128). (6) Necessidade e maravilha na solução.

O limite de personagens, embora não se encontre diretamente em Chesterton, pode ser encarado como consequência de sua afirmação de que as personagens do relato policial devem ser bem construídas, não se restringindo a ser meros estereótipos: “there is the common error of making all the human characters sticks, or stock figures [...] in order that the novelist should kill people, it is first necessary that he should make them live” (“Errors about Detective Stories”, in *Illustrated London News* 28/ago/1920).

Quanto aos termos do problema, Chesterton faz uso de uma metáfora menos matemática e mais a seu gosto: não um problema, mas um brinquedo: “The story is [...] professedly a toy, a thing that children ‘pretend’ wish. From this it follows that the reader, who is a simple child and therefore very wide awake, is conscious not only of the toy

de um relato policial um relato policial. Se começados pelos assassinatos de Polonius e Desdemona, afirma, *Hamlet* e *Othello* poderiam ser relatos policiais fascinantes, já que os conhecidos assassinos são centrais e pareceriam facilmente acima de suspeita. Há, porém, o problema de serem peças de teatro e não relatos. Em outro ensaio, Chesterton aponta para as diferenças entre uma peça policial e um relato policial: no conto ou no romance, o detetive sabe o

---

but of the invisible playmate who is the maker of the toy, and the author of the trick” (“How to Write a Detective Story” in *G. K.’s Weekly*, 17/out/1925, e incluído em *The Spice of Life* [1965]). Para resolver um problema, é necessário conhecer todos os seus termos; de modo semelhante, para se jogar um jogo, são necessárias todas as suas peças. Se bem que o objetivo do jogo, do ponto de vista do escritor, seria, segundo Chesterton, fornecer todas as peças de modo a impedir que o leitor as combine do modo correto: “The detective story differs from every other story in this: that the reader is only happy if he feels a fool” (“The Ideal Detective Story”, in G. K. Chesterton, *Illustrated London News* 25/out/1930 e incluído em *Generally Speaking* e em *Chesterton on Shakespeare* [1972]).

A “economia de meios” de Borges encontra eco na seguinte afirmação: “The [...] soul of detective fiction is not complexity but simplicity. The secret may appear complex, but it must be simple” (“How to write a detective story”). Uma solução mais complexa que o mistério não parece a nenhum dos dois escritores muito recomendável.

Como gênero extremamente artificial, posição que ambos escritores afirmam, o conto policial deve ser construído a partir de suas próprias necessidades. Borges enfatiza a o caráter necessário da solução – ou seja, deve estar de acordo com os termos do problema, podendo ser recapitulada e reconstituída pelo leitor, uma vez em posse da solução, a partir delas –; Chesterton enfatiza a necessidade de uma parte da solução, o criminoso. Este deve ter uma justificativa dupla para estar na estória: o criminoso “should be prominent for one reason and responsible [culpado] for another. A great part of the craft or trick of writing mystery stories consists in finding a convincing but misleading reason for the prominence of the criminal, over and above his legitimate business of committing the crime.” Mais adiante, diz que o criminoso “must have an artistic right to be on the scene and not merely a realistic right to be in the world” (“How to write a detective story”).

Finalmente, o “pudor da morte” evoca o problema moral da leitura de contos policiais – algo semelhante foi brevemente discutido no capítulo 01. Balderston, ao tratar do problema em Borges, coloca-o nos seguintes termos: “En Borges se observa una tensión que a veces asoma a la superficie entre un placer hedónico en el arte por el arte y una ansiedad puritana de que el arte es frívolo o de cierto modo inmoral. Esa tensión llega tal vez a su punto máximo en sus especulaciones y sus experimentos sobre el relato policial, porque ahí la ocasión inmediata del relato es el crimen [...] Si bien el crimen [na ficção] es un acto puramente mental, hay sin embargo una ambivalencia moral asociada con el placer que procura ese acto. De ahí el rechazo del relato policial “duro”, en el cual el autor no siente vergüenza ni retrocede en la descripción de la muerte y la violencia. De ahí la ocasional descripción de la vergüenza misma como meollo de un acto de violencia (‘Emma Zunz’, ‘La forma de la espada’). Y hay otras dos posibilidades: el rompecabezas puramente intelectual, casi incorpóreo (‘Tema del traidor y del héroe’, ‘El jardín de senderos que se bifurcan’), y la farsa extravagante en que el horror del asesinato es atenuado por lo absurdo de la invención (por ejemplo, las obras de Bustos Domecq y Suárez Lynch, pero también, hasta cierto punto, ‘La muerte y la brújula’)” (*El precursor velado*, cap.5). Novamente, a solução pode estar em Chesterton: “There is, however, another good work that is done by detective stories. While it is the constant tendency of the Old Adam to rebel against so universal and automatic a thing as civilization, to preach departure and rebellion, the romance of police activity keeps in some sense before the mind the fact that civilization itself is the most sensational of departures and the most romantic of rebellions. By dealing with the unsleeping sentinels who guard the outposts of society, it tends to remind us that we live in an armed camp, making war with a chaotic world, and that the criminals, the children of chaos, are nothing but the traitors within our gates” (“A defence of detective stories” in *G. K.’s Weekly*, 17/out/1925 e incluído em *The Spice of Life* [1965]). Para ele, assim como para Borges, a ordem é uma das musas do relato policial.

que leitores e personagens ignoram; na peça, é vigente o princípio da ironia grega: o leitor e alguns personagens sabem o que o detetive ignora<sup>105</sup>.

As reflexões de Chesterton, estendidas ao teatro, parecem propícias para se pensar em “La busca de Averroes”, já que o conto tem como ponto de partida precisamente o conceito de teatro. É um tanto curioso propor que se pense em um conto a respeito de um homem incapaz de chegar ao conceito de teatro como uma peça de teatro – e uma peça policial –; ainda mais por se tratar de um mistério que os envolvidos (os convidados de Farach) ignoram, e para cuja gravidade o próprio detetive parece não atentar. Mas a proposição é válida, na medida mesma em que se supõe, concordando com Chesterton, um leitor familiarizado com os conceitos aos quais Averroes deseja chegar. Ademais, não seria a primeira vez, tampouco a última, que Borges joga com a idéia da eficácia literária de um projeto fracassado: consta das obras de Herbert Quain um romance policial em que o detetive fracassa para que o leitor, ao receber uma pista final do narrador após o desfecho do mistério, possa triunfar (OC1 pp. 461-2); também não devemos nos esquecer de “El congreso”, em que a tarefa que as personagens assumem para si torna-se tão ampla que acaba por ter o tamanho do mundo – que acaba por *ser* o mundo, revelando-se inexistente (OC3 pp. 20-32).

Ao refletir sobre o relato policial, Borges não parece atentar para uma possível comparação com o diálogo filosófico. Trata-se, em ambos casos, de realizar a leitura de evidências e pesar sua relevância e veracidade no sentido de estabelecer opiniões sobre determinado assunto; também parecem comuns a ambos o espírito inquisitivo, a desconfiança das aparências e de opiniões comuns e a busca compartilhada do conhecimento. As diferenças residem não só na natureza da verdade revelada ou pretendida – o relato policial deseja revelar fatos e não definir conceitos –, mas também no fato de que, do ponto de vista da elaboração de ambos, a verdade a que se pretende o relato policial não é uma verdade a que se queira chegar, mas uma verdade da qual se parte: o conto, ao menos segundo Chesterton, deve começar a ser escrito pelo mistério.

Além disso, o relato policial pode se desenvolver em forma de diálogo entre um detetive e seu assistente ou um amigo – Sherlock Holmes e Watson, Padre Brown e Flambeau, Unwin e

---

<sup>105</sup> Ampliando a lista de Chesterton, pode-se dizer que o *Édipo Rei* ou qualquer versão de *Medéia* seriam relatos policiais de alta qualidade. O princípio da ironia grega pode, também, ser visto nas estruturalmente perfeitas peças de Wilde, bem como em seu “The nightingale and the rose”. Evidente para o leitor desde o começo do conto, a

Dunraven –, e pode servir como forma de contrastar diferentes formas de raciocínio. Pensemos em “The purloined letter” de Poe, em “The fairy tale of Father Brown” de Chesterton e em “Abenjacán el bojarí, muerto en su laberínto” de Borges: no primeiro, Dupin, antes como poeta que como detetive, não só desvenda o crime, mas também desvela as falhas do raciocínio exageradamente meticuloso da polícia; no segundo, um Padre Brown sonhador conta a seu amigo Flambeau um *conto de fadas* a respeito de como matar um homem a tiros sem possuir armas de fogo; no terceiro, ao contrário do que acontece em Poe, é o matemático quem desvela ao poeta, por demais contaminado de literatura policial, os pormenores do assassinato.

No caso de “La busca de Averroes”, contudo, não só a busca é secreta – durante o jantar na casa de Farach, Averroes não dá sinais de que ainda estivesse pensando em Aristóteles –, mas também o é o fato de a revelação lhe estar vedada de antemão<sup>106</sup>. Averroes ignora que as crianças brincando de chamar os fiéis à oração sejam vitais para que encontre o que procura; mais tarde, nem ele nem Abulcásim se dão conta de que o relato deste a respeito da representação que assistiu seja uma pista. Na verdade, é mais que isso: não se trata de uma pista, mas da solução. Pelo contrário, Borges fornece indícios de que Averroes está alheio à conversa – ou, pelo menos, ensimesmado –: “El temor de lo crasamente infinito, del mero espacio, de la mera materia, tocó por um instante a Averroes. Miró el simétrico jardín; se supo envejecido, inútil, irreal” (OC1 p. 585). E mais adiante: “Al fin habló, menos para los otros que para él mismo” (OC1 p. 586).

---

superficialidade da relação entre o Estudante e a filha do Professor passa despercebida ao rouxinol, assim como são as boas intenções da ave completamente desconhecidas do Estudante.

<sup>106</sup> O segredo não é apenas o coração do relato policial, mas também o que lhe confere beleza poética. Talvez instado por “The man in the crowd” e pela poderosa afirmação de que “there are stories which do not permit themselves to be told”, Chesterton reflete sobre o fato de que o conto policial força o leitor a olhar para a cidade com novos olhos: “It is good that the average man should fall into the habit of *looking imaginatively* at ten men in the street even if it is only on the chance that the eleventh might be a notorious thief” (“A defence of detective stories”, grifo meu). Desta forma, o relato policial – e, a partir dele, qualquer relato – pode ser descrito como duas estórias simultâneas criadas a partir do mesmo material, sendo tarefa do leitor *desler* a segunda para que possa chegar à primeira (este raciocínio é tributário das “Teses sobre o conto” de Ricardo Pilha).

Inspirado ou não pelo relato policial, Borges também sabe se valer da força poética do segredo – ou, melhor dizendo, da revelação nele implicada –: pensemos em contos como “La secta de los Treinta”, “Tres versiones de Judas”, “El inmortal”, “La forma de la espada”, “La secta de Fênix”, “El congreso” e “Deutsches Requiem”: no primeiro e no segundo, descobrimos que Judas é o verdadeiro e secreto Cristo; no terceiro e no quarto, nosso interlocutor é secretamente outro; no quinto, uma sociedade secreta parece chegar ao cúmulo de ser secreta aos próprios membros; no sexto, assistimos o surgimento, o desenvolvimento e o fim de um projeto progressiva e secretamente inexistente; finalmente, no sétimo, autores ingleses são anonimamente citados por um nazista anglófono, cuja atitude em relação ao nazismo se revela ao final igual à do Jó citado na epígrafe e, por extensão, à do povo que, como nazista, buscava aniquilar.



Assim sendo, por que deveríamos acreditar que é a conversa no jantar de Farach que dá a Averroes as coordenadas que o levarão ao fim de sua busca? Se prestarmos atenção às definições de Averroes aos termos *tragédia* e *comédia* e ao fato de as encontrar no Qur'ân, veremos que foram não o assunto, mas a mais recorrente estratégia durante o jantar. Abulcásim faz uso da “tragédia” para elogiar as rosas de Farach, que ainda não vira, e para louvar o Qur'ân e escapar da pergunta que Farach lhe fizera; a “tragédia” sobre as virtudes da língua árabe em que recai a conversa serve de pretexto para que Abdalmálik faça uso da “comédia” para ridicularizar os poetas modernos; finalmente, Averroes encerra a conversa com seu extenso discurso, que agrada aos presentes não pela correção das opiniões ou pela eloquência com que são apresentadas, mas porque fazem uma “tragédia” ao antigo.

Para o leitor ocidental contemporâneo, tópicos como a *mãe do Livro* e as recorrentes menções ao Qur'ân podem dar a entender que os convidados de Farach conversam eruditamente entre si; como se trata de personagens muçulmanas – habituadas, portanto, a tais tópicos, e para as quais não é difícil supor que tais referências sejam quotidianas –, talvez não passem de conversa polida (e, algumas vezes, fútil) entre pessoas respeitáveis. Do próprio Averroes, cujas falas parecem desmentir essas conclusões, diz o narrador que fala antes para si que para o grupo: não parece realmente interessado em dialogar. Ironicamente, as conclusões de Averroes são fruto de uma noite em que não só não foram discutidas, mas também de uma noite possivelmente escassa de qualquer outro tipo de discussão.

Borges nos apresenta, pois, um conto que poderia ser descrito, com maior ou menor seriedade, como um conto sobre a força da sugestão – para não dizer do inconsciente. Falando com Poe – na verdade, falando com Valentin, detetive que, no “The blue cross” de Chesterton, sai à cata de Flambeau e cita a Poe –, “men must reckon on the unforeseen”: quando faltam pistas, tudo pode ser pista. Talvez se possa dizer que conclusões certas baseadas em premissas erradas perdem algo de sua eficácia, como um cálculo mal feito que, por uma coincidência de erros, chega ao resultado correto; soluções erradas ou incertas, por sua vez, são indiferentes às premissas em que se baseiam.

Neste ponto, Philo tenta conscientemente mostrar a Cleanthes aquilo que Averroes inconscientemente nos mostra: se é para se chegar a conclusões erradas ou incertas (sobre assuntos a respeito dos quais não há como se ter qualquer certeza, cabe agregar), o grau de

seriedade com que se (não) empreende a busca é pouco relevante. É esta a atitude de Philo para com todas as proposições abstrusas que faz quanto à origem do mundo; talvez seja a de Borges para com todas as teorias de que se serve para compor seus textos; em especial, talvez seja a inconsciente atitude de um Averroes que, ao final da suspensão em que estivera imerso durante sua busca – e contrariamente ao narrador que o anima –, desaparece ao acreditar em algo.

#### **4. Hume em “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”: doutrina e postura**

Ao tratar do que chama *o idealismo de Borges*, Zulma Mateos faz referência, inevitavelmente, a Berkeley. Mateos, repetindo uma opinião do próprio Borges, expressa em “Nueva refutación del tiempo” (OC2 p. 144), diz: “Con frecuencia se ha acercado al escritor argentino al idealismo de Berkeley. Pero en contra de esta creencia, sostengo que, más que el contenido de su doctrina, lo que despierta la admiración de Borges es el modo de argumentar del filósofo idealista” (*La filosofía en la obra de Jorge Luis Borges* p. 61). Também parece concordar com Ernesto Battistela – cujo “Las filosofías de Jorge Luis Borges” cita –, que afirma não ser necessário mais que a famosa sentença de Borges sobre Hume, incluída em “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, para que compreendamos que Borges se põe à margem do idealismo.

Para Mateos, as coincidências entre Borges e Berkeley não têm a ver com o idealismo deste, mas com “su empirismo en el ámbito gnoseológico y su negación de la existencia de ideas abstractas, hecho que permite encuadrarlo dentro del nominalismo. La proximidad de Borges con Berkeley no hay que buscarla, entonces, en la vertiente metafísica” (MATEOS p. 62). Berkeley lhe parece um dos raros casos em que empirismo e idealismo se fundem. “La negación de la existencia real de entidades universales, juntamente con la de las respectivas ideas abstractas que las representen, y la reafirmación de lo individual como único existente, son motivos más que suficientes para despertar la adhesión de Borges al nominalismo de Berkeley” (MATEOS p. 70) Fala, a seguir, do “abierto rechazo” de Borges pelas unidades universais, lembrando-nos da aproximação feita por Borges entre Berkeley e Guilherme de Occam.

Mateos, seguindo a Battistela, parece estar correta ao afirmar que há distâncias entre Berkeley e Borges; mesmo assim, mantém ambos próximos demais. Como sua preocupação parece ser a de estabelecer uma “filosofia borgiana” – ou seja, a filosofia de um não-filósofo cuja obra parece se alimentar das incoerências mesmas inerentes aos sistemas filosóficos – é natural que incorra em algumas afirmações excessivas, como as de que há um “trasfondo pesimista”<sup>107</sup> perpassando a obra do escritor argentino e, como vimos acima, a de que Borges rechaça

---

<sup>107</sup> Devido, principalmente, ao apreço de Borges por Schopenhauer.

definitivamente as idéias abstratas. A própria metodologia de Mateos, exposta na introdução de seu livro, compele-a a ver uma separação radical entre ficção e doutrina em Borges; é precisamente esta separação que vem embaraçando os estudiosos – ainda mais quando se trata de apurar as crenças e adesões do próprio Borges, como escritor ou cidadão –, por haver Borges, mais que qualquer outro escritor, operado a fusão de diversos campos do conhecimento sob a égide de literatura. Mesmo em seus ensaios, encontramos afirmações que leitores assíduos (e cautelosos) não estariam aptos a levar ao pé da letra. Vejamos um exemplo:

El platónico sabe que el universo es de algún modo un cosmos, un orden; ese orden, para el aristotélico, puede ser un error o una ficción de nuestro conocimiento parcial. A través de las latitudes y de las épocas, los antagonistas inmortales cambian de dialecto y de nombre: uno es Parménides, Platón, Spinoza, Kant, Francis Bradley; el otro, Heráclito, Aristóteles, Locke, Hume, William James. (OC2 pp. 96, 123).

Em Borges, a ficção vem em primeiro lugar; nisso, talvez a crítica de Chesterton a Wilde também lhe seja válida em certa medida, embora – uma vez retirada a conotação moral que traz – se trate antes duma constatação: “He was a great artist. He also was really a charlatan. I mean by a charlatan one sufficiently dignified to despise the tricks that he employs”<sup>108</sup> (*A Handful of Authors*, originalmente publicado em *Daily News*, 1909). Mais adiante, veremos como esta afirmação, se aplicada a Borges, aproxima-nos do ceticismo particular de David Hume. A definição de Coleridge, da qual Borges se serve em “El ruiseñor de Keats” e “De las alegorías a las novelas” – formulando-a de modo praticamente idêntico<sup>109</sup> –, é redutora, não podendo ser utilizada sem reservas: basta lembrarmos que, para dividir entre platônicos e aristotélicos os filósofos do mundo, leva em conta não mais que o estatuto ontológico dos universais. Também devemos levar em conta que o aristotélico Hume se esmerou, em seu *Treatise of human nature*,

<sup>108</sup> *Tricks* não deve necessariamente ser entendido como um sinônimo pejorativo de *craftsmanship*; é mais certo que designe as curiosas opiniões de Wilde – e, aqui, as de Borges –, quando devidamente auxiliadas por um bom domínio estilístico. Tome-se, como exemplo, uma duvidosa afirmação de Wilde citada pelo próprio Borges: “Más vale ser hermoso que ser bueno, pero más vale ser bueno que ser feo” (OC4 p. 401).

<sup>109</sup> A citação acima pertence, de fato, a ambos ensaios; as variantes se encontram na frase anterior. Em “El ruiseñor de Keats”, lemos: “Los últimos [platônicos] sienten que las clases, los órdenes y los géneros son realidades; los primeros, que son generalizaciones; para éstos, el lenguaje no es otra cosa que un aproximativo juego de símbolos; para aquéllos es el mapa del universo.” Em “De las alegorías a las novelas”, lê-se *intuyen que las ideas* em lugar de *sienten que las clases, los órdenes y los géneros* e *un sistema de símbolos arbitrarios* em lugar de *un aproximativo juego de símbolos*.

em desqualificar uma série de categorias aristotélicas que não lhe parecem muito úteis à investigação empírica<sup>110</sup>. Redutora ou não, a definição de Coleridge permite a Borges – e eis porque a sentença de Chesterton talvez lhe seja aplicável – a formulação da metáfora dos *antagonistas imortais*, paralela a alguns dos temas de sua ficção: o duelo e os paradoxos da inimizade<sup>111</sup>. Também, como vimos no capítulo 02, ao final de “La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga”, convida-nos a aceitar o idealismo (OC1 248). Como o próprio Borges deixou claro, anos depois, ao final de “Nueva refutación del tiempo” – e como concordariam Mateos e Battistela –, não é possível levar esta afirmação a sério. Podemos concluir que acreditar ou não nos universais, definir-se como nominalista ou realista são atitudes secundárias quando se busca um efeito e não uma doutrina. Além disso, o próprio Borges, em nota a “Historia de la eternidad”, menciona a capacidade poética dos universais<sup>112</sup>.

Além destas ressalvas ao modo como Mateos trata a relação entre Berkeley e Borges, há ainda uma mais séria – a que realmente nos interessa –: Mateos, ao medir a distância entre Borges e Berkeley, esquece-se de medir as distâncias entre ambos e David Hume, a quem sequer cita no capítulo em que trata deste assunto. Novamente, o fato de o nome de Hume aparecer de modo quase acidental em “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” – a sentença que o menciona não faz mais que abrir um tópico, qual seja, a natureza do pensamento em Tlön – faz com que passe

---

<sup>110</sup> Ver, por exemplo, *Treatise* 1.1.6. e 1.3.14, *Enquiry on understanding* 7, e o capítulo de Alexander Rosenberg no *Cambridge Companion to Hume*, p. 66. Curiosamente, a respeito de Aristóteles, Russell afirma que “since the beginning of the seventeenth century, almost every serious intellectual advance has had to begin with an attack on some Aristotelian doctrine” (*History* pp. 159-60).

<sup>111</sup> O equivalente mais próximo dos antagonistas imortais talvez seja o *infinito Leibniz* em “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (OC1 p. 434). O duelo, por sua vez, é recorrente na ficção de Borges. Baste-nos citar “El sur” e “El encuentro”. Neste, os supracitados antagonistas imortais reaparecem através da metonímia: “las armas, no los hombres pelearon” (OC2 p. 419). As armas de antigos inimigos – Juan Almanza e Juan Almada –, mortos antes que pudessem finalmente se confrontar, continuam a rixa de seus finados proprietários ao se encontrarem nas mãos de dois outros homens. Quanto à condição paradoxal da inimizade, pensemos em “La muerte y la brújula” e seu *pursued pursuer* (ALAZRAKI: *Jorge Luis Borges* p. 45), “Los teólogos” – inimigos que lutaram lado a lado pela mesma causa e formavam, aos olhos de Deus, uma única pessoa – e o já mencionado “El duelo”, sobre a inimizade entre duas pintoras. A propósito, é possível que justamente a *influência recíproca* de que Borges fala ao descrever as pintoras haja permitido a Scharlach, juntamente a algumas coincidências de que se aproveita, derrotar Lönnrot, pensando contra ele, mas também como ele.

<sup>112</sup> “No quiero despedirme del platonismo (que parece glacial) sin comunicar esta observación [...]: *Lo genérico puede ser más intenso que lo concreto*. [...] Lo genérico (el repetido nombre, el tipo, la patria, el destino adorable que le atribuye) prima sobre los rasgos individuales, *que se toleran en gracia de lo anterior*” (OC1 p. 357, nota).

desapercebido, ou que seja reduzido ao comentário que dele faz Borges: continuou o idealismo de Berkeley, negando a consciência<sup>113</sup> que este não nega.

---

<sup>113</sup> Como já foi dito, em todo texto em que Borges cita partes da doutrina de Hume, o principal predicado atribuído ao filósofo escocês é *negar*: em “Nueva refutación del tiempo”, atribui a Hume a negação da existência contínua dos objetos, da identidade pessoal, do espaço absoluto, da consciência, do sujeito, do eu e do espírito (OC2 pp. 137-43). Os três últimos resumem-se, em termos humeanos, ao segundo: a identidade pessoal. Devido ao triplo sentido que *consciência* apresenta em português e espanhol, ao dizer que Hume nega a consciência, Borges pode estar fazendo três comentários simultâneos, sendo um deles correto, outro parcialmente correto e o terceiro irrelevante. Convém, portanto, fazer uma distinção entre os diferentes sentidos de *consciência*.

Em português, o estudo do termo *consciência* parece esbarrar em problemas de tradução: o português *consciência* traduz, ao mesmo tempo, os pares *consciousness/Bewusstsein* e *conscience/Gewissen*: o segundo par diz respeito ao que Abbagnano e Lalande traduzem por “consciência moral” (*Dicionário* p.185; *Vocabulaire technique* vol. 1 p. 175); o primeiro, por sua vez, apresenta um duplo sentido – talvez mesmo um triplo sentido –, sendo um deles parte integrante da consciência moral. Quando Borges afirma que Hume nega a consciência, afirma a negação da *consciousness*, e é a ela que nos ateremos neste esboço.

Abbagnano traduz o par *consciousness/Bewusstsein* por *consciência teórica*; Lalande, por *conscience psychologique*, (*Dicionário* p.185; *Vocabulaire technique* vol. 1 p. 173). Assim como Abbagnano faz a distinção entre um “uso filosófico” e um “uso comum” de *consciousness*, Lormand faz a distinção entre *phenomenal experience*, e *introspection* (*Routledge encyclopedia of philosophy*) – que aqui, para todos os efeitos, serão tratados como correlatos aos termos de Abbagnano. O “uso comum” ou *phenomenal experience* diz respeito a “estar ciente dos próprios estados, percepções, idéias, sentimentos, volições etc, quando se diz que um homem ‘está consciente’, se não está dormindo, nem afastado, por outros acontecimentos, da atenção a seus modos de ser e a suas ações” (ABBAGNANO: *Dicionário* p. 185); o “uso filosófico” ou *introspection*, a “uma relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem, ‘interior’ ou ‘espiritual’, pela qual ele pode *conhecer-se* de modo imediato e privilegiado e por isso *julgar-se* de forma segura e infalível” (ibid.).

O significado original do latim *cumscire*, também presente nas origens de *consciousness*, é o de uma espécie de segredo compartilhado; seu uso comporta certa ambigüidade, esclarecida por Lormand como segue: “two people who know something together are said to be conscious of it ‘to one another’, with the irresistible connotation that they are privy to a scandalous secret. By extension, one can be conscious ‘to oneself’ of secret shames – whence the original use of ‘consciousness’ for conscience, the inner accuser silently sharing knowledge of one’s transgressions” (*Routledge Encyclopedia of philosophy*; ver também *Oxford English Dictionary* 2. ed. virtual). O conhecimento compartilhado torna-se, como se vê, metáfora do conhecimento privado; este, por sua vez, oblitera o sentido original de *cumscire*, podendo ser alargado até, por um lado, passar a designar uma relação imediata consigo mesmo e, por outro, tornar-se sinônimo de *conhecimento*. Abbagnano afirma tratar apenas do uso filosófico, mas se esquece de que, a partir de Descartes, e em Locke e Hume, é o uso comum o causador de problemas: o “círculo mágico da consciência” – a impossibilidade de o homem escapar à própria consciência e chegar às coisas – é um dos grandes problemas decorrentes do postulado de que a mente não tem junto a si senão idéias. Portanto, as dúvidas a que a “consciência” suscita, que Abbagnano considera, com razão, importantes para o desenvolvimento da filosofia, não tem necessariamente a ver com a noção de que, ao se inspecionar, o homem tem conhecimento imediato e total de si mesmo. O verbete de Abbagnano, ao não se dar conta disso, perde em coerência; Lormand, por sua vez, procura distinguir entre um uso pré-cartesiano e um uso pós-cartesiano de *consciousness*, e trata distintamente dos problemas relacionados a cada um dos sentidos.

O terceiro sentido de *consciousness* aparece em Borges: ao utilizar todos os sinônimos supracitados para se referir ao que Hume chama *personal identity*, parece dar a entender que *consciência* seja um deles. Hume nega a consciência como conhecimento imediato advindo da auto-auscultação, não como sinônimo de *eu* ou, em termos humeanos, da identidade pessoal. Conforme nota Bossart (*Borges and philosophy* p. 94), Borges afirma demais: Hume não nega a identidade pessoal, mas que a possamos explicar ou que tenhamos dela experiência. Quanto à consciência como estar ciente das próprias percepções, está presente em Hume, mas não se ocupa dela, seja para a justificar ou negar. Pode-se dizer que é um dos dados de sua filosofia.

O idealismo de Tlön, apesar da menção mais direta e constante a Berkeley, parece dever mais a Hume do que até então suspeitaram os críticos. No que segue, três tarefas nos ocuparão: (1) esmiuçar o papel de Hume na composição de Tlön. Diferentemente dos outros contos aqui estudados, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” se aproveita diretamente de diversos elementos das doutrinas de Berkeley e Hume – praticamente, todos os elementos da doutrina de Hume a que se atém Borges –; por isso, ao delimitarmos o papel de Hume na construção de Tlön, seremos capazes, também, de (2) delimitar os elementos de sua doutrina presentes em Borges e, conseqüentemente, (3) esclarecer o que, na introdução, foi chamado de um uso duplo de Hume por parte de Borges, ao contrastarmos postura e doutrina.

#### 4.1. Tlön e Hume

Os sistemas de Hume e Berkeley, em parte, coincidem; Borges, em “Nueva refutación del tiempo”, coloca-se como continuador de ambos, de modo semelhante ao que, segundo Balderston, e talvez parafraseando as genealogias bíblicas, faz em relação a Stevenson e Chesterton. Tlön é construído, em grande parte, a partir dos pontos de contato entre a filosofia de ambos.

Apesar de haver apenas uma menção a Berkeley em todo o *Treatise of human nature*, trata-se de um dos pontos centrais do empirismo de ambos – o que não só os afasta de Locke, como, segundo expressa Borges em “El ruiseñor de Keats” e “De las alegorías a las novelas”, faz deles aristotélicos: a negação do conceito de idéias abstratas:

A very material question has been started concerning *abstract* or *general* ideas, *whether they be general or particular in the mind's conception of them*. A great philosopher [em nota: “Dr. Berkeley”] has disputed the receiv'd opinion in this particular, and has asserted, that all general ideas are nothing but particular ones, annexed to a certain term, which gives them a more extensive signification, and makes them recall upon occasion other individuals, which are similar to them. As I look upon this to be one of the greatest and most valuable discoveries that has been made of late years in the republic of letters, I shall here endeavour to *confirm it by some arguments\**, which I hope will put it beyond all doubt and controversy. (*Treatise* 1.1.7. p. 17; \* grifo meu.)

Além disso, segundo afirma Borges em “Nueva refutación del tiempo”, tanto Berkeley quanto Hume negam a realidade externa, embora Hume vá mais longe e negue também a existência continuada dos objetos e da identidade pessoal. Para ambos, a realidade exterior resulta intangível e incognoscível, uma vez que a mente tem acesso apenas aos dados sensíveis, mas não tem meios de comprovar sua conformidade a um mundo externo. Em Tlön, ao contrário, não seria correto falar em “realidade externa (à mente)”, uma vez que os termos *mente* e *universo* são sinônimos: “Spinoza atribuye a su inagotable divinidad los atributos de la extensión y del pensamiento; nadie comprendería en Tlön la yuxtaposición del primero (que sólo es típico de ciertos estados) y del segundo – que es un sinónimo perfecto del cosmos –” (OC1 p. 436). A partir daqui, podemos observar que a constituição de Tlön empresta mais do *Treatise of human nature* de Hume do que a menção tangencial feita ao filósofo daria a entender. Enumeremos alguns pontos:

#### 4.1.1. Deus e o espaço

Em “Nueva refutación del tiempo” – como antes já em “La nadería de la personalidad” (I pp. 93-104) –, Borges reconhece que Berkeley, negado a divisão entre qualidades primárias e secundárias, feita por Locke, nega a matéria. O escritor argentino cita os exemplos, dados por Berkeley, da mesa em frente ao filósofo e da árvore em um parque onde não há quem a veja:

But, say you, surely there is nothing easier than to imagine Trees, for instance, in a Park, or Books existing in a Closet, and no Body by to perceive them. I answer, you may so, there is no difficulty in it: But what is all this, I beseech you, more than framing in your mind certain ideas which you call *Books* and *Trees*, and at the same time omitting to frame the idea of anyone that may perceive them? [...] you conceive them existing them unconceived or unthought of, which is a manifest repugnancy.<sup>114</sup> (*Principles* §23 p. 18)

---

<sup>114</sup> Ao analisar os *Dialogues between Hylas and Philonous*, Russell responde à questão da seguinte maneira: “Hylas should have answered: ‘I do not mean that I have in my mind the image of a house [ou, neste caso, árvores e livros]; when I say that I can conceive a house which no one perceives, what I really mean is that I can understand the proposition *there is a house which no one perceives*, or, better still, *there is a house which no one either perceives nor conceives*’ ” (*History* p. 652). Note-se que Borges parece concordar com os argumentos de Berkeley, criticando-os apenas na medida em que não vão tão longe quanto seria de se esperar: aplicando-os ao que chama *consciência*, como Hume, e finalmente o tempo, como ele mesmo, em “Nueva refutación del tiempo”.



O universo, não obstante, se mantém em pé: Berkeley deseja que sua doutrina sirva como contra-argumento ao ceticismo e como freio às impiedades, de modo que seu universo se sustenta devido à constante atenção que o Criador presta a todas as coisas. Assim, a árvore existe onde não há quem a perceba, já que Deus o faz. Berkeley acredita que

the chief Advantage arising from it [de seu sistema], is, that we are freed from that dangerous *Dilemma*, to which several who have employed their Thoughts in this Subject, imagine themselves reduced, to wit, of thinking either that Real Space is God, or else that there is something beside God which is Eternal, Uncreated, Indivisible, Immutable. Both which may justly be thought pernicious and absurd Notions. (*Principles* §117, p. 45)

Berkeley nega a noção de um espaço absoluto, julgando, porém, que para isso basta negar a noção de substância material. Hume, por sua vez, continuará a negar a existência do espaço absoluto de modo mais detalhado, investigando as origens e a possibilidade de a mente conceber a idéia de *vácuo*. Constata, enfim, que a mente não tem uma percepção direta de tais idéias, e que idéias como *tempo* e *espaço* surgem por meio de ficções necessárias da imaginação<sup>115</sup>. Hume também prefere não contar com o apoio de Deus.

A função de Deus na doutrina de Berkeley é ironicamente comentada por Borges nos dois ensaios supracitados. Em “La nadería de la personalidad”, afirma: “Dios le servió a manera de argamasa para empalmar los trajos dispersos del mundo o, con más propiedad, hizo de nexo para las cuentas desparramadas de las diversas percepciones e ideas” (*Inquisiciones* p. 122). A crítica é refinada e sintetizada em “Nueva refutación del tiempo”: “El dios de Berkeley es un ubicuo

<sup>115</sup> *Necessárias* porque inevitáveis e involuntárias. Hume admite que não há cético que seja capaz de criar argumentos que façam o homem perder a crença em tais ficções, e que ele mesmo crê nelas. Fica claro que *ficção*, aqui, não necessariamente tem conotação pejorativa, embora sirva para desqualificar qualquer certeza absoluta a respeito de tais assuntos – ou mesmo a possibilidade de se chegar a tal certeza. Alexander Rosenberg problematiza o emprego deste termo, já que Hume o aplica tanto às idéias das quais depende, como *causalidade*, quanto às que refuta, como *substância* (*Cambridge companion* pp. 69-70); por sua vez, David Fate Norton e John Biro constatarem que a imaginação (*Cambridge companion*, capítulos 1 e 2) é um elemento importante da ciência mental de Hume, já que é responsável pela elaboração das idéias de identidade pessoal, de um mundo externo e da causalidade.

O papel ambíguo da imaginação em Hume ganha certo destaque na *Histoire de la philosophie* de Émile Bréhier: “Le rationalisme cartésien condamnait l’imagination comme une des plus grandes sources d’erreurs, et il opposait ses croyances fictives à l’évidence de la raison. Or, les critiques du XVIII<sup>e</sup> siècle voient dans les grands systèmes, issus de ce rationalisme, des œuvres d’imagination pure; [...] On parle ainsi au nom d’une ‘raison’ plus prudente, appuyée sur l’expérience, plus fidèle à raison commune et vulgaire. C’est de cette raison que Hume va

espectador cuyo fin es dar coherencia al mundo” (OC2 p. 145). Nisso, Borges tem o direito de ser mais explícito que Hume, cujo sistema não comporta Deus, mas que o mantém cautelosamente como uma possibilidade lateral, além do raciocínio humano<sup>116</sup>.

Vejamos como isso se aplica ao mundo criado pela *Encyclopedia of Tlön*: assim como no universo de Berkeley, não há espaço em Tlön; diferentemente do universo de Berkeley, não há Deus em Tlön. Berkeley parece negar a idéia de que Deus seja o espaço, o que, como admite, parece ser uma das conseqüências de sua doutrina; seja como for, o estabelecimento do mundo é uma responsabilidade Divina, e Berkeley não parece fornecer argumentos que nos impeçam de pensar que Deus seja mesmo o espaço, ou que possa ser, ao menos, relacionado ao conceito de *espaço*. Em Tlön, a noção de espaço sequer é compreensível (OC1 p. 436); sua necessidade pode ser uma das razões pelas quais o paradoxo das moedas de ferro não foi devidamente compreendido: “El lenguaje de Tlön se resistía a formular esa paradoja; los más no la entendieron” (OC1 p. 437).

Um cavalo, lemos no undécimo volume da *Encyclopedia*, pode salvar as ruínas de um anfiteatro (OC1 p. 440): novamente, não há um ser onisciente que se ocupe de as perceber, de as conservar, quando da ausência do cavalo. Poderíamos, portanto, afirmar que Tlön é um universo descontínuo e de tamanho irregular e variável. Tlön, como universo, estaria mais próximo à *bundle theory* de Hume sobre o eu (*Treatise* 1.4.6. p. 252; OC2 p. 138).

A linguagem de Tlön se recusa a formular certas idéias presentes na história da filosofia de Tlön; Borges parece a todo momento ciente de que entra em contradição ao propor que existam ciências em Tlön ou ao dizer que seus pensadores – ou seu único pensador impessoal – afirmam doutrinas como o materialismo. Como se trata, em verdade, dum relato ficcional e não da elaboração filosoficamente rigorosa de um planeta utópico<sup>117</sup>, o narrador não deve fazer mais que reconhecer a possível contradição para dissipá-la; mesmo em Tlön, a constatação dos fatos deve ser mais forte que o raciocínio a partir de premissas lógicas, ou seja, o fato de que, em tese, o

---

montrer qu’elle est, elle aussi, le fruit de l’imagination, enlevant ainsi, en poussant la critique jusqu’au bout, tout point d’appui de la critique” (vol. 2 p. 356).

<sup>116</sup> O pensamento de Hume é, como vimos no capítulo 03, fatal para qualquer tentativa de se estabelecer uma base racional das crenças religiosas; mesmo assim, afirmar categoricamente que Hume as desconsidera seria ignorar diversas nuances de seu pensamento a respeito da religião – ainda que pelo simples fato de que um cético deve descrever da própria descrença, como afirma Hume.

<sup>117</sup> Talvez seja possível relacionar o projeto dos homens de construíram Tlön com a *República* de Platão, embora tal relação não nos vá ocupar aqui.

monismo invalide a ciência não é um dado mais forte que a existência de ciências em Tlön. Ademais, a ciência em Tlön não tem um caráter muito científico, já que parece ignorar a tarefa de *explicar* alguma coisa. Mesmo assim, caberia percebermos que a elaboração de Tlön não está livre de contradições.

Mateos afirma que, uma vez aceitas certas premissas estranhas, os mundos construídos por Borges são perfeitamente coerentes; a afirmação, além de um pouco exagerada, não é muito útil, e talvez derive do tipo de leitura excessivamente empática ao texto de Borges. Encontrar pontas soltas em Tlön não significa, portanto, minorar o valor dos textos de Borges, mas evidenciar que não são – não desejam ser e tampouco perdem qualidade por não o ser – filosoficamente rigorosos, alimentando-se antes das falhas inerentes aos sistemas filosóficos, em especial àquelas evidenciadas quando levamos tais sistemas às últimas conseqüências cabíveis, que de seus pontos fortes. Lembremo-nos, por exemplo, de que, em sua palestra sobre a cabala, Borges de fato afirma que o interesse pela estupidez humana é tão produtivo quanto por sua inteligência (OC3 p. 274).

Com efeito, Borges parece subestimar a importância da noção de espaço para o pensamento humano, coisa que, apesar de seus peculiares conceitos de espaço, Berkeley e Hume não fizeram: o espaço, excluído de Tlön, está, contudo, presente no pensamento dos sujeitos fictícios que construíram Tlön, bem como do sujeito históricos que construiu estes homens<sup>118</sup>.

O mais óbvio componente de Tlön a necessitar indevidamente da idéia de espaço é o *hrön*. Relembremos a controvérsia em torno das nove moedas de ferro:

El lenguaje de Tlön se resistía a formular esa paradoja; los más no la entendieron. Los defensores del senso común [...] Repitieron que era [...] basada en el *empleo temerario de dos voces neológicas, no autorizadas por el uso\** y ajenas a todo pensamiento severo: los verbos *encontrar* y *perder*, que comportan una petición de principio, porque presuponen la identidad de las nueve primeras monedas y de las últimas. Recordaron que todo sustantivo (hombre, moneda, jueves, miércoles, lluvia) sólo tiene valor metafórico. Denunciaron la pérfida circunstancia *algo herrumbradas por la lluvia del miércoles*, que presupone lo que se trata de

<sup>118</sup> Talvez, para o que aqui nos interessa, seja suficiente afirmar que – contrariamente ao que afirma Borges, para quem o espaço é apenas um dos acidentes existindo dentro do tempo –, o tempo é concebido em termos espaciais; o próprio Hume aplica à sua explicação da idéia de *tempo* os mesmos argumentos utilizados para justificar a de *espaço*, na qual presta maior atenção. Não cabe aqui uma longa discussão a respeito do assunto; baste-nos pensar em expressões como, por exemplo, *linha do tempo*, *ter o futuro à frente*, *deixar o passado de lado* etc. Daí, provavelmente, a dificuldade que mesmo Borges encontra em extirpar de Tlön todo e qualquer elemento espacial.

domonstrar: [...] Explicaron que una cosa es *igualdad* y outra *identidad* [...] Dijeron que al heresiarca no lo movía sino el blasfematorio propósito de atribuir la divina categoria de *ser* a unas simples monedas y que a veces negava la pluralidad y a otras no. Argumentaron: si la igualdad comporta la identidad, habría que admitir asimismo que las nueve monedas son una sola. (OC1 pp. 437-8, \* grifo meu)

Primeiramente, caberia supor que o “empleo temerario” das “voces neológicas” seja responsável pela incapacidade dos habitantes de Tlön de compreender a parábola. Em Tlön, tentar compreender ambas palavras deve exigir esforço semelhante ao de homens presos a um universo tridimensional de compreender o que seria a quarta dimensão<sup>119</sup>. Em segundo lugar, se em Tlön não há mais que idéias em fluxo contínuo, mesmo que se suponha que o verbo *perder* pode ser compreendido quando comparado a *esquecer*, disso não segue que *encontrar* tenha qualquer semelhança perceptível *lembrar*. Duas idéias que, para nós, seriam idênticas, ou seja, que tomamos como representando o mesmo objeto externo à mente (a janela, vista ontem à noite e hoje pela manhã), seriam distintas em Tlön, e sua comparação, através da qual somente se poderia chegar à conclusão de que são idênticas, é distinta de ambas e necessitaria de uma quarta idéia para ser unida a elas, como vimos acima. Disso, podemos concluir que as noções de *encontrar* e *identidade* seriam alheias a Tlön, e só não o são porque aí a ciência parece ter certa natureza paradoxal, à qual o narrador menciona, mas sobre a qual se escusa de falar.

A idéia de que um objeto seja *hrön* de outro pressupõe, precisamente, ambas noções. Somente observadores como Berkeley ou o próprio Borges, que acreditam – apesar de qualquer argumento, ou melhor, apesar dos próprios argumentos – na existência do espaço e que raciocinam a partir dele poderiam saber que tal ou qual xícara é um *hrön* de tal outra; para os habitantes de Tlön, ambas são idéias, tão distintas uma da outra quanto lhes seriam duas representações idênticas da mesma xícara. O fato de que os próprios habitantes de Tlön percebam

---

<sup>119</sup> Merrell dá o exemplo de um ser bidimensional andando pela tira de Möbius. Compreendemos que se desloca no espaço e que, a certa altura, será a imagem invertida de si mesmo no momento  $t_0$ , quando partiu (os reflexos no espelho, exatamente iguais em cada detalhe ao que refletem, porém totalmente invertidos, são o melhor exemplo do que aconteceria a este ser; ele se tornará, no momento final  $t_x$ , reflexo do que foi em  $t_0$ ). O ser bidimensional, incapaz de perceber a profundidade, pensa andar em linha reta (*Unthinking thinking* 4.2 pp. 125-7). Caberia ir mais longe (Merrell não o faz) e nos perguntarmos se tem consciência – se é possível que tenha consciência – de que anda. Isso nos serve como exemplo do tipo de dificuldade implicada na tentativa de conceber uma *quarta dimensão* ou um *sexto sentido*. (Interessados podem também consultar “La cuarta dimensión”, ensaio de Borges recolhido em TR2 pp. 95-9.)

diferenças entre os *hrönir* e que se engajem em pesquisá-los e produzi-los não é, portanto, compatível com a ausência da noção de espaço, embora o seja com a de memória.

Pode-se dizer, porém, que há certa necessidade interna da narrativa de que Tlön seja incoerente. Em primeiro lugar, um mundo rigorosamente construído a partir apenas da seqüência das percepções ao longo do tempo – um mundo sem sujeitos, mas com memória e vontade – seria não menos rigorosamente incapaz de contendas filosóficas, e mesmo dos *hrönir*, e mais pobre do que o mundo que de fato nos é apresentado em “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”; um mundo que pressuponha um idealismo radical não seria um mundo. Neste ponto, Borges, ao se afastar de Hume – das conclusões mais radicais de Hume, tomado com um cético que nega a identidade pessoal –, aproxima-se dele ao mesmo tempo.

Em segundo lugar, tais deslizes podem ser incorporados ao pensamento do próprio Borges, ajudando-nos a levar o conto a dimensões ainda mais paradoxais. Ao tratar dos gnósticos, Borges encontra certo deleite em sua noção de que o mundo foi criado por uma divindade defeituosa e torpe (OC1 pp. 213-6); em “Avatares de la tortuga”, admoesta-nos a aceitar o idealismo como modo de eludir o paradoxo de Zenão – ou seja, aceitarmos com gratidão impasses lógicos como provas de que o idealismo tem razão ao afirmar que a realidade é irreal. “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” termina com a constatação de que a popularidade da *Encyclopedia of Tlön* já começa a intervir na realidade, o que o leva à sombria predição de que o mundo há de se tornar Tlön. Ocorre que Tlön não é um mundo autônomo, mas deriva do mundo no qual interfere, e não é menos populoso que este em impasses que atestem sua irrealidade – notadamente, a presença do conceito de espaço e a existência de ciências. Quando o mundo for Tlön, os vestígios da realidade anterior atestarão a irrealidade de Tlön, e não é difícil supor que uma popularização destes testemunhos leve à predição de que Tlön há de se tornar (novamente) o mundo. Pode-se dizer que este raciocínio leva à sério de mais os jogos ficcionais de Borges<sup>120</sup>, estendendo as conclusões a que o conto pode nos levar de modo exagerado. A isso, pode-se responder que a produção ficcional de Borges é, não raro, composta de uma erudição excessiva, que pende facilmente ao exagero e ao jogos dialéticos que retornam sobre os próprios passos e se desfazem

---

<sup>120</sup> Risco a que nos alertam tanto Missana (*La máquina de pensar de Borges* p. 07) quanto Macherey (*Para uma teoria da produção literária* p. 239, trad. Ana Maria Alves).

a si mesmos: veja-se a, por exemplo, descrição feita do livro de areia no capítulo 02, e as indicações geográficas circulares dadas por Borges em “Las ruinas circulares”<sup>121</sup>.

#### 4.1.2. A causalidade

A causalidade é um dos pontos problemáticos dos sistemas de Berkeley e Hume, embora por diferentes razões. Berkeley reduz a causalidade à linguagem ou símbolo: “the Connexion of Ideas does not imply the relation of *Cause* and *Effect*, but only of a *Mark* or *Sign* with the thing *signified*. The Fire which I see is not the Cause of the Pain I suffer upon my approaching it, but the *Mark* that forewarns me of it” (*Principles* §65 p. 30). Trata-se, portanto, não só de uma ferramenta do conhecimento, mas de um presente Divino.

Sem que pareça se dar conta de possíveis implicações teológicas negativas<sup>122</sup> em seu *Principles of humane knowledge*, acaba às voltas com o problema da igualdade entre criar e conservar, conforme já aparecia em Descartes: “une substance, pour être conservée dans tous les moments qu’elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action, qui serait nécessaire pour la produire. En sorte que la lumière naturelle nous fait vois clairement, que la consevation et création ne diffèrent qu’au regard de notre façon de penser, et non point en effet” (*Meditations : troisieme ; de Dieu, qu’il existe* p. 39). Por sua vez, afirma Berkeley:

it will be objected that from the foregoing principles it follows things are every moment annihilated and created anew. [...] In answer to all which, I [...] desire he [the reader] will consider whether he means anything by the actual Existence of an Idea distinct from its being perceived. For my part, after the nicest Inquiry I could make, I am not able to discover that anything else is meant by those Words. And I once more

<sup>121</sup> Um esquema das coordenadas de “Las ruinas circulares” pode ser encontrada em MERRELL: *Unthinking thinking* 2.1. p. 36. Esta circularidade pode facilmente sugerir uma circularidade temporal, que poderia nos levar à conclusão extra de que o mago é, como a Virgem, filho de seu filho.

<sup>122</sup> É justamente Deus quem causa à causalidade de Berkeley maior número de problemas: o universo de Berkeley, como vimos, necessita de Sua constante manutenção. Isso dá a Berkeley, quando não problemas epistemológicos, problemas teológicos. Ao tentar garantir, ao mesmo tempo, a continuidade do mundo não-percebido, a presença de Deus, e a regularidade das *leis naturais* – às quais chegamos justamente através do estudo da causalidade –, acaba por submeter o Criador à observância das leis por Ele criadas, acarretando, desta forma, em sanções ao livre-arbítrio Divino. Sua resposta a este problema – dada não ao se dar conta dele, mas ao tentar responder outro problema, qual seja, o da necessidade de órgãos e engrenagens para o funcionamento de máquinas e seres vivos –, diz que Deus prefere fazer uso de milagres, ou seja, quebras da associação usual das idéias, unicamente para que o homem O perceba, já que não parece inferir Sua presença a partir da regularidade e ordem mundanas (*Principles* §63 p. 29). Ainda assim, continua a ter problemas: mesmo que as sanções de Deus sejam auto-impostas, ainda são sanções. (O

entreat the Reader to sound his own Thoughts, and not suffer himself to be imposed on by Words. If he can conceive it possible either for his Ideas or their Archetypes to exist without being perceived, then I give up the Cause: But if he cannot, he will acknowledge it is unreasonable for him to stand up in defence of he knows not what, and pretend to charge on me as an Absurdity, the not assenting to those Propositions which at Bottom have no meaning in them. (*Principles* §45 pp. 23-4)

A resposta de Berkeley não é propriamente uma refutação à objeção proposta; ao deslocar o problema para o campo da semântica, parece antes concordar com ela, limitando-se a dizer que não tem sentido.

Berkeley, naturalmente, aceita a existência de milagres; Hume os problematiza, como vimos no capítulo 03, fazendo uso da experiência contínua que tem a humanidade em não os presenciar. Isso o leva a tentar desacreditar os *testemunhos* de acontecimentos milagrosos, sob pena de acabar negando a autoridade das Escrituras – coisa que, cauteloso como foi, esmerou-se em evitar ou mascarar. Os problemas que Hume tem ao tratar da causalidade não são, portanto, necessariamente da mesma ordem que os de Berkeley.

Alexander Rosenberg resume a visão humeana da causalidade da seguinte maneira:

A strictly empiricist examination of the notion of cause led Hume to conclude that causation was fundamentally the relation between concrete *events* [...] On his view, causation consists in three conditions: (a) spatio-temporal priority of the cause – there is no “action at a distance”; (b) temporal priority of the cause – future or retrocausation, and, for that, matter, no simultaneous causation among distinct events; and (c) the instantiation of general regularities by particular causal sequences. More crucially for Hume, the difference between causal sequences and merely accidental ones does not consist in some real metaphysical connection between individual events present in particular causal sequences and absent in particular accidental sequences. Rather, causation in one sequence of events requires constant conjunction of other events of the same type. (*Cambridge Companion* p. 71)

Hume parece aceitar de Berkeley a idéia de que não temos percepção direta de conexão necessária entre dois eventos quaisquer; como sua nova ciência, porém, é baseada na observação

---

problema do livre-arbítrio divino, conforme aqui exposto, é um dos problemas centrais da teologia no islã. Estas conclusões partem do modo como o problema é exposto por Bréhier [*Histoire de la philosophie*, vol. 1 pp. 544-6]).

de dados sensíveis e não na demonstração<sup>123</sup>, prefere partir de um exame minucioso das origens de tais noções ao invés de simplesmente retomar a idéia (vimos acima como Hume elogia a Berkeley no tangente ao conceito de idéias abstratas; mesmo aí, prefere apresentar evidências empíricas ao invés de simplesmente aceitar o que diz Berkeley). Após considerar conceitos metafísicos usualmente ligados à noção de *causa*, Hume, como Berkeley, reduz a causalidade a uma seqüência costumeira de idéias; estudar a causalidade consistiria, pois, em estudar a regularidade das relações entre as idéias. Deste modo, não há como haver conhecimento definitivo a respeito de qualquer fenômeno, só o que se pode afirmar é que há uma *constant conjunction*, nos termos de Hume, entre ambos, que faz com que um deles seja chamado *causa* e o outro *efeito*. É a imaginação que se encarrega de anexar às percepções a noção de causa, à qual passamos a assentir devido ao *sentimento* da crença.

As causalidade epifânica de Berkeley – também a causalidade é signo da misericórdia do Criador e da ordem com que elaborou o universo – está longe de contaminar a causalidade em Tlön. Borges, em “Las versiones homéricas”, resume a causalidade segundo Hume e a aplica a objetos estéticos: “Hume identificó la idea habitual de causalidad con la sucesión. Así un buen film, visto una segunda vez, parece aun mejor; propendemos a tomar por necesidades las que no son más que repeticiones” (OC1 p. 239). Em seu prólogo a “El cementerio marino”, à mesma descrição, com variantes<sup>124</sup>, acrescenta uma curiosa nota: “Uno de los nombres árabes del gallo es *Padre del alba*, como si a ésta la engendrara el grito anterior”<sup>125</sup> (OC4 p. 151). Tlön parece seguir o resumo que Borges faz da doutrina de Hume em ambos textos; em Tlön, “la percepción de una humareda en el horizonte y después del campo incendiado y después del cigarro a medio apagar que produjo la quemazón es considerada un ejemplo de asociación de ideas” (OC1 p. 436). Note-se que Borges está, aqui, mais próximo a Hume não só por não mencionar os problemas com que se depara Berkeley ao tratar da causalidade, mas por levar o desenvolvimento de Hume a este respeito às últimas conseqüências.

<sup>123</sup> Russell acusa Berkeley, mas não Hume, de misturar argumentos empíricos e lógicos, vendo nisso uma falha, uma vez que os segundos, se corretos, tornam os primeiros desnecessários (*History* p. 653).

<sup>124</sup> Ao invés de um bom filme, neste prólogo, refere-se a um filme medíocre, que parece melhor ao ser assistido uma segunda vez.

<sup>125</sup> Uma variante deste raciocínio abre o poema “Tecendo a manhã”, de João Cabral de Melo Neto: “Um gallo sozinho não tece uma manhã”.



Tanto em Hume como em Borges, a causalidade se dá por constante associação de idéias; Borges, contudo, pára por aqui, ao passo que Hume especifica que tipo de associação estará sujeita à sucessão causal. Para que dois eventos quaisquer sejam percebidos como causa e efeito um do outro, devem, segundo Hume, ocorrer freqüentemente juntos, sendo, portanto, espaciotemporalmente próximos e sendo um deles sempre anterior ao outro (ver NORTON, *Cambridge companion* pp. 07-12). Segundo Hume, a idéia de *causa* não nos é revelada pelos sentidos – não temos dela uma percepção direta ou, na terminologia de Hume, uma *impression of sensation* (*Treatise* 1.1.2. p. 07) –; formamos, contudo, através da experiência e do hábito de presenciar tais conexões, uma *impression of reflection* (ibid.).

Também se deve levar em consideração a noção de *crença* (*belief*, na terminologia de Hume). Russell, ao falar da ruína a que, segundo ele, o sistema de Hume conduz o pensamento e a racionalidade, esquece-se de comentar a importância deste conceito para a prevenção mesma desta ruína. Se Hume pode dizer que ele e os demais filósofos, céticos como sejam, ignoram as próprias dúvidas em sua vida quotidiana e agem como se não as tivessem, é porque a crença nas continuidades da identidade pessoal e dos objetos e na existência de um mundo interno e um mundo externo estão além da razão e de seus do mais criteriosos argumentos, sendo inabaláveis.

Em Tlön, ao contrário, a associação de idéias, como vimos, parece voluntária – e não involuntária e inevitável, como em Hume. Isso é consequência natural da equivalência da mente ao universo, e da descrição deste como um fluxo contínuo de percepções. Como o idealismo, em Tlön, é inato, não há razão para que a observação constante de padrões gere a impressão de que há relações obrigatórias entre elas, ou, dito nos termos de Hume, as *impressions of sensation* não geram *impressions of reflection*. A seguinte reflexão, que parece ter natureza lógica na Terra, mas que seria provavelmente empírica em Tlön, permite ver porque a causalidade não existiria senão como associação de idéias voluntária: se fumaça =  $i_1$  (idéia 1), fogo =  $i_2$  e cigarro =  $i_3$  (lembramos que a seqüência em que Borges descreve as idéias sugere a gradativa aproximação de um espectador), e se cada  $i$  corresponde a um instante no tempo ( $t_1$  a  $t_3$ ), então sua associação em  $t_4$  seria equivalente a  $i_4$  – que, por sua vez, não tem qualquer relação natural com as anteriores; para que  $i_4$  seja associada a  $i_1$ ,  $i_2$  e  $i_3$  seria necessária uma  $i_5$ , também não naturalmente relacionada às anteriores, e assim por diante. Este argumento apenas expande o que lemos no próprio Tlön: “Explicar (o juzgar) um hecho es unirlo a outro; esa vinculación, em Tlön, es *un estado posterior*

*del sujeto*, que no puede afectar o iluminar el estado anterior. Todo estado mental es irreductible: el mero hecho de nombrarlo – *id est*, de clasificarlo – importa un falseo” (OC1 p. 436, grifo meu). Se não se aplica à Terra, mas a Tlön, é porque a natureza da mente dos habitantes de Tlön não dá vazão ao que Hume chama *belief*: como Russell, Borges parece desconsiderar esta noção – fundamental para comentadores que insistem em não descrever a doutrina de Hume como fundamentalmente destrutiva.

Como podemos ver, Borges leva a causalidade de Hume às últimas conseqüências ao criar um mundo onde não parece haver diferença entre os tipos possíveis de associação de idéias. Anos mais tarde, isso lhe permitirá utilizar a expressão “padre del alba” – destituída de uma relação causal, a não ser em nível metafórico – para exemplificar a causalidade de Hume<sup>126</sup>.

#### 4.1.3. A ciência

Apesar de substituir a certeza pela probabilidade, Hume faz uso amplo da causalidade para construir seu sistema. Contanto que o homem tenha tanta certeza quanto possível de que raciocina a partir de dados conformes à sua experiência constante, a causalidade ainda parece funcionar, sendo por ele considerada o único modo de o homem tomar conhecimento do que não está imediatamente presente aos sentidos.

É importante que, neste ponto, percebamos que pode haver ao menos duas interpretações correntes do sistema de Hume: uma delas, certamente a esboçada por Russell em seu *History of Western philosophy*, é a de que seu sistema, ao eliminar a possibilidade de conhecimento

---

<sup>126</sup> Não se trata de um exemplo inadequado, mas incompleto. Ademais, é coerente com a descrição da causalidade feita por Borges em “Las versiones homéricas” e em “La biblioteca de Babel” (OC1 p. 471): a Ordem como desordem repetida. Também vimos, na supracitada exposição de Rosenberg, que a distinção entre seqüências causais e seqüências acidentais é um dos pontos delicados do conceito de causa em Hume. Seria possível, aqui, contornar o problema alegando, por exemplo que os homens, havendo, em princípio, percebido a *conexão constante* entre o canto do galo e o amanhecer, foram levados a pensar neles como unidos pela causalidade – daí a expressão –, mas que uma experiência mais ampla do mundo os levou a observá-los separados uns dos outros, e a deixar de pensar neles como causa e efeito, embora, contudo, ainda possam estar associadas.

A explicação deste tipo de metáfora árabe pode ser encontrada em Armstrong. Ao falar da *banât Allah* (filhas de Deus: divindades da Arábia pré-islâmica), comenta que, em árabe, nem sempre epítetos compostos a partir de relações de parentesco indicam que os árabes pensassem em tais relações: deste modo, o fato de as deusas serem chamadas *filhas de Deus* não implica a existência de um panteão desenvolvido no politeísmo árabe pré-islâmico (*Muhammad: a biography of the Prophet* p. 64). Allah era, simplesmente, uma entidade mais importante que elas, e elas mais que outras. Esta conjectura é corroborada pela constatação de Marmaduke Pickthall, em sua tradução do Qur’ân, de que sura de Abertura é também chamada *’umm al-kitâb* – a mesma “madre del Libro”, que, segundo Borges, designa o próprio Qur’ân –; contrariamente ao “padre del alba”, fica difícil conceber que alguém houvesse chegado a pensar que a 1ª sura engendrou as demais.

absoluto, destrói as bases mesmas de qualquer outro sistema. A esta teoria negativa – que afirma que a mente e o mundo externo não são –, tentaram, segundo Russell sem qualquer sucesso, refutar a *Crítica da Razão Pura* de Kant e muitos outros filósofos. Russell, afirmando ao mesmo tempo a consistência e a incredibilidade do sistema de Hume<sup>127</sup>, espera que alguém o possa refutar usando argumentos empíricos – e não, como Kant, argumentos lógicos “pré-humeanos”. Uma segunda visão é a que insiste em ver seu sistema como uma filosofia construtiva. Afirma Fate Nortorn:

Hume was a self-proclaimed sceptical who consciously developed a philosophical position that is at one and the same time fundamentally sceptical e fundamentally constructive. His position is sceptical in so far as he shows that knowledge has nothing like the firm, reliable foundation of the Cartesians or other rationalists had claimed to give it; his position is constructive in so far as he undertook to articulate a new science of human nature that would provide for all the sciences, including morals and politics, a unique and defensible foundation. (*Cambridge companion* p. 01)

John Biro, por sua vez, lembra que muitos dos detratores de Hume desconsideraram sua proposta para a fundação de uma nova ciência do Homem, feita na introdução do *Treatise of human nature*:

'Tis evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature: and that however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another. Even Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion, are in some measure dependent on the science of MAN; since they lie under the cognizance of men, and are judged of by their powers and faculties. 'Tis impossible to tell what changes and improvements we might make in these sciences were we thoroughly acquainted with the extent and force of human understanding, and cou'd explain the nature of the ideas we employ, and of the operations we perform in our reasonings. (*Treatise* Introduction p. xv)

---

<sup>127</sup> Russell é da opinião – certamente compartilhada por Borges – de que nenhum sistema filosófico conseguiu ser ao mesmo tempo consistente e crível. Locke, afirma, foi um dos poucos a sacrificar a consistência em prol da credibilidade, mas foi continuado por Berkeley e Hume, que levou o empirismo tão longe quanto poderia ir e o destruiu. De maneira semelhante, Merrell e Bossart citam Kurt Gödel, para quem os sistemas são forçosamente incompletos ou inconsistentes: “Gödel demonstrated that, given any logico-mathematical system strong enough to express the arithmetic of natural numbers, either (1) the ultimate truth-value of the formal system cannot be determined from its own set of axioms but only from some outside axiom (the ‘incompleteness principle’) or (2) the system cannot be totally free of hidden contradictions (the ‘inconsistency principle’). [...] All systems are inexorably incomplete, since their root axioms, if consistent, can only be proved from without” (*Unthinking thinking* p. 67; para uma exposição mais detalhada de como Gödel chega a esta conclusão, ver BOSSART, *Borges and philosophy* p. 46).

A ciência de Hume seria, portanto, fundamentalmente construtiva, e seu ceticismo teria menor escopo sobre sua obra do que usualmente se supõe. “It is appeals to reasoning of the demonstrative sort to establish facts about the world that Hume’s sceptical arguments show to be futile. Causal reasoning, by contrast, has the power to yield belief” (BIRO: *Cambridge companion* p. 44).

Como foi dito acima, o papel da imaginação e a noção de *belief* – fundamentais, conforme a visão de Hume como fundador duma ciência positiva, para a compreensão de sua definição da causalidade – seriam alheios a Tlön. É seu alheamento, bem com a inclusão da memória e da vontade – que, embora não explicitamente mencionada no conto, parece pressuposta na redução da causalidade a associação de idéias –, que permite a existência, em Tlön, de uma ciência transformada em literatura fantástica<sup>128</sup>. Não deve causar espanto, portanto, que a psicologia seja praticamente a única ciência em Tlön e que as teorias nos demais campos sejam elaboradas não para a crença, mas para o assombro. É a partir da psicologia – ou seja, a partir dum exame preciso do funcionamento da mente – que Hume cria seu esquema de divisão das ciências; para conhecer, é necessário antes conhecer as condições de possibilidade do conhecimento. Neste ponto, Borges parece atento ao *Treatise*: estudar o universo e conhecer a mente são, em Tlön, uma única tarefa.

Em “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, porém, a invalidade das ciências não está diretamente ligada à impossibilidade da causalidade, mas ao “monismo o idealismo total” (OC1 p. 436) dominante em Tlön. Este monismo implica – e aqui, novamente, Borges se distancia de Berkeley e parece partir da argumentação de Hume – que não existem sujeitos. Hume nota que o corpo é percebido pela mente como um objeto externo, portanto, a crença na identidade do corpo não difere da crença na identidade da casa onde moramos ou na de nossos vizinhos. Isso quer dizer que, dado que a existência dos mundos externo e interno não é empiricamente comprovável<sup>129</sup>, o mundo consta de uma única mente – que também não sabe ao certo o que é e que tampouco pode provar que é.

---

<sup>128</sup> W. H. Bossart, ao lembrar a importância de Hume na constituição de Tlön – falando precisamente da subordinação das demais ciências à psicologia –, atenta apenas para o papel que a causalidade e a ciência mental de Hume exercem em Tlön (*Borges and philosophy* pp. 37-8).

<sup>129</sup> Como vimos, Hume esmera-se em procurar saber como adquirimos tais idéias, não em comprovar ou refutar a existência de referentes extramentais às quais supostamente correspondem.

Ao falar das ciências em Tlön, Borges toma consciência da incoerência a que é levado, mas prefere seguir adiante: “Todo estado mental es irreducible: el moreo hecho de nombrarlo – *id est*, de clasificarlo – importa un falseo. De ello cabría deducir que no hay ciencias en Tlön – ni siquiera razonamientos. La paradójica verdad es que existen, en casi innumerable número” (OC1 p. 436). Mais adiante, comenta:

El hecho de que toda filosofía sea de antemano un juego dialéctico, una *Philosophie des Als Ob*, ha continuado a multiplicarlas. [...] Los metafísicos de Tlön [...] Saben que un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de ellos. Hasta la frase ‘todos los aspectos’ es rechazable, porque supone la imposible adición del instante presente y de los pretéritos. Tampoco es lícito el plural ‘los pretéritos’, porque supone otra operación imposible...” (OC1 p.436)

Quando as dificuldades inerentes à elaboração mesma do paradoxo das nove moedas de ferro foram acima comentadas, vimos como a linguagem de Tlön resiste a certas noções. Neste trecho, a mesma coisa acontece com as expressões “todos los aspectos” e “los pretéritos”: não é possível explicá-las sem fazer uso de termos desautorizados pela constituição mesma do pensamento em Tlön.

As línguas de Tlön trazem, em suas características fundamentais, marcas do monismo a que o pensamento está sujeito: os idiomas de ambos hemisférios prescindem de substantivos; nos do hemisfério austral, o núcleo são verbos *impessoais*, nas do boreal, adjetivos monossilábicos (ou seja, em ambos *fenômenos e estados* substituem o *ser* a que representam os substantivos). O que é verdadeiro a respeito da língua não o seria menos a respeito da literatura:

En los hábitos literarios también es todopoderosa la idea de un sujeto único. Es raro que los libros estén firmados. No existe el concepto de plagio: se há establecido que todas las obras son obra de un solo autor, que es intemporal y es anónimo. La crítica suele inventar autores: elige dos obras disímiles [...], las atribuye a un mismo escritor y luego determina con probidad la psicología de ese interesante *homme de lettres*... (OC1 p. 439)

Uma vez que Tlön é composto por um fluxo constante de idéias sem relação direta e pela existência da memória – impessoal, ao que tudo indica –, poderíamos afirmar que seus sistemas não diferem dos livros encontrados na “Biblioteca de Babel”: meras justaposições de um estoque

virtualmente ilimitado (contrariamente aos 25 símbolos que compõem a Biblioteca) de idéias. O fato de que cada livro “completo” comporte sua contradição não seria, então, fruto da simples associação de idéias semelhantes (já que os parâmetros pelos quais comparamos duas idéias quaisquer pressupõem certa semelhança fundamental<sup>130</sup>). Parece claro, em vista disso, que Borges leva Tlön à cabo ao tomar apenas *parte* da doutrina de Hume e levar uma parte dela adiante.

## 4.2. Doutrina e postura

Os pontos da doutrina de Hume que compõe “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” são, em linhas gerais, os mesmo que Borges citará alhures. Borges parece ver Hume, essencialmente, como continuador ou, em alguns casos, ideador de negativas eficazes. Não se trata de mera redução: primeiramente, como foi dito acima, esta é uma visão possível a respeito do filósofo escocês; como ocorre com Descartes, suas dúvidas parecem mais férteis e bem elaboradas que suas certezas<sup>131</sup>. É possível dizer que o mais negativo destes elementos é o próprio ceticismo humeano – que pode levar, inclusive, a uma descrença no que afirma o próprio Hume. No que segue, veremos como é possível para Borges se servir tanto das negativas de Hume quanto do ceticismo humeano que desabona estas mesmas negativas.

Retomemos alguns pontos discutidos no início. Como disse acima, Mateos afirma certas distâncias entre Borges e Berkeley:

mientras que este filósofo rescata y renuncia un camino correcto para la filosofía [...] y combate el escepticismo, Borges no ve salida posible para esta disciplina en cuanto saber especulativo capaz de alcanzar la verdad que persigue. Piensa también que la tarea de la filosofía ha sido infecunda. Pero su posición es más extrema que la de Berkeley. La tarea de la filosofía ha sido infecunda porque todo pensar filosófico

<sup>130</sup> Os habitantes de Tlön – ou o habitante de Tlön que é Tlön – parecem compreender a noção de semelhança, embora não a de identidade. Veja-se as refutações ao paradoxo das nove moedas (OC1 pp. 437-8).

<sup>131</sup> Não cabe aqui uma análise detalhada de como elementos da filosofia positiva de Hume são aceitos na filosofia contemporânea; brevemente, pode-se ressaltar que o impacto destes elementos na filosofia posterior não foi uniforme. Interessados podem consultar o *Cambridge companion to Hume*, em especial capítulos 02-05 (pp. 33-147) e o verbete sobre a *bundle theory* na *Routledge encyclopedia of philosophy*.

sistemático tiende a trampear: las respuestas, más que la verdad, parecen buscar el asombro que pueden provocar. Y, por otro lado – y ésta sería quizá la razón más fuerte en Borges – parece imposible que un conjunto de palabras pueda asemejarse al universo. (MATEOS p. 70)

É correto afirmar que Borges seja mais radical que Berkeley quanto à impossibilidade de o pensamento sistemático apresentar uma descrição verdadeira e definitiva do mundo, mas isso não necessariamente torna o pensamento *infecundo*, nem mesmo do ponto de vista filosófico. Aqui, parece que o “transfondo pesimista” que Mateos vê em Borges a leva a inferir certa negatividade em conclusões que, para Borges, não necessariamente têm valor negativo – do contrário, talvez não houvesse sido tão abundante como escritor. O fato de as palavras, mesmo quando ordenadas, não se assemelharem ao universo não impede essa ordenação de nos ajudar a nos relacionarmos com ele. Bertrand Russell, neste ponto, diz o seguinte:

Science tells us what we can know, but what we can know is little, and if we forget how much we cannot know we become insensitive of many things of very great importance. [...] Uncertainty, in the presence of vivid hopes and fears, is painful, but must be endured if we wish to live without the support of comforting fairy tales. It is not good either to ask the questions that philosophy asks, or to persuade ourselves that we have found indubitable answers to them. (*History* p. xiv)

E mais adiante:

As to the nature and structure of the world, various hypotheses are possible. Progress in metaphysics, so far as it has existed, has consisted in a gradual refinement of all these hypotheses, a development of their implications, and a reformulation of each to meet the objections urged by adherents of rival hypothesis. To learn to conceive the universe according to each of these systems is an imaginative delight and an antidote to dogmatism. (id. p. 38)

Pensar, como se vê, não implica somente explicar. O pensamento sistemático, além de ser uma das muitas formas de relação entre os homens – lembremos a importância da tertúlia, do diálogo e mesmo da amizade na vida intelectual de Borges, expressa não somente em suas memórias de

Rafael Cansinos Asséns e Macedonio Fernández<sup>132</sup>, mas também em seu gosto por dar entrevistas –, pode ser considerado como um fim em si, ou, para colocar de outro modo, como questionamento da ordem estabelecida. De certa forma, a noção de que um pensamento seja válido por si mesmo ou por sua beleza – idéia presente tanto em Russell<sup>133</sup> quanto em Borges – pode levar à revisão de noções problemáticas como as de *função* ou *utilidade*. A filosofia, desta forma, partilharia com a arte o estatuto de ser útil através da própria inutilidade – ou seja, de ver na utilidade ou na praticidade de seu cultivo efeitos acidentais, não necessários. O prazer que Borges diz sentir nas práticas da leitura e do diálogo parecem aproximá-lo de noções não-funcionais de pensamento; o pensamento, para dizer de outro modo – e talvez em termos com que o próprio Borges não necessariamente concordaria –, como forma de *estar* no mundo.

E, como estamos falando de David Hume, não seria demais lembrar que o mesmo, após chegar à sua *tahâfut âl-falsafâ*<sup>134</sup>, não parece ver grande vantagem no estudo da filosofia; se ainda a estuda é por, caso a abandonasse, sentiria ser “a loser in point of pleasure” (*Treatise* 1.4.7. p. 271)<sup>135</sup>, como vimos no capítulo 01. Borges e Hume, neste ponto, parecem agir de modo

---

<sup>132</sup> Quando ao primeiro, ver, entre outros, “Ultraísmo” (Originalmente publicado em *Nosotros*, Buenos Aires, ano 15. vol. 39. n. 151. dez/1921 e recolhido em TR1 pp. 126-31.), “Definición de Cansinos Asséns” (I pp. 51-5), a resenha de *Las luminárias de Hanukah (El tamaño de mi esperanza* pp. 98-102); quanto ao segundo e ao terceiro, ver “Macedonio Fernández” (OC4 pp. 53-60) e um ensaio de Bioy Casares sobre sua relação com Borges (“Libros y amistad” in: *La otra aventura*, pp. 169-85)

<sup>133</sup> Ao falar sobre Plotino, Russell afirma que “truth is not the only merit that a metaphysic can possess. It may have beauty” (*History* p. 285).

<sup>134</sup> Embora seja usualmente traduzido como *destruição* ou *incoerência*, o termo *tahâfut*, conforme explica Attie Filho, traz em si a idéia de uma ruína devida às próprias insuficiências – razão que o leva a traduzi-lo como *autodestruição (Falsafa* p. 271). A filosofia é incoerente por si mesma, afirmou Âl-Ghazâlî; Âl-Ghazâlî é incoerente por si mesmo, afirmou 'Ibn Rushd. A comparação acima entre o sistema de Hume e a *Tahâfut âl-falâsifâ* de Âl-Ghazâlî parece inevitável, embora o ceticismo de Âl-Ghazâlî derive de sua descrença em alcançar a Verdade através das formas de conhecimento que examina – a filosofia, a teologia e a mística. Porém Âl-Ghazâlî, como Berkeley, parte da existência de Deus como uma certeza. Hume, ao contrário, deixa o próprio pensamento ir por onde tiver que ir, sem se prender a doutrinas preestabelecidas; isso leva seu sistema a completar os trabalhos anteriores de Berkeley e Locke, levando-o à ruína e à autodestruição – ambos termos encontram-se em Russell – do pensamento racional.

<sup>135</sup> Apesar desta conclusão aparentemente negativa, em trabalhos posteriores, Hume tratará do prazer como uma força produtiva. É o caso de “Of refinement in the arts”, originalmente intitulado “Of luxury”. *Luxury*, aqui, é definido como “great refinement in the gratification of the senses” (*Essays and treatises* vol. 1 p. 285); Hume afirma que os prazeres sensuais não são, em si mesmos, vícios, e só passam a sê-lo quando se transformam em barreiras para as virtudes. Neste ensaio, deseja provar dois pontos: (1) “ages of refinement are both happiest and most virtuous”; (2) “whenever luxury ceases to be innocent, it also ceases to be beneficial; and when carried a degree too far, is a quality pernicious, though perhaps *not the most pernicious*, to political society” (p. 286, grifo meu). O primeiro ponto o leva a provar que as artes não só crescem paralelamente ao desenvolvimento econômico dos países, mas também são parte necessária do processo de crescimento. Este contexto torna compreensível a seguinte afirmação: “We cannot reasonably expect, that a piece of woollen cloth will be brought to perfection in a nation, which is ignorant of astronomy, or where ethics are neglected” (p. 288).



semelhante, embora a atitude de Borges seja leve e bem-humorada e a de Hume possa ser descrita como um sério descaso: Russell afirma que o ceticismo de Hume não é sincero, já que, após levar o pensamento à conclusão de que todo pensamento é irracional, continua a desenvolver seu sistema – aplicando a si mesmo o que recomenda aos demais homens em vista de suas conclusões:

Another advantage of this philosophical system is its similarity to the vulgar one; by which means we can humour our reason for a moment, when it becomes troublesome and sollicitous; and yet upon its least *negligence or inattention*\*, can easily return to our vulgar and natural notions. Accordingly we find, that *philosophers neglect not this advantage*; but immediately upon leaving their closets, mingle with the rest of mankind in those exploded opinions, that our perceptions are our only objects, and continue identically and uninterruptedly the same in all their interrupted appearances. (*Treatise* 1.4.2. p. 216, grifos meus; \* é citado por Russell, p. 672, como “carelessness and inattention”).

Podemos concordar ou não com Russell, descrevendo, conforme o caso, a solução de Hume como leviana ou pragmática, mas não o podemos condenar por praticar o que prega. Pode-se alegar, com certa desconfiança, que a afirmação de que é insincero talvez encontre justificativa no confesso amor de Hume à *literary fame*, bem como no fato de que esperava uma furiosa e veemente reação a seu primeiro livro. Seus detratores, comenta David Fate Norton, viam na trivialidade com que parecia tratar assuntos sérios outro motivo para condená-lo: “Serious topics treated at times with nonchalance: this has been enough to lead some of his critics mistakenly to suppose that Hume lacked seriousness of purpose, to suppose that *effect* was to him more important than *truth*” (*Cambridge Companion to Hume*, introdução p. 23).

É possível que Russell não dê suficiente atenção a certas nuances do pensamento de Hume; o que chama *insinceridade* é, se nos ativermos à conclusão do *Treatise*, levar o ceticismo às últimas conseqüências: “A true sceptic will be diffident of his philosophical doubts, as well as of his philosophical conviction” (*Treatise* 1.4.7. p. 273). Borges, em *Qué es el budismo?*, cita o trecho do *Treatise* em que lemos Hume praticando o que prega: “Cuando razono soy un filósofo; en mi vida cotidiana debo aceptar que hay un Yo, un mundo interno y un mundo externo” (OCC p. 758); podemos nos lembrar de Rosendo Juárez que, não sendo covarde, não tinha medo de passar por um (OC2 pp. 413-4).

Acabamos de passar por dois pontos vitais desta análise, e caberia parar e os passar em revista. o primeiro é a fundação, mais ou menos escandalosa, da filosofia de Hume não no desejo por conhecimento, mas no prazer. Certo: o prazer é prazer em conhecer, mas se a filosofia de Hume se fundasse no mero desejo por conhecimento, é possível que erodisse ao chegar às suas conclusões mais radicais e que não tivesse forças para ir adiante. O prazer, por sua vez, possui um componente de leviandade que lhe permite trivializar estas conclusões, se é isto que tem de fazer para prosseguir: o prazer pode se dar o direito de ser inconsistente ou contraditório, desde que inconsistência e contradição o continuem. Com efeito, Borges nos estimula a ler Dante não por sua importância histórica, muito menos por sua teologia, mas porque é bom: “La *Comedia* es un libro que todos debemos leer. No hacerlo es privarnos del mejor don que la literatura puede darnos, es entregarnos a un extraño ascetismo. ¿Por qué negarnos la felicidad de ller la *Comedia*?” (OC3 p. 217). Criou uma obra que a todo momento corre o risco de ser levada demasiada, quando não indevidamente, a sério, e procura insistir numa visão hedonista da leitura.

O segundo ponto é o ceticismo hiperbólico de Hume. Alazraki definiu Tlön como a estória da *tragédia epistemológica* da humanidade (ALAZRAKI: *Jorge Luis Borges* p. 08); Russell, apesar da consistência que admite no sistema de Hume, parece desejoso de que alguém o seja capaz de refutar dentro dos limites do empirismo; o próprio Hume, após chegar a suas conclusões mais radicais ao final do primeiro livro do *Treatise*, compõe mais outros dois livros – o que faz com que mereça de Russell as reprimendas de que é mais freqüente que esqueça os próprios princípios do que os aplique, e de que seu ceticismo não é sincero. Isso talvez não seja de todo verdadeiro: Hume, no Ocidente cristão, como antes Âl-Ghazâlî, durante a era de ouro da *falsafâ*, experimentaram certa angústia derivada de um ceticismo extremo: Hume a manifestou, de modo algo literário, comparando-se a um monstro<sup>136</sup> estranho ao demais homens e aos anjos que, para evitar a visão direta de Deus, cobriam os rostos com as asas<sup>137</sup>; Âl-Ghazâlî, pouco antes de finalmente decidir sair em peregrinação para encontrar o caminho que o levaria à Verdade,

---

<sup>136</sup> “I am first affrighted and confounded with that forelorn solitude, in which I am plac’d in my philosophy, and fancy myself some strange uncouth monster, who not being able to mingle and unite in society, has been expell’d all human commerce, and left utterly abandon’d and disconsolate.” (*Treatise* 1.4.7. pp. 264.)

<sup>137</sup> “Nothing is more dangerous to reason than the flights of the imagination, and nothing has been the occasion of more mistakes among philosophers. Men of bright fancies may in this respect be compar’d to those angels, whom the scripture represents as covering their eyes with their wings.” (*Treatise* 1.4.7. p. 267; os anjos fazem parte da visão de Isaías 06, 02.)

chegou a perder completamente a fala e, em decorrência disso, a ter problemas de saúde devido à má alimentação (*Falsafa*, pp. 292-3). Russell parece se esquecer de que um ceticismo extremo não pode ser profundamente endossado sem um alto custo pessoal; tampouco sem contradições: Montaigne nos recorda o caso de Pirro, que professava não ser correto prestar qualquer atenção ao que nos informam os sentidos, fugindo de um cão e gritando com a irmã (“De la vertu”, *Essais*, vol. 2). O ápice da crise de Âl-Ghazâlî nos permite comparar o ceticismo radical a uma doença incurável; na verdade, a comparação já está presente em Hume: “This sceptical doubt, both with respect to reason and the senses, is a malady, which can never be radically cur’d, but must return upon us every moment, however we may chace it away, and sometimes may seem entirely free from it” (*Treatise* 1.4.2. p. 218). Não se pode extirpá-la, mas se pode aprender a conviver com ela.

Este ceticismo autofágico permite-nos reavaliar certas passagens da obra de Borges que levam Zulma Mateos à sua já mencionada conclusão de que um “transfondo pessimista” perpassa a obra do escritor argentino. Sua conclusão parece algo precipitada: em primeiro lugar, subestima a presença do humor nos escritos Borges, talvez devido ao fato de ele não raro o utilizar em suas resenhas críticas, nas quais o humor se apresenta amiúde sob as formas – às vezes amargas, ocasionalmente violentas – da ironia e do sarcasmo (veja-se, por exemplo, o início da resenha de um volume de Paulo de Magalhães, TR2 pp. 55-6). Isso sem contar o tipo peculiar de humor que apresenta em suas entrevistas e de alguns dos jogos com que, ao concedê-las, testa seus interlocutores<sup>138</sup>.

Em segundo lugar, não parece levar em consideração outras correntes de pensamento – entre elas, notadamente, o budismo, ao qual Borges afirma haver sido apresentado precisamente pelo pessimista Schopenhauer (NUÑO: *La filosofía de Borges* p. 15, nota), e o estoicismo. Em ambas, não há necessariamente uma negação acerba da vida, antes podem ser precisamente descritas como filosofias de vida – não num sentido amplo ou equivocado de dizeres morais de senso-comum, mas no de uma visão de homem e de mundo que exige a tomada de certa postura positiva diante de ambos –, ou seja, correntes de pensamento que, contrariamente ao pessimismo, impulsionam a ação e o pensamento humanos.

---

<sup>138</sup> Sobre as entrevistas de Borges, consultar VOGEL: *Jorge Luis Borges e a reinvenção poética da entrevista*, tese de doutoramento.

Em terceiro lugar, falar sobre a morte – como nos aconselha o poema moral “You are old, Father William”, parodiado por Lewis Carroll no primeiro livro de Alice – é um modo de se preparar para ela como para um sofrimento inevitável, não necessariamente de desejá-la. Mesmo que Borges ocasionalmente declare desejá-la em sua poesia, citada por Mateos (*La filosofía en la obra de Jorge Luis Borges* pp. 27-42) e rechace a imortalidade (OC4 p. 179), isso não significa que deseje morrer, mas que se aproveita das possibilidades estéticas de um dos temas mais antigos da humanidade. “Fundir-se na morte”, uma das expressões citadas por Mateos, pode claramente ser remanescente da noção budista de *nirvana*, conforme Borges a entende. Esta noção, lembremos, pressupõe o mesmo caráter alucinatório da realidade que Borges, em sua ficção, parece reconhecer através de Berkeley e de Hume.

Finalmente, a afinidade epistemológica entre Hume e Borges seria refratária a uma atitude meramente pessimista frente ao mundo. O ânimo pessimista, que Mateos considera fundamental para que dado escritor desenvolva um pensamento pessimista, não parece capaz de desencadear ações, já que nelas não vê vantagem. Ao contrario, e mesmo em Schopenhauer, a superação da Vontade de vida pode levar o homem a assumir determinada postura diante do mundo – ou seja, ela é ponto de partida para elaborações positivas; a própria morte, segundo o filósofo alemão, é causa de todo esforço de pensamento humano (ver *Metafísica do amor/Metafísica da morte*, trad. Jair Barbosa). Também em Hume e Borges encontramos estímulos a uma construção positiva de pensamento – simplesmente porque pensar é prazeroso – a partir de premissas aparentemente negativas: afinal, não conhecer é o estímulo primeiro à vontade do conhecimento.

## Conclusão

Nem todos os aspectos da doutrina de Hume estão presentes na obra de Borges. Como, na introdução, falou-se de coincidências entre ambos escritores que pouco ou nada tinham de exclusivas, não sendo, portanto, contempladas ao longo dos capítulos, talvez caiba, à guisa de conclusão, falar de não-coincidências – ou seja, das partes da obra de Hume não contempladas na obra de Borges.

Os *Dialogues concerning natural religion* parecem ser o texto de Hume mais citado por Borges (OC1 pp. 285, 394, 584; OC2 p. 86; OC4 p. 166); além disso, em *Un modelo para la muerte*, que escreveu em colaboração com Bioy Casares sob o pseudônimo de B. Suarés Lynch, utiliza um trecho dos *Dialogues* como epígrafe: “These insects have others still less than themselves, which torment them” (OCC p. 145; *Writings on religion* p. 257). A recorrência desta citação pode nos levar a crer que os *Dialogues* sejam o texto de Hume favorito de Borges; certamente, é um dos mais inventivos – devido não somente ao elementos apontados quando este texto foi discutido no capítulo 03, mas ao refinamento do estilo humenano, bem como à sua absurda imaginação, que confere a Philo poderes quase ilimitados para abalar o ortodoxo Demea. Borges, como foi notado na introdução, parece reconhecer estes méritos em Hume, elogiando-os vez por outra.

Mesmo assim, os escritos mais marcadamente literários de Hume – seus *Essays moral, political and literary*, onde excedem a ordem, o senso de humor e a erudição clássica de seu autor – não são mencionados no conjunto da obra borgiana, à exceção de uma referência a “Of the immortality of the soul” (OCC pp. 715-81). Tampouco recebem atenção o segundo e o terceiro livros do *Treatise of human nature* ou suas reelaborações: *A dissertation on the passion* e o *Enquiry on morals*; a não menção dos ensaios e do terceiro livro do *Treatise* excluem, por sua vez, todo o pensamento político de Hume; finalmente, a *History of Great Britain* também não recebe qualquer atenção de Borges, e não há indícios no conjunto de sua obra agora disponível ao público<sup>139</sup> de que sequer a haja lido.

---

<sup>139</sup> Este ano, quando o presente trabalho já se encontrava praticamente concluído, foram lançados o segundo e o terceiro volumes dos *Textos recobrados* – sendo que aquele ainda conseguiu chegar à tempo de encontrar lugar nestas páginas. Uma obra extensa como a de Borges exige cautela quanto a certas afirmações generalizadas.

Passemos agora daquilo que Borges não fez àquilo que aqui não pôde ser feito. Não foi o principal interesse deste trabalho emitir julgamento quanto à modernidade ou originalidade das opiniões tanto de Borges quanto de Hume aqui examinadas – mesmo que comentários esparsos possam haver sido feitos quanto a este respeito–: o exercício de analisar, separadamente e em conjunto, as extensas obras de ambos autores já foi tarefa suficiente, de modo que futuras pesquisas deverão se incumbir da tarefa de avaliar como o uso que Borges faz de Hume o destaca (ou, simplesmente, diferencia) da produção de seus contemporâneos, na América latina, nos Estados Unidos ou na Europa.

Este tipo de estudo também possibilita avaliar melhor os limites da erudição de Borges, bem como suas estratégias de escrita e leitura. Balderston mostra como Borges, ao resumir a vida de Stevenson – em especial, a doença que o levou à morte –, distorce-a ligeiramente, conferindo-lhe um caráter dramático que talvez não tivesse (*El precursor velado*). Aqui, vimos que Borges se excede ao recuperar em Hume sempre suas negativas, ignorando o interesse do filósofo escocês em oferecer uma explicação positiva não da identidade pessoal, mas de nossa *crença* nela (Cf. *Biro in Cambridge companion* pp. 33-63); vimos que, se o faz, não o faz em vão, mas porque sua literatura, baseada nas irrealidades da filosofia, assim o exige. Aprendemos também, ao tentar retrazar pontos de contato entre Hume e 'Ibn Rushd, a entrever os limites do chamado “orientalismo” de Borges, ao descobrirmos que atribui, via Renan, ao filósofo cordobês um erro que não foi seu. Assim sendo, pesquisas futuras que dêem conta da relação de Borges com outros filósofos e escritores podem nos ajudar a entrever melhor não só os limites de sua erudição, mas principalmente as motivações que, mais que o mero desconhecimento, limitam-na.

Para finalizar, convém esclarecer a extensão de algumas das citações feitas ao longo do presente estudo: como a filosofia não é formada tanto pelas conclusões a que chega, mas principalmente pelos diferentes modos de chegar a elas, fez-se necessário reproduzir de modo mais ou menos integral não somente as conclusões a que chegam os autores aqui mencionados, mas também o caminho que os leva a elas. Com efeito, Borges ficcionaliza amiúde umas como outros, de modo que, algumas vezes, a citação extensa pareceu um recurso mais confortável que a paráfrase ou a mutilação.

## Bibliografia

### a. Edições utilizadas

#### a1. BORGES, Jorge Luis.

*Arte poética* (trad. Justo Navarro). Barcelona: Crítica, 2001.

*Borges en sur: 1931-1980*. Buenos Aires: Emecé, 1999.

*El idioma de los argentinos*. Buenos Aires: 2. ed. pela Seix Barral, 1994. (1.ed.: Buenos Aires: Gleizer, 1928.)

*El tamaño de mi esperanza*. Madrid, Alianza Editorial, 1998. (1. ed. 1926)

*Inquisiciones*. Buenos Aires: Seix Barral, 1994. (1.ed.: Buenos Aires: Proa, 1925.)

*La biblioteca de Babel: prólogos*. Buenos Aires: Emecé, 2000.

*Obras completas en colaboración*. Buenos Aires: Emecé, 1997.

*Obras completas*. Barcelona: Emecé, 1996. 4. vol.

*Textos recobrados 1919-1929*. Barcelona: Emecé, 1997.

*Textos recobrados 1931-1955*. Buenos Aires: Emecé, 2001.

#### a2. HUME, David.

*Essays and Treatises on several subjects* (fac-símile da edição de 1777; org. James Fieser). Bristol: Thoemmes Press, 2002. 2. vol.

*Essays moral, political and literary* (ed. e notas Eugene F. Miller). Indianapolis: Liberty fund, 1985.

*Four dissertation and essays on suicide & the immortality of the soul*. (fac-símile das edições de 1757 e 1783; introduções John Immerwahr et al; prefácio James Fieser). Bristol: Thoemes press, 1995.

*Treatise of human nature* (ed. P. H . Niddich; índice analítico L. A. Selby-Bigge). 2. ed. rev. Oxford: 1978.

*Writings on religion* (compilação, prefácio e ed. Antony Flew). Paul Carus, 1993.

### **a3. Demais escritores**

BIOY CASARES, Adolfo. *La otra aventura*. Buenos Aires: Emecé, 1983.

CALVINO, Italo. *O caminho de San Giovanni* (trad. Roberta Barni). São Paulo: Cia das Letras, 2000.

CARROLL, Lewis. *The complete, fully illustrated woks*. Nova Iorque: Gramercy Books, 1995.

CHESTERTON, G. K. *Approach to Thomism*. In: The American Chesterton Society: <http://www.chesterton.org/gkc/philosopher/The%20Approach%20To%20Thomism.htm>, em 15/out/2002.

CHESTERTON, Gilbert Keith. A defence of detective stories; Errors about detective stories; How to write a detective story; The ideal detective story. In: <http://www.chesterton.org/gkc/murderer.html>, em 08/fev/2004.

CHESTERTON, Gilbert Keith. Reflection on a rotten apple. In: <http://www.chesterton.org/gkc/Distributist/rottenapple.html>, em 08/fev/2004.

CHESTERTON, Gilbert Keith. *The incredulity of Father Brown*. Harmondsworth: Penguin, 1971.

CHESTERTON, Gilbert Keith. *The innocence of Father Brown*. Harmondsworth: Penguin, 1971.

CHESTERTON, Gilbert Keith. *The wisdom of Father Brown*. Harmondsworth: Penguin, 1971.

LIMA Barreto, Afonso Henriques. *Impressões de leitura* (prefácio Cavalcanti Proença). São Paulo: Brasiliense, 1956.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MACAULAY, Thomas Babington. *Miscellaneous essays & lays of Ancient Rome*. Everymen lybrary: Londres, 1910.

MACHADO de Assis, Joaquim Maria. *Crônicas - crítica - poesia - teatro*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1964.

MENDES, Murilo. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1994. pp. 997-1049.



MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Essais: nouvelle édition avec des notes choisies*. Paris: Garnier, s/d. vols. 1 e 3.

ROSA, Guimarães. *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. vol. 1, pp 78-92.

VOLTAIRE. *Zadig ou la destinée suivi de Micromégas*. Librio.

WILLIAMS. W. E. (org.) *A book of english essays*. Penguin: 1980.

WOOLF, Virginia: *The common reader, first series*. (org. Andrew McNeillie) Londres: Hogarth Press, 1984, vol. 1.

#### **a4. Escritras sagradas**

*Bíblia de Jerusalém*. 2.ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002

*O Alcorão* (trad. Mansour Challita). Rio de Janeiro: Agici, 2000.

*The Koran interpreted* (trad. Arthur J. Arberry). Oxford university press, 1982.

*The meaning of the glorious Koran: an explanatory translation by Marmaduke Pickthall and an introduction by William Montgomery Watt*. Everymen's library, 1992.

#### **a5. Filósofos**

ARISTÓTELES. *Poétique* (trad. J. Hardy). Paris: Les Belles Lettres, 1995.

BACON, Francis. *Essays*. (ed. John Strachan) Dinamarca: Wordsworth editions, 1997.

BACON, Francis. *Thoughts on the Holy Scripture* (compilação Ver. John G. Hall). Nova Iorque: American Tract Society.

BACON, Francis. *Advancement of leaning; Novum Organum; Nova Atlantis*. University of Chigago press, 1952.

BERKELEY, George. *A treatise concerning the principles of humane knowledge*. In: [www.maths.tcd.ie/~dwilkins/Berkeley/HumanKnowledge/1734/HumKno.pdf](http://www.maths.tcd.ie/~dwilkins/Berkeley/HumanKnowledge/1734/HumKno.pdf), em 09/fev/2004.

BERKELEY, George. *Three dialogues between hylas and philonous in opposition to scpetics and atheists*. In: <http://www.maths.tcd.ie/~dwilkins/Berkeley/Hylas/1734/Hylas.pdf>, em 09/fev/2004.

- BLOCH, Ernst. *Le principe espérance*. (trad. Françoise Wuilmart). Paris: Gallimard, 1976.
- BLOCK, Ernst. The artistic illusion as visible anticipatory illumination. In: *The utopian function of art and literature: selected essays*. Massachusetts Press, 1989.
- DERRIDA, Jacques. La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines. In: *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- DESCARTES, René. *Œuvres, vol 9: Meditations et principes: traduction française*. Paris: VRIN, 1996.
- DESCARTES, René. *Discurso sobre o método: apresentação e comentários de Denis Huisman* (trad. Elza Moreira Marcelina). Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Ática, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994. v.4, pp. 353-65, 415-30, 783-813.
- HEGEL, G. W. F. A concepção objetiva da arte. In: *Curso de estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1996,
- HERÁCLITO. *Fragments: a text and translation with a commentary by T. M. Robinson*. Toronto University Press, 1987.
- IBN RUSHD (Averroes). *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*. (trad. Charles Butterworth). Indiana: St Augustine's Press, 2002.
- IBN RUSHD. *Tahâfut âl-tahâfut*. In: <http://umcc.ais.org/~maftab/ip/pdf/bktxt/tahfut-nts.pdf>
- KANT, Immanuel. Que'st-ce que s'orienter dans la pensée? In: *Œuvres philosophiques*, vol. 2.. Pléiades, 1985. pp. 521-45.
- LEVINAS, Emmanuel. Hermenêutica e além. In: *Entre nós: ensaio sobre a alteridade*. (trad. e org. Pergentio Stefano Pivato) Petrópolis: Vozes, 1997.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard. pp. 49-122.
- Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários* (trad. José Cavalcante de Souza et. al). São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- PLATÃO. *Diálogos: Eutífron, Apologia, Críton, Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- PLATÃO. *Dialogues; The seventh letter* (trad. Benjamin Jowett, J. Harvard). University of Chicago Press, 1952.
- RUSSELL, Bertrand. *O elogio ao ócio* (trad. Pedro Jorgensen Jr). 2. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor/metafísica da morte* (trad. Jair Barbosa). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

## **b. Dicionários, enciclopédias e obras de referência**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia* (revisão da trad. Alfredo Bosi). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AGUIAR & SILVA, Vítor Manuel de. *Teoria da Literatura*. 8. ed. Coimbra: Livraria Almeida, 1990.

*American Heritage Dictionary of the English Language*. 4. ed. In: <http://www.bartelby.com/61>, em 15/out/2002.

ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa: a filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Atena, 2002.

BLACKBURN, Simon. *Oxford dictionary of philosophy*. Oxford University Press, 1996.

CHEVALIER, Tracy (org.) *Encyclopedia of the Essay*. s/l: FD, s/d.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan. *Dictionnaire des religions*. Plon, 1990.

*Enciclopédia Encarta 1999* (espanhol) (CD-Rom). 1993-8.

*Encyclopædia Britannica 1911*. In: <http://1911encyclopedia.org/index.htm>, em 15/out/2002.

FRANCO, Jean. *Historia de la literatura hispanoamericana: edición revisada e puesta al día* (trad. Carlos Pujol). 14. ed. Barcelona: Ariel, 2001.

LALANDE, Andre. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Quadrige, 1999. 2. vol.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix.

*Oxford English Dictionary* (CD-Rom). Versão 1.13, 1994.

*Routledge encyclopedia of philosophy* (CD-Rom). Versão 1.0, 1998.

RUSSELL, Bertrand. *The history of Western Philosophy*. Nova Iorque: Touchstone, 1972.

WELLEK, René e WARREN, Austin. *Theory of literature*. London: Penguin, 1978.

### c. Sobre Jorge Luis Borges

ABADI, Marcelo. Spinoza in Borges' looking-glass. *Borges Studies on Line*. On line. J. L. Borges Center for Studies & Documentation. Internet: 14/04/01 (<http://www.hum.au.dk/romansk/borges/bsol/abadi.htm>) [em 06/fev/2003]

AIZENBERG, Edna (org.). *Borges and his successors: the Borgesian impact on Literature and the arts*. University of Missouri press, 1990.

ALAZRAKI, Jaime. *Jorge Luis Borges*. Columbia University Press, 1971.

ALMEIDA, Ivan. *Borges o los laberintos de la inmanencia*. In: <http://www.hum.aau.dk/Institut/rom/borges/bsol/laberinto.pdf>, em 06/fev/2003.

BALDERSTON, Daniel. *El precursor velado: R. L. Stevenson en la obra de Borges*. *Borges Studies on Line*. On line. J. L. Borges Center for Studies & Documentation. Internet: (<http://www.hum.au.dk/romansk/borges.htm>)

BALDERSTON, Daniel. *The literary universe of Jorge Luis Borges: an index to references and allusions to persons, titles, and places in his writings*. Connecticut: Greenwood, 1986.

BEHAR, Lisa Block de. *Borges and the passion for an endless quotation* (trad. William Egginton). University of New York Press, 2003.

BOSSART, W.H. *Borges and philosophy: self, time and metaphysics*. Nova Iorque: Peter Lang, 2003.

CORDUA, Carla. Borges y los servicios de la palabra. *Borges Studies on Line*. On line. J. L. Borges Center for Studies & Documentation. Internet: (<http://www.hum.au.dk/romansk/borges/bsol/cordua.htm>) [06/fev/2003.]

CORRY, Leo. Algunas ideas científicas en la obra de Borges y su contexto histórico. In: [www.tau.ac.il/~corry/texts/chapters/borges-ciencia.pdf](http://www.tau.ac.il/~corry/texts/chapters/borges-ciencia.pdf), 08/fev/2004.

“Fetiches”: Borges y la universidad. <http://www.hum.aau.dk/Institut/rom/borges/ftp/vb1/universi.pdf>, em 06/fev/2003.

FISHBURN, Evelyn & Psiche Hughes *A dictionary of Borges* (prefácios Mario Vargas Llosa & Anthony Burgess) In: <http://www.hum.aau.dk/Institut/rom/borges/bsol/fishburn.pdf>, em 06/fev/2003.

FISHBURN, Evelyn. Borges, Cabbala and “Cretive Misreading”. On line. J. L. Borges Center for Studies & Documentation. Internet: 20/07/01. <http://www.hum.au.dk/romansk/borges/bsol/evi1.htm>) [em 06/fev/2003.]

Guia de leitura de *Ficciones*, De Jorge Luis Borges. In: [http://www.cce.ufsc.br/~espanhol/projborges/tlon\\_portugues.htm](http://www.cce.ufsc.br/~espanhol/projborges/tlon_portugues.htm), em 31/jul/2003.

HURLEY, Andrew. What I lost when I translated Jorge Luis Borges. In: *Cadernos de Tradução*, n. 4. Florianópolis: Núcleo de Tradução, 1999. pp. 289-30

*La invención y la herencia: filosofía y literatura en la obra de Borges*. Chile: ARCIS-LOM, 1996.

LAFON, Michel. De *Ficciones* à *El Aleph*: narratologie, hypertextualité et autobiographisme. In: <http://www.hum.aau.dk/Institut/rom/borges/bsol/lafon.pdf>, em 06/fev/2003.

LOUIS, Anne-Marie. La traduction selon Jorge Luis Borges. In: *Poétique* n.107, set/1996. Seuil, pp. 289-30.

MATEOS, Zulma. *La filosofía en la obra de Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Biblos, 1998.

MERRELL, Floyd. *Unthinking thinking: Jorge Luis Borges, Mathematics and the new Physics*. Purdue: 1991.

MISSANA, Sergio. *La máquina de pensar de Borges*. Santiago: LOM, 2003.

MONEGAL, Emir Rodríguez. *Borges: una biografía literária*. Fonde de cultura mexicana, 1987.

NUÑO, Juan. *La filosofía de Borges*. México: Fondo de cultura mexicana, 1996.

ØSTERGÅRD, Svend. *The unconscious of representation (Death and the Compass)*. In: <http://www.hum.aau.dk/Institut/rom/borges/ftp/vb1/svend.pdf>, em 06/fev/2003.

RENGEL, Juan Jacinto Muñoz. ¿En que creía Borges? In: <http://members.fortunecity.es/mundopoesia/articulos/enquecreiaborges.htm>, em 08/fev/2004.

ROYAL, Robert. Librarian of Babel: The Gnostic imagination of Jorge Luis Borges. In: ChristianityToday.com, <http://www.christianitytoday.com/bc/2001/001/5.20.html>, em 06/fev/2003.

SMARAGDIS, Joyce. Borges: The Blind Visionary. In: <http://ebbs.english.vt.edu/pmsf/etudes/smaragdis/IhopeIknowwhat.html#dreaming>, em 06/fev/2003.

TORNIELLI, Pablo. Algunos motivos árabes e islámicos en la obra de Borges. In: <http://www.hum.aau.dk/Institut/rom/borges/bsol/tornielli.pdf>, em 06/fev/2003.

VEJA, José Fernández. Una campaña estética: Borges y la narrativa policial. In: <http://www.hum.aau.dk/Institut/rom/borges/bsol/vega.pdf>, em 06/fev/2003.

VOGEL, Daisi Irmgard. *Jorge Luis Borges e a reinvenção poética da entrevista*. Tese de doutoramento, Curso de pós-graduação em Literatura, Centro de Comunicação e Expressão, UFSC, 2002.

WILLSON, Patricia. La fundación vanguardista de la traducción. *Borges Studies on Line*. On line. J. L. Borges Center for Studies & Documentation. Internet: 14/04/01 (<http://www.hum.au.dk/romansk/borges/bsol/pw.htm> [em 08/fev/2004])

#### **d. Demais referências**

ADORNO, Theodor W. The essay as form. In: *Notes to literature* (ed. Rolf Tiedeman, trad. Shierry Weber Nicholzen). Nova Iorque: Columbia University Press, 1991. vol. 1. pp. 03-23.

ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento (fragmentos filosóficos)*. RJ: Jorge Zahar, 1985.

ANDERSEN, Benedict. The biography of nations. In: *Immagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso. pp. 204-6.

ARRIGUCI JR., Davi. *Outros achados e perdidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: the representation on reality in Western literature*. (trad. Willard R. Trask) Princeton University Press, 1968.

BAUDELAIRE, Charles Pierre. Le peintre de la vie moderne. In: *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, pp. 683-724.

BENJAMIM, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política (Ensaio sobre literatura e história da cultura)*. São Paulo: Brasiliense, 1985, vol. 11.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 2.ed. São Paulo: Cia das Letras. 1994.

BÜRGUER, Peter. *Teoria de la vanguardia*. Barcelona: Península, 1987.

COMPAGNON, Antoine. *Os cinco paradoxos da modernidade* (trad. Cleonice P. Mourão et al). Belo Horizonte: UFMG, 1996.

- CANDIDO, Antonio. *Dialética da malandragem*. In: O discurso e a cidade. 2.ed. Duas Cidades: Ática, 1998.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura brasileira: momentos decisivos*. 8.ed. Rio de Janeiro: Itatiaia, 1997.
- CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1987.
- DEBRAY-GENETTE, Raymonde. La pierre descriptive. In: *Poétique* n. 43, set/1980. Seuil, pp.293-304.
- FISCHER, Luís Augusto. *Inteligência com dor – Nelson Rodrigues ensaísta*. Tese de doutoramento, UFRGS, 1998.
- FRYE, Northrop. *Anatomy of criticism*. New Jersey: Princeton University Press, 1975.
- GOMEZ-MARTINEZ. *Teoría del ensayo*. In: Proyecto Ensayo Hispánico: <http://www.ensayistas.org/critica/ensayo/gomez>, em 15/out/2002.
- HABERMAS, Jürgen. La modernité: um projet inachevé (trad. Gérard Raulet) In: *Critique*, n.413, outubro 1981, tomo XXXVII. pp. 950-69.
- HEIDERMANN, Werner. Tradução sem fio: da “festa da tainha” à “festa do mujem”. In: *Cadernos de Tradução*, n. 5. Florianópolis: Núcleo de Tradução, 2000. pp. 163-77.
- ISSACHAROFF, Michael; MADRID, Lelia. Cognition, référence, lecture. In: *Poétique* n. 102, abr/1995, seuil. pp. 245-56.
- JAMESON, Fredric. A lógica cultural do capitalismo tardio. In: *Pós-modernismo*. São Paulo: Ática, 1997.
- KAYSER, Wolfgang. Qui raconte le roman. In: *Poétique du recit*. Paris: Seuil, 1977.
- LEIRIS, Michel. *Espelho da tauromaquia* (trad. Samuel Titan Jr). São Paulo: Cosac & Naify, 2001.
- MAUSS, Marcel; Hubert, Henri. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício (trad. João Luiz Gaio e J. Guinsburg). In: *Ensaio de Sociologia*. Perspectiva, pp 141-227.
- MIGNOLO, Walter. *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledge and border thinking*. Princeton University Press, 2000. pp 03-88.
- HARRIES, Karsten. A metáfora e a transcendência. In: SACK, Sheldon (org). *Da metáfora*. São Paulo: EDUC/Pontes, 1992.
- SCHÜLER, Donaldo. *Literatura grega*. Porto Alegre: Mercado aberto, 1985.

- SCHÜSTERMAN, Ronald. Ficion, connaissance, épistemologie. In: *Poétique* n. 104, nov/1995. Seuil, pp. 503-18.
- SCHWARTZ, Jorge e ALCALÁ, May Lorenzo (orgs.) *Vanguardas argentinas: anos 20*. (trad. Maria Angélica Keller de Almeida) São Paulo: Iluminuras, 1992.
- SCHWARZ, Roberto. Feição social do narrador e da intriga. In: *Um mestre na periferia do capitalismo*. São Paulo: Duas Cidades, 1990.
- TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda Européia e Modernismo brasileiro*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- WEBER, João Hernesto. *A nação e o paraíso: a construção da nacionalidade na historiografia literária brasileira*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1997.
- WELLEK, René e WARREN, Austin. *Theory of literature*. London: Penguin, 1978.
- WILLIAMS, Raymond. *La política del modernismo: contra los nuevos conformistas* (compilação e introdução Tony Pinkney). Manantial.
- DUFRENNE, Mikel. *Esthétique et philosophie*. Paris: Klincksieck, 1988. 3. vol.
- MACHEREY, Pierre. *A quoi pense la littérature?*
- MACHEREY, Pierre. *Para uma teoria da produção literária*. Lisboa: Estampa, 1971.
- PILHA, Ricardo. *Teses sobre o conto*.