

## VI - A VONTADE

1. A vontade: essa rara coisa que somos numerosa e una, ou a essência do mundo para Schopenhauer.

Depois de termos exposto nos capítulos precedentes - e com a consciência das limitações exegéticas a que um trabalho desta natureza está naturalmente submetido - as componentes teóricas que integram a reflexão idealista de Schopenhauer sobre o mundo - do espaço, do tempo e da causalidade - ou seja, após termos analisado em pormenor os fundamentos teóricos que sustentam a sua concepção alucinatória e onírica do mundo, e de termos demonstrado a influência específica que exerceram na concepção da obra literária de Borges, faltanos agora investigar a outra vertente do sistema filosófico de Schopenhauer que assumiu uma importância crucial na literatura borgeana: a vontade.

Em vários contextos deste trabalho, referimo-nos à vontade como tendo sido reconhecida pelo filósofo alemão como a essência real, mas em si incognoscível, do mundo fenomênico, deste mundo que está tão dependente na sua aparição visível de nós mesmos (do sujeito do conhecimento que se dá em nós), como nós estamos dele. É importante recordarmos que no ponto 2. do capítulo preliminar realçamos a distinção kantiana, reiterada por Schopenhauer - e a partir da qual este estrutura todo o seu sistema filosófico - entre a natureza ideal do mundo, ou seja, do mundo que surge condicionado na sua aparição pela intervenção da consciência subjectiva (do mundo como representação) e a natureza real deste mesmo mundo, ou seja, do que ele efectivamente é, independentemente da intervenção dessa consciência. Assim, se por um lado, e de acordo com a doutrina do idealismo transcendental de Kant-Schopenhauer, tudo aquilo que é objecto de conhecimento, tudo aquilo que constitui o mundo empírico da experiência só existe para um sujeito, o que é dizer, surge sempre formal e subjectivamente condicionado pelo modo de conhecer do sujeito - modo esse que se processa sempre no espaço e no tempo, e segundo uma implacável sucessão de causas e efeitos - por outro lado, há que admitir, segundo este raciocínio, a existência de algo real e de essencial que não se confina ao domínio da intervenção do conhecimento subjectivo, algo que em si perdura e é alheio às condicionantes formas do espa-

ço e do tempo. Ora, se tudo o que é cognoscível está envolvido, digamos assim, por essas duas formas gerais que têm a sua origem na própria estrutura do conhecimento do sujeito - como intuições puras ou funções inatas do cérebro, pelas quais o mundo é percebido da maneira como é - e se se admite que o que é essencial não está abrangido por essas formas, ou que não é de modo algum por elas condicionado, então esse algo é totalmente incognoscível. Kant definiu aquilo que não está submetido às condições formais do espaço e do tempo, com o termo de coisa em si, noção limite do seu sistema filosófico pela qual designa a ideia de uma totalidade essencial que o entendimento finito não pode captar e que, por isso mesmo, permanece impenetrável à possibilidade do conhecimento e da experiência empíricas. A elucidação, a decifração e a refutação da noção de coisa em si, constituir-se-ia, aliás, num imprescindível objecto da reflexão teórica que animaria a especulação filosófica pós-kantiana na Alemanha dos finais do século XVIII, primeira metade do século XIX. Designada no seu conjunto por idealismo alemão, essa corrente de pensamento foi protagonizada por filósofos tão diferentes como Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854), Hegel (1770-1831), Schopenhauer (1788-1860), os quais, apesar das oposições teóricas que irreduzivelmente os separam, registam em comum o facto de todos eles terem tomado como ponto de partida, para a elaboração dos seus sistemas, a filosofia kantiana. O pensamento de Schopenhauer, como observamos em várias ocasiões, manteve-se sempre fiel à distinção assinalada por Kant entre as noções de fenómeno e de coisa em si, entre aquilo que é objecto de conhecimento no mundo e o que permanece fora desse domínio; simplesmente, e ao contrário de Kant, Schopenhauer não negou a possibilidade de traçar uma via teórica que conduzisse, não à plena cognoscibilidade da coisa em si (empreendimento que a ser concretizado, engendraria, em última análise, uma insolúvel contradição em todo o seu sistema filosófico que, precisamente, se constrói com base naquela distinção kantiana), mas a inferir, e conseqüentemente, a identificar a coisa em si com a vontade.

A seguinte observação de Schopenhauer servirá de introdução à exposição do seu raciocínio que o levou a considerar ser a vontade a coisa em si: "O carácter fundamental de todas as coisas é a sua natureza fugaz e a sua transitoriedade. Tudo o que observamos na natureza, desde o metal ao organismo, corrompe-se e degrada-se, em parte devido à sua própria existência, em parte devido ao seu conflito com qualquer outra coisa. Como é que então a natureza poderia suportar,

num tempo infinito, a manifestação de formas e a renovação dos indivíduos, a infatigável repetição do processo vital, sem se esgotar, a menos que o seu íntimo núcleo não fosse algo de intemporal e de indestrutível, uma coisa em si totalmente diferente dos seus fenômenos, algo de metafísico distinto de tudo o que é físico? Este algo é a *vontade* em nós e em tudo o mais." (192)

É, portanto, em nós mesmos que, segundo Schopenhauer, reside a chave para acedermos à decifração e à compreensão da natureza essencial do mundo. Assim, e se por um lado, a concepção idealista do filósofo alemão surge condensada no axioma "O mundo é a minha representação", por outro lado, a sua reflexão tendente a definir em que é que consiste a realidade essencial do mundo, enuncia-se pela proposição síntese: "O mundo é a minha vontade". (193) O raciocínio que o conduz à postulação desta tese é desenvolvido segundo diferentes perspectivas, e em diferentes contextos da sua obra, mas mais precisamente entre os capítulos 17 e 22 do primeiro volume de O Mundo como Vontade e Representação, no capítulo XVIII do segundo volume dessa obra, e também no capítulo intitulado "Astronomia Física", do livro, publicado em 1836, em que Schopenhauer procura demonstrar a validade da sua concepção metafísica da realidade à luz das descobertas das ciências empíricas do seu tempo, intitulado Über den Willen in der Natur (Sobre a Vontade na Natureza).

Schopenhauer começa por considerar, (com algum sentido de humor) que, como filósofo, lhe seria impossível encontrar o significado oculto do mundo - que apenas é conhecido como uma representação - se ele próprio fosse somente um sujeito do conhecimento, desprovido de um corpo cujos efeitos sensíveis desencadeiam (como vimos no ponto 2. do capítulo anterior) o processo pelo qual o mundo é intuído; isto é, se ele próprio possuísse apenas "uma cabeça de anjo alada sem corpo". (194).

A actividade do sujeito do conhecimento que se dá em cada ser perceptivo tem, pois, como condição necessária a existência de um corpo, e é pela relação particular que mantém com um só corpo que o sujeito do conhecimento, por assim dizer, se individualiza. Ora, como objecto entre objectos, ou como fenómeno entre fenómenos, tal corpo é, para o sujeito do conhecimento "individualizado", uma representação como qualquer outra representação, submetido às mesmas leis espaço-temporais, e agindo com a mesma estrita necessidade com que qualquer outro fenómeno age sob a influência de causas exteriores. Só que,



como espectador, a relação de conhecimento que o sujeito mantém com o seu próprio corpo individual diferencia-se da relação que mantém com todos os outros objectos exteriores a ele, na medida em que aqui, o corpo, como objecto de conhecimento, não é apenas percebido exteriormente, mas também interior e imediatamente nos seus movimentos e no seu agir, como querendo. Este conhecimento íntimo do nosso querer (da nossa vontade) traduz-se, pois, na acção e nos movimentos do nosso próprio corpo, uma vez que, "não podemos realmente querer um acto sem constatar imediatamente que ele aparece como um movimento corporal". (195). Neste sentido, toda a acção exercida sobre o nosso corpo é uma acção exercida sobre a nossa vontade, e logo que tal acção afecta os órgãos dos nossos sentidos de um modo mais intenso do que a excitação nervosa requerida para a percepção objectiva do mundo (para a sua representação), operada pelo entendimento (pelo intelecto), então ela será dolorosa ou de prazer, consoante seja contrária ou esteja em conformidade com a nossa vontade. O conhecimento da nossa vontade é, portanto, inseparável da percepção íntima do nosso corpo, e daí que, para Schopenhauer, este conhecimento, em que o corpo surge identificado com a vontade, se diferencie de todos os demais objectos percebidos por nós, uma vez que ele é o mais imediato de todos os nossos conhecimentos, de tal modo que chega a considerá-lo como sendo o portador da verdade filosófica por excelência. Pergunta-se: em que medida é que o reconhecimento teórico desta identidade permite afirmar ser a vontade a coisa em si?

Recordemos que, para a doutrina gnoseológica de Schopenhauer, a percepção empírica dos objectos que nos são apresentados no mundo, surge sempre condicionada pelas formas gerais do espaço, do tempo e da causalidade, ou seja pelo modo de funcionamento do nosso cérebro. A percepção de tais objectos está, portanto, envolvida pelo véu que o nosso próprio modo de conhecer sobre eles deita, atrás do qual se oculta, segundo esta doutrina, qualquer coisa que deve ser a sua verdadeira realidade. A representação que possuímos do mundo deve, portanto, ser radicalmente diferente da sua essência. Ora bem; se o conhecimento do mundo empírico e dos múltiplos objectos que o constituem é aparential, se a sua modalidade de existência está sempre condicionada pela maneira como são conhecidos, quer dizer, se tais objectos só existem para o outro (sendo este o seu único modo de existência perceptível), isto não significa, obviamente, que não sejam qualquer coisa em si. Assim, aquilo que subjectivamente é em si e para si, só se dá a conhecer objectivamente por intermédio das formas (do es-



paço, do tempo e da causalidade), que são alheias ao seu próprio ser e que pertencem a esse outro, o que é dizer pertencem ao sujeito que o representa. A relação sujeito/objecto não decifra, pois, a real natureza ontológica das coisas. O essencial fica excluído dessa relação, e, como tal, é impenetrável ao conhecimento. "Se, aprofundando esta consideração, eu encarar os corpos inanimados como possuindo uma grandeza facilmente perceptível, uma forma regular e discernível, e se pretender encarar esta existência situada num espaço tridimensional como a existência em si, isto é como a existência subjectiva dos referidos corpos, depararei imediatamente com a impossibilidade de considerar estas formas objectivas como a existência subjectiva das coisas; pelo contrário, o que eu imediatamente conceb<sub>o</sub> é que esta representação teve a sua origem no meu cérebro e que esta imagem apenas existe em mim, sujeito conhecedor, e que nada tem a ver com o ser intrínseco, subjectivo em si e para si, destes corpos inanimados. Por outro lado, não poderei admitir que tais corpos existam unicamente na minha representação. Visto que eles possuem qualidades impenetráveis pelas quais manifestam uma certa actividade, vejo-me obrigado a atribuir-lhes, de algum modo, uma existência em si. Assim, se, por um lado, esta impenetrabilidade das qualidades faz pressupôr uma existência exterior ao nosso conhecimento, por outro lado ela é a confirmação empírica do facto de que o nosso conhecimento, precisamente porque se reduz a representações determinadas por formas subjectivas, apenas nos fornece *fenômenos* e não a essência das coisas. É isto que explica o facto que em tudo o que conhecemos, subsista qualquer coisa de misterioso e de insondável;" (196) É neste sentido, que se pode compreender também, que apesar do vertiginoso e aprofundado desenvolvimento registado pela ciência, que tende a decifrar e a compreender melhor o mundo que nos é dado a conhecer, jamais ela poderá revelar a natureza essencial das coisas, não porque não esteja ou possa vir a estar familiarizada com o comportamento dos objectos que investiga, mas em resultado da própria natureza do seu conhecimento, condicionado que está pelo modo de funcionamento do cérebro humano. (197) Assim, segundo Schopenhauer, se, por um lado, estamos condicionados a conhecer objectivamente apenas o lado exterior dos fenômenos do mundo, que em si são qualquer coisa de diferente daquilo que nos é apresentado à nossa consciência, se, na qualidade de sujeitos cognoscentes, o nosso ser nos é dado objectivamente sob a forma de um corpo, como um fenómeno entre fenômenos, há que admitir, por outro lado, que, independentemente dessa re

lação sujeito/objecto, o nosso corpo participa e é portador dessa essência incognoscível, e que imediata, interior e subjectivamente revela-se-nos como sendo a nossa vontade. Escreve o filósofo que; "[...] se não podemos penetrar a partir de *fora* no ser próprio e íntimo das coisas, uma via, partindo de *dentro*, permanece aberta: de qualquer modo será uma via subterrânea, uma comunicação secreta que, por uma espécie de traição, nos introduzirá de um golpe na fortaleza, contra a qual tinham fracassado todos os ataques dirigidos de fora." (198)

A fortaleza é a coisa em si, a constituição volitiva do nosso ser, que permite esclarecer, segundo Schopenhauer, a natureza íntima dos demais fenómenos. No entanto, a cognoscibilidade da essência do nosso ser (a vontade) não é completa e adequada, uma vez que ela se revela fenomenicamente no tempo, pela percepção íntima e sucessiva que possuímos dos actos protagonizados pelo nosso corpo. Mas, apesar do nosso ser íntimo ser também conhecido como um fenómeno para a nossa consciência, esse conhecimento interior - diferente do conhecimento exterior dos demais fenómenos, pelo facto de se processar fundamentalmente no tempo, e de, assim, se ter desembaraçado dos véus do espaço e da causalidade - constitui a tal "comunicação secreta" de que fala o filósofo, conducente à revelação da essência do mundo. Uma vez que as percepções que temos dos nossos impulsos e dos actos da nossa vontade, identificados com a acção do nosso corpo, são dadas à nossa consciência de forma mais imediata do que as demais percepções que possuímos do mundo exterior a nós, pode-se concluir, segundo Schopenhauer, que o que age essencialmente em nós é a vontade, que, por extensão analógica, deve constituir o ser íntimo de todos os demais objectos exteriores a nós. Isto significa que não somente a perceptibilidade fenoménica do mundo, (a sua existência exterior) é configurada pelo modo como o conhecemos - pelo sujeito de conhecimento que se dá em nós - como também a verdadeira realidade, a incognoscível essência que suporta essa existência exterior do mundo, há-de ser parcialmente revelada em nós por via da percepção mais imediata que possuímos: a da voluntária acção do nosso corpo.

"Com efeito, de cada vez que das obscuras profundidades do nosso ser íntimo surge um acto de vontade na consciência que conhece, produz-se uma passagem imediata da coisa em si e não temporal para o fenómeno. Sem dúvida que o acto da vontade não é senão o fenómeno mais próximo e mais nítido da coisa em si, mas daqui decorre que se to-

dos os outros fenômenos pudessem ser conhecidos por nós tão imediata e intimamente, seria necessário tomá-los pelo que a vontade é em nós mesmos. É, portanto, neste sentido que eu ensino que a *vontade* é a essência íntima de todas as coisas e que eu a designo por coisa em si." (199)

Deste modo, para Schopenhauer, se bem que a coisa em si permaneça fora do alcance do nosso conhecimento, tal como havia sustentado Kant, de algum modo, ela pode ser designada e identificada com o termo geral da vontade, uma vez que a manifestação fenomênica mais imediata dessa essência incognoscível é conhecida como uma volição pela percepção que temos da natureza íntima do nosso ser. Ora, considerando que a relação particular que o sujeito do conhecimento individualizado mantém com o corpo que o suporta é distinta da relação que mantém com os demais objectos, ou seja, considerando que a consciência que possuímos do nosso próprio corpo é diferente da consciência que possuímos de todos os objectos que nos são exteriores, incluindo os corpos de outros seres individuais - consistindo essa diferença em que a nossa própria natureza física nos é dada a conhecer, não somente de forma objectiva como uma representação como outra qualquer, mas também de forma subjectiva como uma volição - decorre daqui a seguinte hipótese: ou essa exclusiva e dupla percepção de nós mesmos (como representação e como volição) permite elucidar que os objectos conhecidos apenas como representações são, tal como o nosso corpo individual, fenômenos que participam da mesma e única essência incognoscível que se nos revela imediatamente, pela nossa acção corporal, como sendo a vontade, ou então admitir-se-á que os demais objectos não são essencialmente idênticos a nós, mas apenas representações, meros fantasmas. Segundo Schopenhauer, a sustentação teórica deste último ponto de vista conduziu, no domínio do pensamento filosófico, ao que ele designa por egoísmo teórico, o qual, ainda segundo o pensador alemão, nunca se apresentou como uma convicção, mas apenas como um sofisma céptico, que sendo irrefutável, não contribuiu, no entanto, para distender os limites do nosso pensamento da realidade. Esta corrente filosófica, que postula serem todos os fenômenos meras representações, vazias de um suporte real, exceptuando o fenômeno do próprio indivíduo que conhece, tem, por outro lado, a sua correspondência prática no comportamento egoísta que caracteriza a conduta da maioria dos seres humanos. Este comportamento define-se por atribuir a única realidade à sua própria pessoa, e a encarar todos os



outros seres como meros fantasmas ou imagens. Para superar o egoísmo teórico, não somente há que considerar os demais seres, nossos semelhantes, por analogia com a perceptibilidade imediata que possuímos do nosso próprio corpo, de modo a que fazendo a abstracção da representabilidade de tais seres (da sua existência para nós) lhes seja reconhecida que a sua essência é a mesma que designamos em nós pela nossa vontade, mas também de ampliar essa consideração a todos os fenômenos que integram os níveis inorgânico, orgânico (vegetal e animal) da natureza. "Se quisermos atribuir a maior realidade ao mundo corpóreo que percebemos imediatamente, na nossa representação, atribuiremos-lhe aquela que possui, aos olhos de cada um de nós, o nosso próprio corpo, pois o corpo é o que há de mais real para toda a gente. Mas se analisarmos a realidade deste e das suas acções, não encontraremos nele - além de que é a nossa representação - o seguinte, a saber, que ele é a nossa *vontade*; daí decorre toda a sua realidade. Não podemos encontrar, conseqüentemente, outra realidade para atribuí-la ao mundo corpóreo. Se ele deve ser qualquer coisa mais do que a nossa representação, isto é, em si mesmo e na sua essência, então deve ser o que encontramos imediatamente em nós, sob a palavra vontade." (200) Postulada a essência do mundo como sendo a vontade, Schopenhauer empreenderá a tarefa de estudá-lo à luz desse princípio de explicação metafísica da realidade, sem nunca perder de vista a distinção kantiana entre aquilo que em si é incognoscível- (a coisa em si, a vontade em si), ou seja, a modalidade de existência que subsiste independentemente do modo como o mundo é percebido por um sujeito, e o que se dá a conhecer (os fenômenos) como manifestações dessa essência - ou seja, a modalidade da existência que se configura na representação que temos do mundo. Assim, todos os fenômenos que nos são apresentados no mundo material, não são mais, segundo o filósofo alemão, do que manifestações visíveis desta única essência volitiva que, em si, pelo facto de não estar configurada pelas formas gerais do conhecimento do espaço, do tempo e da causalidade, constitui uma insondável dimensão ontológica que não pode ser objecto da experiência possível e que, como tal, é incompreensível para nós, sujeitos do conhecimento. (201).

Para encerrarmos esta exposição relativa ao raciocínio de Schopenhauer que o levou a considerar ser a vontade a essência do mundo visível, parafrasearemos alguns versos de Borges que testemunham, se não a sua total adesão a esse filosofema, pelo menos o reconhecimen-

to de nele ter visto "algún rasgo del universo". (O.C, 258).

No último poema do livro Luna de Enfrente (O.C, 73), intitulado "Versos de Catorce", o Borges lírico, dando expressão ao sentimento de felicidade motivado pelo retorno, depois de uma longa estadia na Europa, à sua cidade natal, a qual "[...] se abre clara como una pampa", (1ª verso, 2ª. estrofe), refere-se, no primeiro verso da 3ª. estrofe, à natureza essencialmente volitiva do ser, do seguinte modo: "y supe en las orillas, del querer, que es de todos". No poema "La Luna", do livro El Hacedor (O.C, 818-820), o louvor de que esse astro é objecto é feito, na penúltima estrofe, por implicação da ideia de que a lua é também uma singular manifestação da única essência incognoscível de que participam todos os demais fenómenos visíveis da natureza, incluindo o do próprio ser humano. "Sé que la luna o la palabra luna/ Es una letra que fue creada para/ La compleja escritura de esa rara/ Cosa que somos, numerosa y una." Assinale-se, de passagem, que o sentido desta estrofe constitui outro exemplo da tentativa borgeana de fazer fundir as oponíveis e irreduzíveis concepções teológicas do teísmo e do panteísmo, pelo facto de aludir à lua como uma letra de uma escritura numinosa (o que imediatamente faz sugerir a influência da Cabala), e intencionalmente criada (obedecendo, portanto, a um plano cósmico), não por alguém, mas por algo (a vontade de Schopenhauer?) que em si é uno, mas de que participam os inúmeros seres visíveis. Esse algo é, aliás, impenetrável ao conhecimento, à nomeação verbal, visto que, como é escrito nos dois primeiros versos da 5ª. estrofe deste mesmo poema: "Siempre se pierde lo esencial. Es una/ Ley de toda palabra sobre el numen." A convergência e a tentativa de síntese destas duas irreduzíveis concepções religiosas, que nos é dada pelo alternativo recurso aos pronomes indefinidos "Alguém" e "Algo" para designar o criador do universo, ressoa, igualmente, no soneto "Una Brújula" (O.C, 875) do livro El Otro, El Mismo, cujo primeiro verso do primeiro terceto alude à incognoscível essência do mundo visível.

"Todas las cosas son palabras del  
Idioma en que Alguien o Algo, noche y día,  
Escribe esa infinita algarabía  
Que es la historia del mundo. En su tropel

Pasan Cartago y Roma, yo, tú, él,  
Mi vida que no entiendo, esta agonía

De ser enigma, azar, criptografía  
Y toda la discordia de Babel.

Detrás del nombre hay lo que no se nombra;  
Hoy he sentido gravitar su sombra  
En esta aguja azul, lúcida y leve,

Que hacia el confín de un mar tiende su empeño,  
Con algo de reloj visto en su sueño  
Y algo de ave dormida que se mueve."

Esta "agonía/ De ser enigma, azar, criptografía/ Y toda la discordia de Babel", este modo conflituoso e doloroso de ser que está na origem desta "infinita algarabía/ Que es la historia del mundo.", é outro tópicó literário borgeano que, a nosso ver, deixa transparecer uma nítida influência do pensamento de Schopenhauer. É o que pasaremos a considerar nos pontos seguintes.

## 2. A luta da vontade consigo mesma e os duelos borgeanos.

No ponto 3.2. do capítulo preliminar deste trabalho, e a propósito da teoria estética de Schopenhauer, referimo-nos ao significado que o filósofo alemão atribui à noção das Ideias platônicas, ao considerá-las como os graus de objectivação adequada da vontade essencial, ou, por outras palavras, ao tomá-las como os protótipos in temporais ou as formas universais dos múltiplos fenómenos da natureza. No ponto que acabámos de analisar, apresentámos, sinteticamente, o raciocínio de Schopenhauer em que demonstra a via pela qual é a mesma e única essência volitiva que constitui o em si do mundo corpóreo ou seja, que constitui o idêntico e o incognoscível suporte do mundo que nos é dado a conhecer.

A vontade manifesta-se, portanto, em ideias particulares, em espécies ou géneros que cobrem os diversos níveis do mundo material, e que se adaptam uns aos outros, precisamente, porque são manifestações de uma única vontade que em si não tem fim. (202) A finalidade que nos é dada a observar nos inúmeros fenómenos da natureza, as múltiplas e engenhosas formas com que os organismos vivos se desenvolvem, a finalidade interior com que são engendradas, para a sobrevivência desses organismos, as partes que os constituem, a finalidade exterior, verificável na natureza pela complexa interdependência do mundo orgânico e inorgânico, enfim, tudo aquilo que para o nosso entendi-



mento espaço-temporal concebemos como um meio e um fim, é explicável em virtude de tudo isso ser a manifestação de uma única vontade essencial. Mas essa manifestação da vontade, não é, por assim dizer, pacífica. A adaptação recíproca dos múltiplos fenômenos da natureza, a interdependência entre os mundos orgânico e inorgânico processa-se apenas com o grau de harmonia necessário à existência e à sobrevivência do mundo e das espécies que o habitam. Para Schopenhauer, a manifestação graduada e aperfeiçoada da vontade essencial, desde a matéria bruta até à matéria inteligente (o homem), procede de um conflito em que os graus superiores assimilam, transformam e subordinam os graus inferiores. A única vontade essencial fragmenta-se em diferentes ideias cujas múltiplas derivações fenomênicas adquirem, em resultado desse conflito, um novo e aperfeiçoado carácter relativamente às manifestações fenomênicas situadas a um nível inferior. É assim que se pode verificar que o comportamento químico e físico da matéria animada mantém alguma analogia - se bem que subordinada a uma ideia mais perfeita - com o comportamento químico e físico da matéria inanimada, de que aquela proveio originalmente. A assimilação dessas forças primitivas, modificadas numa ideia superior da objectivação da vontade, implica a luta. "Da mesma maneira que o íman que eleva um pedaço de ferro empreende um combate obstinado com a gravidade que, na qualidade de uma inferior objectivação da vontade possui um direito primordial sobre a matéria deste ferro - combate, pelo qual o íman fortifica-se, porque a resistência do ferro exige da sua parte um maior esforço - do mesmo modo, e tal como qualquer outro fenómeno da vontade, o organismo humano mantém um perpétuo combate contra as numerosas forças físicas e químicas que, na sua qualidade de ideias inferiores, possuem direitos anteriores, sobre a mesma matéria. Eis porque é que cai o braço que se manteve elevado durante o tempo em que triunfou sobre a gravidade." (203).

Na prática, o resultado deste combate em que os diferentes fenômenos mecânicos, físicos, químicos e orgânicos disputam entre si a matéria para fazerem manifestar a sua ideia, é a luta que se observa na natureza. Esse conflito, segundo Schopenhauer, manifesta-se a todos os níveis, verificável logo, no antagonismo que opõe a força da gravidade à resistência oferecida pela matéria - de que o próprio movimento que rege o sistema do universo constitui a primeira manifestação, traduzida pela resistência que os planetas oferecem à atracção exercida por corpos celestes centrais, ou seja, na opposição mais geral entre a força centrífuga e a força centrípeta - até à luta no reino animal:

"Pode-se seguir esta luta através de toda a natureza: [...] esta luta não é em si mais do que a manifestação deste divórcio da natureza consigo mesma. No mundo animal, esta luta irrompe da maneira mais significativa: os animais alimentam-se de plantas, e cada indivíduo, no reino animal, serve de alimento e é presa de um outro; noutros termos, cada animal deve abandonar a matéria pela qual se representava a sua ideia, para que um outro possa manifestar-se, visto que uma criatura viva não pode manter a sua vida senão à custa de uma outra. Deste modo, a vontade de viver refaz-se constantemente da sua própria substância e, sob as diversas formas de que se reveste, constitui-se no seu próprio alimento." (204)

Ora, se em todos os graus da manifestação da vontade na natureza ela revela esse dissentimento consigo mesma, é evidente que tal conflito também se reproduz ao nível da sua manifestação viva mais perfeita - quer dizer, ao nível em que a acção fenoménica da vontade deixa de ser determinada cegamente por causas físicas ou excitações, e passa a ser acompanhada de um conhecimento intuitivo e abstracto que, não só a faz tomar consciência de si mesma, como também lhe permite, nesse seu grau de objectivação, reinar sobre os demais seres - numa palavra, ao nível da ideia, ou da espécie, humana. Por via desta explicação sobre a manifestação da essência volitiva no mundo da representação, Schopenhauer logra apresentar a raiz dos conflitos pessoais e, em mais larga escala, dos conflitos sociais e das lutas entre os povos, de que a história da humanidade fornece intermináveis exemplos.

A literatura narrativa de Borges é, também ela, um manancial de exemplos em que os conflitos humanos, nas suas mais cruas e diversificadas matizes, fazem revelar este intrínseco divórcio da vontade geral de viver do homem. O livro de contos El Informe de Brodie, fornece-nos significativo material de análise deste tópico borgeano, que encontra o seu suporte teórico na doutrina metafísica da vontade de Schopenhauer.

No conto "El Encuentro", o narrador, rompendo um solene juramento que fizera na sua infância, relata-nos o episódio conflituoso de que fora testemunha, e do qual resultara uma morte cujas verdadeiras circunstâncias convinha, então, manter em segredo para que o assassino e as testemunhas da contenda não fossem importunadas pela justiça. Tudo se passou na quinta de "Los Laureles" aonde o narrador, ainda uma jovem criança, se tinha dirigido com seu primo, mais velho do que ele,

a convite dos proprietários da casa para uma ceia. O vinho viria a alterar os ânimos dos convivas, entre os quais se encontravam dois velhos adversários, Maneco Uriarte e Duncan. Enquanto estes emprenderam, sob a provocação de Uriarte, uma partida a dois de "poker", o narrador recorda ter-se escapulado da sala onde todos se encontravam para explorar os meandros da casa. "Un caserón desconocido y oscuro (sólo en el comedor había luz) significa más para un niño que un país ignorado para un viajero. [...] En la oscuridad me perdí; el dueño de casa, cuyo nombre, a la vuelta de los años, puede ser Acevedo o Acébal, dio por fin conmigo. Por bondad o para complacer su vanidad de coleccionista, me llevó a una vitrina. Cuando prendió la lámpara, vi que contenía armas blancas. Eran cuchillos que en su manejo se habían hecho famosos. Me dijo que tenía un campito por el lado de Pergamino y que yendo y viniendo por la provincia había ido juntando esas cosas." (O.C, 1040).

No momento em que Acevedo mostrava um punhal, de copos em forma de U, ao narrador, eis que irrompe o conflito já esperado entre Duncan e Uriarte, que acusava o seu adversário de ter feito uma jogada ilícita. De provocação em provocação, decidem resolver a sua disputa em duelo, que deveria, no entanto, e de acordo com as regras, realizar-se fora da casa do anfitrião. A vitrina de Acevedo forneceu as armas indispensáveis, e todos, assistentes e adversários, movidos pela excitação, transferiram-se para o palco, em céu aberto, onde se realizou o "espectáculo". "Maneco Uriarte buscó el arma más vistosa y más larga, la del gavilán en forma de U; Duncan, casi al desgaire, un cuchillo de cabo de madera, con la figura de un arbolito en la hoja." (O.C, 1041). Em virtude dos rivais não disporem de conhecimentos sobre o manejo de armas, todos julgaram que a luta se converteria apenas num pretexto de diversão colectiva. Inesperadamente, porém, a luta transformou-se num verdadeiro duelo de profissionais. "Yo había previsto la pelea como un caos de acero, pero pude seguirla, o casi seguirla, como si fuera un ajedrez. [...] Sin el poncho que hace de guardia, paraban con el antebrazo los golpes. Las mangas, pronto jironadas, se iban oscureciendo de sangre. Pensé que nos habíamos engañado al presuponer que desconocían esa clase de esgrima. No tardé en advertir que se manejaban de manera distinta. Las armas eran desparejas. Duncan, para salvar esa desventaja, quería estar muy cerca del otro; [...]"

Nadie se atrevió a intervenir. Uriarte había perdido terreno;



Duncan entonces lo cargó. Ya casi se tocaban los cuerpos. El acero de Uriarte buscaba la cara de Duncan. Bruscamente nos pareció más corto porque había penetrado en el pecho. Duncan quedó tendido en el césped. [...]

Maneco Uriarte se inclinó sobre el muerto y le pidió que lo perdonara. Sollozaba sin disimulo. El hecho que acababa de cometer lo sobrepasaba. Ahora sé que se arrepentía menos de un crimen que de la ejecución de un acto insensato." (O.C, 1041-1042) O sentido desta última afirmação do narrador é apenas decifrável à luz do epílogo do conto. Já adulto, o narrador, quebrando o sigilo da promessa que fizera de nunca revelar a verdade do que sucedera naquela noite de morte, relata o episódio ao comissário reformado don José Olave. Este, informa-o de que os punhais que Acevedo os tentava como peças raras de museu numa vitrina da sua casa de campo eram famosos por terem pertencido a dois populares "cuchilleros" que, nos finais do século passado, teriam vivido na mesma área geográfica em que Acevedo tinha adquirido a sua coleção de armas brancas. Em resultado da paronímia dos seus nomes próprios, "Juan Almanza y Juan Almada se tomaron inquina, porque la gente los confundía." (O.C, 1043). Movidos pelo comum desejo de resgatarem o prestígio dos seus nomes, Almanza e Almada haviam-se procurado mutuamente, mas os azares da vida não lhes proporcionaram esse ambicionado encontro. Ele viria a dar-se, porém, entre os seus respectivos punhais, no duelo que opôs Duncan e Uriarte. Ficava assim explicado o facto destes dois, embora não sabendo manejar um punhal, o tivessem feito com destreza naquela noite fatal para Duncan. "Maneco Uriarte no mató a Duncan; las armas, no los hombres pelearon. Habían dormido, lado a lado, en una vitrina, hasta que las manos las despertaron. Acaso se agitaron al despertar; por eso tembló el puño de Uriarte, por eso tembló el puño de Duncan. Las dos sabían pelear - no sus instrumentos, los hombres - y pelearon bien esa noche. Se habían buscado largamente, por los largos caminos de la provincia, y por fin se encontraron, cuando sus gauchos ya eran polvo. En su hierro dormía y acechaba un rencor humano." (O.C, 1043).

Atente-se que o ódio entre Almada e Almanza - artifício verbal pelo qual se realça a identidade essencial dos opostos - teve como móbil da sua manifestação os punhais de que eram possuidores - punhais que operam como símbolos concretos do ódio universal - e que esse ódio transmigrou, por assim dizer, para a rivalidade latente entre

dois ignorantes esgrimistas (Uriarte e Duncan), que o reificaram nu ma excessiva noite de álcool e de cartas. Atente-se, também, no sen tido moral que o tema deste conto encerra, ao pôr em evidência a ideia de que a rivalidade - o intrínseco antagonismo da vontade de viver, na terminologia de Schopenhauer-, neste caso elevada à potên cia do ódio e do conflito físico, é, de certo modo, eterna e facil mente reactivada por qualquer pessoa, sobrevivendo à morte de poten ciais caracteres violentos, desde que para isso estejam reunidas as circunstâncias objectivas favoráveis à sua irrupção. A prová-lo, es tão aí os instrumentos fabricados para a morte que sobrevivem aos seus inventores ou aos seus utentes do passado. Daí, esta conclusão do narrador em cuja interrogativa se insinua uma inevitável e trági ca certeza. "Las cosas duran más que la gente. Quién sabe si la his toria concluye aquí, quién sabe si no volverán a encontrarse." (O.C, 1043).

Ainda incluído neste livro, o conto "El Otro Duelo" reitera o mesmo tema da rivalidade pessoal. A crueldade do episódio que a nós é narrado visa não só comunicar a ideia do que de eminentemente trá gico comporta o sentimento do ódio humano, como também de acentuar o absurdo com que geralmente ele se revela. Os protagonistas são dois homens simples do povo, dois gaúchos, Manuel Cardoso e Carmen Silvei ra. "Cómo y por qué se gestó su odio? Cómo recuperar, al cabo de un siglo, la oscura historia de dos hombres, sin otra fama que la que les dio su duelo final? [...] Como el de otras pasiones, el origen de un odio siempre es oscuro [...]" (O.C, 1058). As causas inventariadas pelo narrador que justificariam a origem daquele crescente ódio são tão triviais para o observador-leitor quanto vitais o foram para os adversários-personagens: uma corrida a cavalos ganha traiçoeiramente por um deles; um renhido jogo de cartas que culminou com uma abjec ta provocação vinda da parte do ganhador; a disputa pela conquista de uma mulher, amante do outro, teriam levado os dois gaúchos, mais que uma vez, a defrontarem-se com o punhal. "Quizá sus pobres vidas rudimentarias no poseían otro bien que su odio y por eso lo fueron acumulando." (O.C, 1059). Mobilizados à força quando se encontraram numa taberna, por um "brasileiro amulatado" (O.C, 1059), que usou de uma retórica patriótica que ninguém entendeu, Cardoso e Silveira in tegrariam as tropas revolucionárias e combateriam lado a lado contra os partidários governamentais. "En el curso de marchas y con tramarchas, acabaron por sentir que ser compañeros les permitía seguir sien do rivales. Pelearon hombro a hombro y no cambiaron, que sepamos, una

sola palabra." (O.C, 1059). Desbaratadas as tropas revolucionárias numa batalha, não se fez esperar a ordem de execução, de todos os prisioneiros, pelo capitão das forças fiéis ao governo, Juan Patricio Nolan. Este: "Era de Cerro Largo y no desconocía el rencor antiguo de Silveira e Cardoso. Los mandó buscar y les dijo:

- Ya sé que ustedes dos no se pueden ver y que se andan buscando desde hace rato. Les tengo una buena noticia; antes que se entre el sol van a poder mostrar cuál es el más toro. Los voy a hacer degollar de parado y después correrán una carrera. Ya sabe Dios quién ganará." (O.C, 1060). Divulgada esta derradeira competição entre os dois gaúchos, todos os soldados quiseram apostar, incluindo os camaradas de Silveira e Cardoso que tinham sido derrotados. Também eles iam ser degolados, mas enviaram um delegado a Nolan com o pedido de que lhes fosse satisfeito esse último favor, e de poderem participar com apostas sobre o resultado da refrega. "Nolan, que era hombre razonable, se dejó convencer; se cruzaron apuestas de dinero, de prendas de montar, de armas blancas y de caballos, que serían entregados a su tiempo a las viudas y deudos." (O.C, 1060).

Escolhidos os respectivos degoladores - "A Silveira le tocó en suerte el Pardo Nolan, cuyos abuelos habían sido sin duda esclavos de la familia del capitán y llevaban su nombre; a Cardoso, el degollador regular, un correntino entrado en años, que para serenar a los condenados solía decirles, con una palmadita en el hombro: "Ánimo, amigo: más sufren las mujeres cuando paren." (O.C, 1061) -, foi traçado um risco no chão. "A Silveira y a Cardoso les habían desatado las muñecas, para que no corrieran trabados. Un espacio de más de cinco varas quedaba entre los dos. Pusieron los pies en la raya; algunos jefes les pidieron que no les fueran a fallar, porque les tenían fe y las sumas que habían apostado eran de mucho monto. [...]"

Tendido el torso hacia adelante, los dos hombres ansiosos no se miraron.

Nolan dio la señal.

Al Pardo, envanecido por su actuación, se le fue la mano y abrió una sajadura vistosa que iba de oreja a oreja; al correntino le bastó con un tajo angosto. De las gargantas brotó el chorro de sangre; los hombres dieron unos pasos y cayeron de bruces. Cardoso, en la caída, estiró los brazos. Había ganado y tal vez no lo supo nunca." (O.C, 1060-1061).



O que de burlesco e tético este conto revela, a "fantástica" violência que nele se noticia, comporta mais, em nossa opinião, do que uma intenção meramente literária de converter em conto um hipotético (ou real?) acontecimento sobre as lutas fratricidas que ocorreram na América do Sul do século passado. A crueldade que "El Otro Duelo" registra pode facilmente ser repudiada pelo leitor que invoque fáceis argumentos de índole moral, ou que se sinta perturbado pelo que considera ser o produto de uma imaginação "sórdida" que se compraz em estetizar a violência. Não cremos que este conto seja destituído de moral - palavra que não utilizamos para denotar o conjunto de estereis e conjunturais imperativos éticos que prescrevem normas de comportamento social, mas que empregamos para designar a natureza da conduta pessoal que o indivíduo necessariamente assume face aos outros e à sociedade. Claro que em termos puramente literários - como escreve Borges numa nota crítica sobre a obra de H.G. Wells e o sentido geral das parábolas, incluída em *Discusión* - "[...] es absurdo reducir una historia a su moraleja, una parábola a su mera intención, una "forma" a su "fondo". (O.C, 275) A impessoalidade ou a objectividade que a eficácia comunicativa de um texto literário ou de qualquer outro artefacto estético visam alcançar trilham caminhos que, por razões óbvias, são necessariamente diferentes dos que envolvem uma activa implicação da ética. Julgamos, porém, que a total separação entre a ética e a estética é uma cómoda distinção teórica, proveniente de uma anfibologia de conceitos que conota a primeira com imperativos que a segunda deve ignorar. De algum modo, esses dois domínios encontram-se na obra de um grande escritor, e é neste sentido que se pode falar de uma dimensão ética da literatura borjeana. Cremos que "El Otro Duelo" reitera essa dimensão. Ou não será que o minucioso relato da crueldade que caracteriza a "justiça" militar, e que nos surge aqui representada na sua dimensão mais atroz envolvendo uma competição que explora sadicamente a rivalidade de dois condenados, não constitui uma profunda denúncia da forma mais hipocritamente legitimada que assume a crueldade humana?

Ou não será que o relato da obsessiva e grotesca rivalidade de que são vítimas os dois gaúchos, não é mais do que uma hipérbole literária que comporta uma denúncia, não só do ódio, mas também das subtis e mesquinhas formas de rivalidade que o nosso plácido quotidiano "civilizado" registra?

É importante referir que esta narrativa é a segunda, de três que

se sucedem na ordem de publicação dos contos de El Informe de Brodie, e que constituem uma espécie de trilogia sobre o tema comum da rivalidade. O conto que precede "El Otro Duelo" intitula-se "El Duelo". É um relato, assistido por pertinentes observações estéticas sobre a pintura, que nos representa a secreta e polida competição artística empreendida por duas amigas pintoras; Clara Glencairn de Figueroa e Marta Pizarro. As duas cultivavam gêneros pictóricos opostos: a primeira, optara pelo abstraccionismo, "que una metáfora militar, entonces en boga, llamaba de vanguardia." (O.C, 1054); a segunda, pela pintura figurativa. No entanto, esse duelo podia ter tido, segundo informação do narrador, outras motivações mais humanas, ou melhor dito, menos artísticas, envolvendo uma terceira pessoa. Marta Pizarro era irmã de Nélida Sara, a qual sempre rivalizara com Clara Glencairn de Figueroa, devido a motivos insondáveis, mas que provavelmente estavam relacionados com o facto de Nélida ter nutrido sentimentos de interesse passional pelo marido de Clara, Isidro Figueroa, que fora embaixador no Canadá, "y que acabó por renunciar a ese cargo, alegando que en una época de telégrafos e teléfonos, las embajadas eran anacronismos y constituían un gravamen inútil." (O.C, 1053). Daí a hipótese aventada pelo narrador: "quizá el duelo fue entre las dos y Marta un instrumento." (O.C, 1054) Mas sempre a disputa entre as pintoras se manteve entre os corteses limites de uma rivalidade civilizada.

Desempenhando um cargo administrativo numa sociedade artística denominada "Círculo de Giotto", "Marta logró que Clara, admitida ya como socia, figurara como vocal en la lista de las nuevas autoridades. El hecho, en apariencia baladí, merece un análisis. Marta había apoyado a su amiga, pero es indiscutible, aunque misterioso, que la persona que confiere un favor supera de algún modo a quien lo recibe." (O.C, 1055). Ambas tiveram os seus inesperados sucessos e os seus inesperados reveses, ambas viviam animadas por um sentimento substancialmente idêntico ao dos gaúchos Manuel Cardoso e Carmen Silveira, embora a manifestação formal de tal sentimento nunca tivesse atingido a dimensão paroxística do ódio, ou tivesse sido maculada pela deslealdade. "La vida exige una pasión. Ambas mujeres la encontraron en la pintura o, mejor dicho, en la relación que aquélla les impuso. Clara Glencairn pintaba contra Marta y de algún modo para Marta; cada una era juez de su rival y el solitario público. En esas telas, que ya nadie miraba, creo advertir, como era inevitable, un influjo recíproco.



Es importante no olvidar que las dos se querían y que en el curso de aquel íntimo duelo obraron con perfecta lealtad." (O.C, 1056) De pois da morte de Clara Glencairn, "Marta comprendió que su vida ya carecía de razón. Nunca se había sentido tan inútil. Recordó sus primeras tentativas, ahora lejanas, y expuso en el Salón Nacional un sobrio retrato de Clara, a la manera de aquellos maestros ingleses que habían admirado las dos. Alguno la juzgó su mejor obra. No volvería a pintar más.

En aquel duelo delicado que sólo adivinamos algunos íntimos no hubo derrotas ni victorias, ni siquiera un encuentro ni otras visibiles circunstancias que las que he procurado registrar con respetuosa pluma." (O.C, 1056-1057).

"Guayaquil", é a última narrativa de El Informe de Brodie que registra o tema da rivalidade, protagonizado, agora, por dois académicos, e implicando, portanto, como cenário de fundo, o meio científico.

Se a sofisticada competição de "El Duelo" e a primária e cruel rivalidade de "El Otro Duelo" representam a comum ideia da inevitável luta humana como a adequada expressão de um insolúvel antagonismo que radica, segundo Schopenhauer, no modo como se manifesta a essência volitiva no mundo e na vida, "Guayaquil" é uma outra variação deste tema que, processando-se dentro dos limites da cortesia, registra, no entanto, uma diferença em relação aos outros dois relatos: a assunção da derrota por um dos participantes do litígio.

Dois historiadores, que não desdenham a imprescindível utilização de galicismos no seu discurso oral - no que pode ser entendido como uma ironia borgeana ao estilo enfatuado de que se serve uma certa linguagem académica -, disputam entre si a execução de uma missão oficial a decorrer fora do país em que leccionam; a de transcrever, criticamente, um conjunto de epístolas do libertador da América do Sul, Simon Bolívar. Estas cartas, por um preconceito anti-académico, tinham sido oferecidas pelo neto do seu descobridor ao governo argentino para serem devidamente examinadas. Desse conjunto epistolar, apenas uma carta possuía interesse histórico, pois nela se revelava "la entrevista de Guayaquil, en la que el general San Martín renunció a la mera ambición y dejó el destino da América en manos de Bolívar." (O.C, 1066).

Pelo acordo diplomático feito com o proprietário das cartas, um



delegado do governo argentino "se trasladaría a Sulaco, capital del Estado Occidental, y sacaría copia de las cartas para publicarlas aquí." (O.C, 1062-1063). Quando tudo indicava que o historiador narrador - que "con toda probidad" relata o processo da sua derrota, uma vez que considera que, "confesar un hecho es dejar de ser el actor para ser un testigo, para ser alguien que lo mira y lo narra y que ya no lo ejecutó" (O.C, 1062) -, quando tudo indicava, dizíamos, que o historiador narrador, descendente em linha directa de um militar argentino, herói da guerra da libertação do continente sul americano, e devoto do investigador da história dessa causa, seria o executor dessa missão que viria coroar a sua carreira profissional, eis que, por calculada ignorância da decisão do governo que, aliás, tinha recebido o favorável parecer da Academia Nacional de História, "la universidad del Sur, que ignoraba, prefiero suponer, esas decisiones, había propuesto el nombre del doctor Zimmermann." (O.C, 1063).

Uma vez que já tinha sido nomeado o delegado do governo, Zimmermann, a priori, não tinha qualquer hipótese de vir a executar essa missão, até porque era um cidadão checo de origem judaica naturalizado argentino, e que se tinha refugiado nesse país devido à perseguição que lhe movera o regime nazi do terceiro Reich. Da obra de Zimmermann, o narrador apenas conhecia "una vindicación de la república semítica de Cartago, que la posteridad juzga a través de los historiadores romanos, sus enemigos, y una suerte de ensayo que sostiene que el gobierno no debe ser una función visible y patética. Este alegato mereció la refutación decisiva de Martín Heidegger, que demostró, mediante fotocopias de los titulares de los periódicos, que el moderno jefe de estado, lejos de ser anónimo, es más bien el protagonista, el corega, el David danzante, que mima el drama de su pueblo, asistido de pompa escénica y recurriendo, sin vacilar, a las hipérbos del arte oratorio." (O.C, 1063).

Com o fim de evitar "el espectáculo ingrato de dos universidades en desacuerdo" (O.C, 1063), o ministro havia sugerido ao narrador que se encontrasse com Zimmermann para o pôr ao corrente da decisão já tomada. Nessa mesma tarde, porém, e antecipando-se à iniciativa do historiador argentino, Zimmermann anuncia por telefone que o visitaria às seis da tarde.

"Yo mismo, con sencillez republicana, le abrí la puerta y lo conduje a mi escritorio particular. [...] Al saludarnos, comprobé con satisfacción que yo era el más alto, e inmediatamente me avergoncé de

tal satisfacci3n, ya que no se trataba de un duelo f3sico ni siquiera moral, sino de una *mise au point* quiz3 inc3moda. Soy poco o nada observador, pero recuerdo lo que cierto poeta ha llamado, con fealdad que corresponde a lo que define, su torpe ali3o indumentario." (O.C, 1063-1064). Feitas as m3tuas apresenta33es formais, Zimmermann, num di3logo de ocasi3o, comete logo uma imprecis3o hist3rica ao soletrar erradamente o nome do her3i que tinha decidido a sorte da batalha de Jun3n, crucial para o futuro destino da Am3rica do Sul. Esse erro, foi prontamente rectificado pelo narrador, se bem que o desenrolar do col3quio lhe tivesse criado a suspeita de ter sido deliberadamente cometido. Depois, Zimmermann: "Dej3 errar la mirada sobre los t3tulos casi amorosamente y recuerdo que dijo:

- Ah, Schopenhauer, que siempre descrey3 de la historia [...] Esa misma edici3n, al cuidado de Grisebach, la tuve en Praga, y cre3 envejecer en la amistad de esos vol3menes manuales, pero precisamente la historia, encarnada en un insensato, me arroj3 de esa casa y de esa ciudad. Aqu3 estoy con usted, en Am3rica, en la grata casa de usted [...]" (O.C, 1064).

O di3logo cort3s travado em seguida definiria as posi33es dos advers3rios: apesar de ter comunicado objectivamente ao outro de que fora ele o indigitado para a miss3o oficial, o narrador era ultrapassado por uma ind3mita vontade do seu oponente que, parecendo ignorar tal informa33o, chamava a si a certeza dessa tarefa, a ponto de utilizar um discurso em que se assumia j3 como o seu real executor. Redarguindo aos argumentos de natureza sangu3nea invocados pelo narrador, Zimmermann afirmou a determinada altura "- [...] Usted lleva la historia en el sangre, seg3n sus elocuentes palabras; a usted le basta o3r con atenci3n esa voz rec3ndita. Yo, en cambio, debo transferirme a Sulaco y descifrar papeles acaso ap3crifos. Cr3ame, doctor, que lo envidio.

Ni un desafio ni una burla se dejaba translucir en esas palabras eran ya la expresi3n de una voluntad, que hac3a del futuro algo tan irrevocable como el pasado. Sus argumentos fueron lo de menos; el poder estaba en el hombre, no en la dial3ctica." (O.C, 1065). E a sequ3ncia do di3logo p3e de manifesto um jogo subtil de afirma33es e respostas feitas com base no m3tuo conhecimento que os dois interlocutores possu3am da doutrina metaf3sica da vontade de Schopenhauer, conhecimento esse que n3o deixava a menor d3vida, a ambos, de quem seria o victorioso e quem o derrotado daquela ins3lita e refinada contenda. A mis



teriosa entrevista de Guayaquil, ocorrida no passado, e na qual dois homens tinham disputado a liderança da guerra de libertação do continente sul americano, repetia-se, agora, a um outro nível; ao nível da investigação do documento legado por Bolívar e em que revelava, verdadeira ou apocrifamente, os detalhes desse histórico encontro. Manipulando subtilmente uma tese de Schopenhauer que considera a chefia política e militar como sendo assumida por aquele que detém a suprema vontade ou energia capaz de o fazer, Zimmermann alega em seu favor, para justificar o facto de dever ser ele o executante da missão oficial, um argumento de teor competitivo: o facto da conhecida interpretação histórica defendida pelo seu oponente se inclinar a justificar a abdicação do general San Martín, e não, a defender o partido de Bolívar; ou seja, em termos cruamente competitivos, o facto dessa tese inclinar-se a apresentar razões que justificavam a causa do derrotado, e não a causa do ganhador.

Já resignado na sua derrota, o narrador, para "no hacerle frente" (O.C, 1065), interroga então Zimmermann sobre a razão que o levava a conjecturar a hipótese das cartas de Bolívar serem apócrifas.

" - Que sean de puño y letra de Bolívar - me contestó - no significa que toda la verdad esté en ellas. Bolívar puede haber querido engañar a su corresponsal o, simplemente, puede haberse engañado. Usted, un historiador, un meditativo, sabe mejor que yo que el misterio está en nosotros mismo, no en las palabras." (O.C, 1066).

Este mistério a que se refere Zimmermann, e que radica em nós, é precisamente a insondável natureza volitiva do nosso carácter empírico - utilizando a terminologia de Kant-Schopenhauer - a vontade que todo o ser humano revela, nos seus actos, com maior ou menor grau de energia, e que, quando posta à prova num domínio mundano de tenaz competição que já não implica a mera acção voluntária tendente à conservação individual do ser - distendendo, portanto, o seu esforço para além da estrita necessidade da sobrevivência do seu ser -, faz-se, então, impôr sobre outro indivíduo ou sobre milhares de indivíduos, seus iguais. É, aliás, em resultado desta graduada manifestação da força da vontade nos diferentes seres individuais, que se torna compreensível o inevitável fenómeno de liderança, que, elevado ao paroxismo, é traduzido no fenómeno político da dominação violenta exercida pelo déspota.

"Zimmermann sentenciô:

- Dos hombres se enfrentaron en Guayaquil; si uno se impuso, fue



por su mayor voluntad, no por juegos dialécticos. Como usted ve, no he olvidado a mi Schopenhauer.

[..] - Usted - respondí - habló de la voluntad. En los Mabino gion, dos reyes juegan al ajedrez en lo alto de un cerro, mientras abajo sus guerreros combaten. Uno de los reyes gana el partido; un jinete llega con la noticia de que el ejército del otro ha sido vencido. La batalla de hombres era el reflejo de la batalla del tablero.

- Ah, una operación mágica - dijo Zimmermann.

Le contesté:

- O la manifestación de una voluntad en dos campos distintos." (O.C, 1066-1067). E o conto termina com a assumida declaração da "der rota" do nosso narrador, e a notícia de que Zimmermann antes do encontro já possuía a convicção de que seria ele o indigitado, a ponto de já trazer consigo o bilhete de avião para o estrangeiro.

"El servilismo del hebreo y el servilismo del alemán estaban en su voz, pero sentí que nada le costaba darme la razón y adularme, dado que el éxito era suyo.

Me suplicó que no me preocupara de las gestiones de su viaje. (*Tratativas* fue la atroz palabra que usó.) Acto continuo, sacó del portafolio una carta dirigida al ministro, donde yo le exponía los motivos de mi renuncia, y las reconocidas virtudes del doctor Zimmermann, y me puso en la mano su estilográfica para que la firmara. Cuando guardó la carta, no pude dejar de entrever su passage sellado para el vuelo Ezeiza-Sulaco.

Al salir, volvió a detenerse ante los tomos de Schopenhauer y dijo:

- Nuestro maestro, nuestro común maestro, conjeturaba que ningún acto es involuntario. Si usted se queda en esta casa, en esta airosa casa patricia, es porque íntimamente quiere quedarse. Acato y agradezo su voluntad.

Acepté sin una palabra esta limosna última.

Fui con él hasta la puerta de calle. Al despedirnos, declaró:

- Excelente el café.

Releo estas desordenadas páginas, que no tardaré en entregar al fuego. La entrevista había sido corta.

Presiento que ya no escribiré más. *Mon siège est fait.*" (O.C., 1067).

Como comentário final a este conto, diremos que nele se espelha exemplarmente o que procurámos demonstrar na análise das outras três narrativas: o influxo da tese de Schopenhauer, em que a vontade, a essência do mundo e da vida, é considerada, na sua objectivação suprema sob a ideia de homem, como sendo portadora do mesmo intrínseco divórcio que revela em todos os demais graus, divórcio esse que é verificável na luta pela sobrevivência e pela dominação que os seus fenómenos, dotados de vida, continuamente empreendem entre si. Ao nível do comportamento humano, esse conflito pode revelar-se segundo diversas matizes, desde o mais violento e primário ódio entre os homens - de que o conto de Borges "El Otro Duelo" serve de exemplo paradigmático - até às subtis formas de rivalidade intelectual - sem dúvida mais produtivas, e a que os domínios da acção artística e da investigação científica não são alheios - e de que servem como exemplo os temas dos contos "El Duelo" e "Guayaquil". Relativamente a este último, resta acrescentar que essa profunda discórdia essencial, - que se projecta na tal Ordem desordenada do universo a que se refere o narrador do conto "La Biblioteca de Babel" -, é emblematicamente protagonizada por dois historiadores (para mais schopenhauerianos); ou seja, é protagonizada por aqueles que têm o encargo teórico de relatarem o processo da discórdia humana, que é, afinal, a matéria principal do seu ofício.

### 3. A dor universal e a dor do poeta.

No último livro dos quatro que integram o primeiro volume de O Mundo como Vontade e Representação, Schopenhauer desenvolve um segundo ponto de vista sobre a sua teoria metafísica da vontade e que, no essencial, concerne a sua ética. Em epígrafe, escreveu aí o seguinte: "Alcançando o conhecimento de si mesma, a vontade de viver afirma-se e depois nega-se." (205) Com toda a propriedade, este juízo serve também de comentário síntese ao teor destes derradeiros pontos do nosso estudo. Gostaríamos de advertir, porém, e em conformidade com o que escrevemos na introdução, que não é nosso propósito, sobretudo neste capítulo, ajuizarmos criticamente (no sentido em que o emprego deste advérbio pode sugerir a ideia da adesão ou repúdio teórico do autor deste trabalho pelo pensamento que é objecto da sua análise) o que naturalmente nos supera: referimo-nos, precisamente, à consistente re-



flexão ética de Schopenhauer que se constitui como o corolário lógico da sua concepção filosófica do mundo.

Das considerações feitas atrás, facilmente se pode deduzir que, para Schopenhauer - e ao contrário do que é postulado pelo espírito da filosofia de um Leibniz (1646-1716) -, certamente que este não é o melhor dos mundos possíveis. Em conformidade com os juízos fundamentais da sua teoria sobre a essência do universo, é indubitável que este é mesmo o pior dos mundos possíveis.

A multiplicidade de formas que a natureza infatigavelmente produz, o engenho com que providencia essas formas dos meios necessários à sua sobrevivência, o crescente empenho artístico que os seres nela gerados fazem revelar, a adaptação teleológica das suas diferentes partes, a complexa e infindável cadeia de causas e efeitos cósmicos que determinaram o aparecimento do sistema planetário no qual o mundo em que vivemos se move segundo um infalível cálculo matemático, a repetição deste mesmo processo a uma escala infinita, enfim, o aparecimento da inteligência humana para quem todo o universo parece ter sido generosamente criado, pode, naturalmente, induzir a uma explicação religiosa, transcendente, que encara o fenómeno da vida como o resultado da voluntária intervenção de uma inteligência divina, cujos propósitos se ignoram, mas à qual se deve prestar um venerado reconhecimento. Mas aceitar a existência de um Deus criador, é, antes de mais, uma atitude religiosa, uma questão de fé, a que a razão e a filosofia podem assistir, iluminando o crente nessa sua convicção. Daqui não se pode concluir, em conformidade com os ensinamentos de Kant, e que Schopenhauer subscreve na íntegra, que a razão humana possa provar a existência de Deus (embora Kant acrescenta que a razão também não pode provar a Sua não existência), uma vez que o domínio válido do uso da razão não é extensível para além do conhecimento dos objectos da experiência possível, ou seja, para além do domínio dos fenómenos empíricos da realidade que percebemos e que surgem condicionados, na sua aparição, pelo modo como os conhecemos. Apesar de ter colocado limites à razão humana e à sua pretensão teológica e filosófica de provar o que não pode ser objecto de prova (a existência de Deus), Kant, pelo conjunto da complexa obra filosófica que produziu, não se afastou nem renunciou à concepção religiosa teísta cristã, de origem judaica. O mesmo não sucedeu com Schopenhauer. Mas, como escreveu Giordano Bruno (1548-1600), no primeiro dos cinco diálogos que dão forma ao seu livro De L'Infinito Universi e



Mondi (Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos), e pela voz de um dos quatro interlocutores que nele intervêm (por sinal, o poeta); "[...] os verdadeiros, esclarecidos e polidos filósofos, sempre favoreceram as religiões." (206). A religião favorecida por Schopenhauer, o que é dizer a religião à qual é adaptável o teor do seu pensamento, provém de uma tradição totalmente diferente da que é dominante no ocidente; provém da tradição religiosa hinduísta, cuja civilização surgiu há mais de quatro mil anos nas margens do rio Sind (Indo) na Índia; numa palavra, o sentido da sua filosofia é consensuado com o espírito religioso do budismo. Não significa isto que Schopenhauer tenha construído todo o seu sistema em função do budismo; simplesmente foi esta a religião na qual encontrou a mais perfeita adequação e confirmação das teses que deduziu dentro dos limites da tradição especulativa do pensamento ocidental. (207) Diga-se, de passagem, que é provável que a leitura apaixonada de Borges da filosofia de Schopenhauer, tenha estado na origem do interesse que o escritor manifestou pelo budismo, a ponto de ter escrito, em colaboração com Alicia Jurado, uma pequena obra, datada de 1976, de divulgação sobre as várias correntes espirituais a que essa doutrina religiosa deu origem, e que leva o título Qué es el Budismo. (208)

Tal como o Buda, Schopenhauer considerou que a irrealidade das coisas finitas e transitórias é acompanhada e sustentada pela dor e pelo sofrimento. O nascimento, a doença, a velhice e a morte despertaram no Buda a convicção de ser procurada uma via de libertação espiritual que negasse essa repetida e indefectível sucessão de estados sofredores. A teoria metafísica da vontade de Schopenhauer, deduzida a partir da noção de coisa em si de Kant, chega às mesmas conclusões.

A sua doutrina ética, condensada no último livro de O Mundo como Vontade e Representação, e desenvolvida em pormenor no volume Os Dois Problemas Fundamentais da Ética, é contrária à exposição de princípios ou de formulários orientadores da conduta moral, e preocupa-se, antes, em analisar e justificar o comportamento prático do homem face a si mesmo e ao seu semelhante. Para Schopenhauer, a objetivação da vontade numa ideia superior (sob a forma de espécie humana) permite-lhe tomar consciência do seu ser, e é a esse nível que se lhe apresenta a seguinte alternativa: ou de se reproduzir eternamente pela contínua afirmação da vida sem uma satisfação final, ou de negar essa modalidade existencial, o que em termos simples se tra-

duz na ideia da liquidação da essência da vida por si mesma. Não se julgue, porém, e precipitadamente, que Schopenhauer preconiza o sui cídio como forma individual ou colectiva do homem se libertar daquilo que é considerado pelo filósofo como uma condição nefasta de ser.

Mas donde provém e em que é que consiste para Schopenhauer esta dolorosa modalidade da existência que o ser humano se limita a re produzir com a mesma necessidade com que as outras espécies animais o fazem em relação a si mesmas? No simples facto de, na sua própria essência, a vida não possuir outro objectivo que o de querer. A natureza íntima do homem é insaciável e tudo ela sacrifica com o único fim de continuar a querer, de continuar a viver. Se nos níveis inferiores da objectivação da vontade de viver (nos mundos vegetal e animal privado de razão), o esforço dispendido por todos os seus fenómenos visa apenas a sua singular preservação - por um processo que apenas se mantém à custa de uma cruel e tenaz luta pela sobrevivência - assim também, ao nível em que a vontade se manifesta com a mais perfeita e iluminada consciência de si mesma, ao nível da vida humana, o seu fim não é outro que o de se conservar, sem que, com isso, possa alguma vez atingir uma satisfação final. Querer, desejar, esforçar-se, eis no que consiste o essencial da vida humana. Todo o querer, no entanto, resulta de uma necessidade, de uma privação de algo, o que é dizer, provém de um sofrimento, e a sua satisfação momentânea é apenas o ponto de partida que engendra o mesmo processo sem fim, apenas interrompido pela inelutável cessação da vida. Assim, entre o nascimento e a morte, decorre toda a vida do homem, movida por um constante esforço em evitar a dor cuja inevitabilidade acaba sempre por se manifestar sob múltiplas formas.

"Os incessantes esforços do homem para desterrar a dor não conseguem outra coisa do que variar o seu aspecto. Esta é originalmente privação, necessidade, preocupação pela conservação da vida. Alcançai (difícil tarefa!) evitar a dor sob esta forma, ela retorna sob milhares de outras configurações que mudam com a idade e com as circunstâncias: devêm desejo carnal, amor apaixonado, inveja, inquietação, ambição, avareza, malícia e tantos outros males, tantos outros! Enfim, se para ela se manifestar, nenhuma destas roupagens lhe serve, então assume o aspecto triste, lúgubre, do tédio e do aborrecimento, contra os quais se inventaram tantas coisas!" (209)

De todas as formas com que se manifesta a vontade de viver, o homem, na qualidade de ser a criatura dotada de uma maior inteligên-



cia, é o que mais sofre, uma vez que a sua faculdade de representação ou de conhecimento abstracto fá-lo experimentar penosos sentimentos de tristeza, de remorso, de angústia, numa dimensão que é de todo ignorada pela modalidade de um conhecimento imediato e limitado ao presente, como é-o o dos animais. A consciência da miséria e o sofrimento moral aumentam, assim, em proporção com o grau de inteligência ou com o grau de intuição que o ser humano possui do mundo, donde, para Schopenhauer, o indivíduo genial é o que está mais exposto a experimentar um maior grau de sofrimento. Schopenhauer admite mesmo a ideia de cada pessoa deter uma inata disposição sofredora, cuja maior ou menor medida, derivada da natureza do seu carácter, lhe determina a quantidade de adversidades e males que, independentemente de circunstâncias exteriores, o seu destino há-de suportar. Toda a satisfação, toda a alegria, toda a felicidade possível são, por outro lado, encaradas pelo filósofo como sendo de natureza negativa, uma vez que sendo a vida caracterizada por um constante querer, que resulta de uma constante necessidade, de uma constante privação e, portanto, de um constante sofrimento, qualquer satisfação ou felicidade possíveis consistem, em última análise, na negação de uma dor, que é aquilo que de positivo nos reserva a vida. No fundo, a satisfação e o sentimento de felicidade a ela associado, não é mais do que um sofrimento que foi evitado.

Toda a vida humana oscila, assim, entre permanentes desejos, de terminados por múltiplas necessidades, e a urgência de os satisfazer; para uma grande maioria a vida consiste apenas numa luta constante pela sobrevivência, acompanhada da irrevogável certeza de que a morte ditará a sentença final da sua derrota individual. De forma sucinta, Schopenhauer resume o sentido trágico desta peregrinação sem fim do homem, no seguinte juízo: "Assim como a necessidade e a privação são o flagelo do povo, assim é-o o tédio no mundo da alta sociedade. Na vida da classe média o tédio é representado pelo Domingo e a privação é representada pelos seis dias da semana." (210)

A dor é, portanto, inerente a toda a forma de vida animal e revela-se com a sua maior intensidade ao nível do homem, e isto, porque, no fundo, todos os males e tormentos radicam na própria essência da vida que é a vontade sem fim. Para Schopenhauer, toda a concepção optimista da vida contraria os ensinamentos dos grandes poetas e opõe-se ao saber contido nos textos canónicos das grandes religiões, (à excepção do judaísmo). Em sua opinião, a doutrina cristã não é de mo



do algum favorável ao optimismo - que o filósofo considera ser uma atitude moral, reveladora de impiedade - pois, "nos Evangelhos, o mundo e o mal são tidos quase como termos sinónimos." (211)

As únicas consolações que operam como paliativos para este palco de tormentos que é o nosso mundo, encontra-as Schopenhauer, ou na superstição, que constitui o móbil do sentimento religioso da grande maioria, ou então nas que são providenciadas pela contemplação artística, e do modo a que fizemos alusão no capítulo preliminar deste trabalho. A serenidade estóica é a única via, à excepção da via da salvação apenas trilhada pelos raros, que resta para aqueles que detêm a consciência da natureza sofredora do mundo. Para alcançar essa consciência: "É suficiente ter-se rompido com os sonhos da juventude, de ter em conta a sua própria experiência e a dos outros, de ter aprendido a conhecer-se melhor, com a vida, com a história do tempo passado e presente, com a leitura dos grandes poetas, de não ter o juízo embotado por preconceitos demasiado ofuscantes para que as coisas possam ser resumidas assim: o mundo humano é o reino do acaso e do erro que tudo governam sem piedade, tanto nas grandes como nas pequenas coisas; a seu lado, de chicote em punho, caminham a estupidez e a malícia. Dificilmente tudo o que é bom triunfa e o que é nobre e sábio raramente logra manifestar-se: bem pelo contrário, o que é inepto e absurdo no domínio do pensamento, o que é vulgar e insípido no domínio da arte, o que revela maldade e perfídia em matéria de conduta, dominam, sem serem desapossados senão por breves interlúdios." (212)

Falámos anteriormente da dimensão ética da obra literária de Borges; podemos agora acrescentar que nela transparece também uma dimensão trágica (o que não significa que seja uma constante no conjunto da obra que produziu) e que se revela, sobretudo, na sua poesia, pela consciência assumida de que ser é uma carência, agravada pela dor e pelo sofrimento. Seria de todo absurdo, ao referirmos esta vertente temática da literatura borgeana, pretendermos assinalar nela uma influência filosófica precisa. A dor intimamente assumida e a consciência da infelicidade são realidades demasiado cruéis que não requerem a interposição do conceito para serem experimentadas. Em conformidade com a sua teoria da essência da vida, o pensamento de Schopenhauer não faz mais do que transpôr para o nível da abstracção, do que intelectualizar objectivamente, a experiência concreta da dor universal e do sentido humanamente trágico que a acompanha, e que cada

ser individual - condicionado que está pelo seu carácter, pelas circunstâncias reais da vida e pelo grau de intuição que dela possui - inevitavelmente corporiza, com maior ou menor intensidade, no espaço de tempo que lhe é dado habitar neste mundo. Neste sentido, se não é lícito falarmos de uma influência filosófica schopenhaueriana neste capítulo relativo à dimensão trágica da literatura poética de Borges, pode-se, com certeza, referi-la à luz de uma explicação teórica que lega um fundamento racional para a compreensão do fenómeno do sofrimento pessoal e universal. Veremos, posteriormente, como essa dimensão se traduz, na poesia de Borges, por um desejo de não-ser. Por agora, apenas nos interessa transcrever alguns juízos do escritor argentino sobre a miséria da condição humana (geral e relativa à sua pessoa).

No ensaio "La Duración del Infierno", incluído em Discusión, Borges, depois de inventariar os principais argumentos teológicos que sustentam a necessidade moral de um inferno como lugar de condenação dos réprobos, conclui com o juízo de que o sofrimento físico é já suficiente para levar a admitir a eternidade de um inferno, acrescentando que a necessidade de crer nele, num Além, é, no fundo, um sentimento irreligioso (talvez porque nele esteja envolvido uma lógica de activa impiedade); neste sentido, o que está implícito nas palavras de Borges é que, a ser promovida a ideia dessa dimensão infernal, não há necessidade de recorrer à promessa de uma temível punição eterna, já que a nossa condição humana a faz continuamente reificar. "Yo creo que en el impensable destino nuestro, en que rigen infamias como el dolor carnal, toda strafalaria cosa es posible, hasta la perpetuidad de un Infierno, pero también que es una irreligiosidad creer en él." (O.C, 238).

No soneto "Adam Cast Forth", (O.C, 934) do livro El Otro, El Mismo, o Borges lírico, prestando o seu louvor à felicidade mítica original, representada na religião cristã pela condição existencial de Adão antes de ter transgredido a lei divina, e deixando antever a possibilidade real de a vivificar - "Y, sin embargo, es mucho haber amado, / Haber sido feliz, haber tocado / El viviente Jardín, siquiera un día." (V.v 12-14) - refere, antes, entre os versos 9 e 11, e dentro do espírito predominantemente cristão, a sua culpa em participar de uma condição sofredora, provocada pelo congénito antagonismo humano: "[...] La terca tierra / Es mi castigo y la incestuosa guerra / De Caín y Abeles y su cría." Do mesmo livro, o poema "El Puñal", represen



tado a um tempo na sua condição singular e arquetípica, termina com uma declaração de pesar pela eterna luta que esse objecto simboliza, num cruel e inútil mundo temporal: "A veces me da lástima. Tanta du reza, tanta fe, tan impasible o inocente soberba, y los años pasan, inútiles." (213). Reiterando esta ideia da inútil e trágica soberba do homem que, apesar da energia que dispense em batalhas e em vitórias militares, não adia com isso a inelutável sentença final do seu destino, leia-se o soneto "A la Efigie de un Capitán de los Ejércitos de Cromwell", do livro El Hacedor (O.C, 822). Rezam assim os dois últimos tercetos:

"Capitán, los afanes son engaños,  
Vano el arnés y vana la porfía  
Del hombre, cuyo término es un día;  
Todo ha concluido hace ya muchos años.  
El hierro que ha de herirte se ha herrumbrado;  
Estás (como nosotros) condenado."

Apenas o breve registo de um episódio humano num manual de história, ou a fugaz referência ao nome de um poeta menor feita numa antologia sobrevêm como ténues testemunhos de um passado tão real como o presente actual, povoado de alegrias e dores que o decurso do tempo tende a mitigar. Nessa medida, o esquecimento é o único consolo meritório para tanta dureza e sofrimento. É o que se pode ler no primeiro e quinto tercetos do poema "A Un Poeta Menor de la Antología", do livro El Otro, El Mismo (O. C, 871).

"Dónde está la memoria de los días  
que fueron tuyos en la tierra, y tejieron  
dicha y dolor y fueron para ti el universo?

[..]

Pero los días son una red de triviales miserias,  
y habrá suerte mejor que la ceniza  
de que está hecho el olvido?"

Dois outros poemas queremos ainda referir, agora como testemunhos do sentimento trágico assumido pelo Borges poeta em relação à sua própria vida. O primeiro, intitula-se "El Centinela" e foi recolhido no livro El Oro de los Tigres. Por um procedimento dramático idêntico ao que utilizara no texto "Borges y Yo", do livro El Hacedor, o eu íntimo de um Borges idoso subleva-se aqui para falar re-



voltadamente contra o eu que dirige a sua acção exterior, e diz, entre os versos 1 e 6.

"Entra la luz y me recuerdo; ahí está  
Empieza por decirme su nombre, que es (ya se entiende) el mío.  
Vuelvo a la esclavitud que ha durado más de siete veces diez  
anos.

Me impone su memoria.

Me impone las miserias de cada día, la condición humana  
Soy su viejo enfermero, me obliga a que le lave los pies."

(214)

Mas nenhum outro poema pode exprimir, de forma mais pungente, a trágica dissensão de Borges em relação à sua própria existência, do que o soneto - "El Remordimiento" do livro La Moneda de Hierro. É, enfim, a dor íntima do poeta que não se contém e que, corajosamente, fala na primeira pessoa com o peso de uma já prolecta idade.

"HE COMETIDO el peor de los pecados  
Que un hombre puede cometer. No he sido  
Feliz. Que los glaciares del olvido  
Me arrastren y me pierdan, despiadados.  
Mis padres me engendraron para el juego  
Arriesgado y hermoso de la vida,  
Para la tierra, el agua, el aire, el fuego.  
Los defraudé. No fui feliz. Cumplida  
No fue su joven voluntad. Mi mente  
Se aplicó a las simétricas porfías  
Del arte, que entreteje naderías.  
Me legaron valor. No fui valiente.  
No me abandona. Siempre está a mi lado  
La sombra de haber sido un desdichado." (215)

4. O egoísmo e a injustiça, protagonistas maiores da história universal da infâmia.

Depois de termos referido, no ponto 2. deste capítulo, os juízos de Schopenhauer sobre a contradição interior da vontade de viver, manifestada na natureza pela eterna luta que os indivíduos de todas as espécies empreendem entre si, falta-nos ainda considerar a sua reflexão sobre o egoísmo, que vem complementar e tornar ainda mais com

preensível a sua justificação metafísica desse antagonismo essencial e do sofrimento a ele associado.

Sabemos que, para o filósofo, a vontade em si manifesta-se de forma graduada, segundo Ideias ou protótipos intemporais a que estão subsumidos os inúmeros fenômenos do mundo que conhecemos. A condição imprescindível da existência desses fenômenos é que eles se situem num espaço e ocorram num tempo. É, portanto, por intermédio dessas duas condições gerais do conhecimento, do espaço e do tempo, que é possibilitada a existência fenomênica das coisas, o que é dizer, que é possibilitada a percepção da multiplicidade dos fenômenos individuais. É neste sentido que Schopenhauer - retendo uma expressão da escolástica - designa o espaço e o tempo como o princípio da individuação.

Assim, a única vontade essencial objectiva-se, gradual e adequadamente, em Ideias que, por sua vez, pelo princípio da individuação se fazem manifestar numa pluralidade de indivíduos. Qualquer ser individual é, portanto, uma manifestação, adequada à sua espécie, da vontade, a qual dá-se "em cada fenômeno inteira e indivisivelmente, e em torno dela vê a imagem repetida ao infinito da sua própria essência." (216)

Isto significa que a vontade não é mensurável nem quantificável; que ela não se dá em maior grau, digamos assim, num elefante do que se dá numa mosca.

Assim como a existência do mundo estará assegurada se apenas um ser dotado de percepção o continuar a representar, assim também subsistirá a inteira vontade de viver sob uma determinada espécie animal, mesmo que um só único indivíduo dessa espécie a faça manifestar.

Se recordarmos o juízo que o filósofo alemão tece acerca do duplo conhecimento que, individualmente, cada ser dotado de inteligência (cada homem) possui - acerca dos outros seres seus iguais. apenas como uma representação, acerca de si mesmo como uma representação especial, como uma volição - e se agora considerarmos que esse conhecimento que o indivíduo singular possui da sua vontade é o que de mais essencial ele percebe - não o conhecimento que possui dos outros seres seus iguais, cuja existência se confina à mera representabilidade que deles tem - e se acrescentarmos ainda este novo dado de que a vontade essencial dá-se inteiramente em cada fenômeno individual, poder-se-á, então, compreender quão natural e inevitável é o fenômeno

do egoísmo entre os seres humanos. "Por conseguinte, todo o indivíduo dotado de conhecimento é, na realidade, e considera-se ele próprio a totalidade da vontade de viver; ele considera-se o em si do mundo e também como a condição última que possibilita o mundo enquanto objecto de representação, numa palavra como um microcosmos equivalente a um macrocosmos." (217)

Assim se explica que cada indivíduo, "embora perdido, reduzido a nada na imensidade de um mundo ilimitado, não deixa de considerar-se como o centro de tudo, preocupando-se mais com a sua existência e com o seu bem estar do que com o dos outros, estando mesmo disposto, se apenas consultar a natureza, a sacrificar tudo em proveito do seu eu, essa gota de água num oceano, e a aniquilar o mundo para prolongar um instante que seja a sua existência. Este sentimento é o *egoísmo*, essencial a todos os seres da natureza; é por intermédio dele que, sob um aspecto terrível, a contradição íntima da vontade se revela." (218)

Deste modo, Schopenhauer explica o egoísmo que o comportamento geral da natureza animal revela - e que irrompe na sua forma mais atroz entre os homens, pelo facto destes poderem utilizar deliberadamente a sua faculdade racional para fins perversos estranhos à violência praticada pelos animais privados dessa faculdade, uma vez que, nesse reino, a luta é geralmente condicionada e processada dentro dos limites da auto-sobrevivência - explica esse egoísmo, dizíamos, em resultado do modo como a vontade essencial, submetendo-se ao princípio da individuação para manifestar-se no mundo empírico dos fenómenos, se dá e se reproduz inteiramente em inúmeros seres individuais. Cada qual acha-se inevitavelmente como o centro do mundo, e cada qual procura dar satisfação ao seu querer do modo mais consentâneo com as determinações e necessidades do seu carácter. E é com base nesta reflexão metafísica sobre a inevitabilidade prática do egoísmo, que Schopenhauer, no referido livro de O Mundo como Vontade e Representação, passará a considerar a conduta estritamente moral do homem em relação ao seu semelhante, e a analisar, nesta perspectiva ética, a origem da propriedade privada, do Direito e do Estado.

Para o filósofo, estas instituições, concebidas pela razão humana, não são mais do que instrumentos criados para o homem se proteger, digamos assim, dos efeitos nefastos do seu egoísmo; para evitar a flagração desse impulso a uma escala tal que impediria a coexistência social necessária à própria sobrevivência da espécie. Todas es-



sas instituições são, por outro lado, fundamentadas pela noção intuitiva da justiça que, tal como a liberdade e a felicidade, é uma noção negativa relativamente ao que é dominante e positivo, a injustiça. Mas, no fundo, qual é a origem da injustiça e em que é que consiste, senão que ela é precisamente uma consequência do egoísmo e do facto da vontade de viver se dar inteiramente em cada uma das suas inumeráveis manifestações humanas, a ponto de, frequentemente, a sua afirmação por um dado indivíduo ultrapassar os limites da sua pessoa indo negar a mesma essencial vontade que se manifesta noutro indivíduo? "A vontade do primeiro irrompe no domínio em que é afirmada a vontade do outro, destruindo ou ferindo o corpo destoutro, ou então reduzindo à servidão as forças deste corpo para que sirvam a sua própria vontade, em vez de as deixar ao serviço do corpo em que a vontade se manifesta. [...] Esta invasão no domínio onde a vontade é afirmada por outro, é bem conhecida sob o nome de *injustiça*." (219)

Nas múltiplas modalidades com que a injustiça se manifesta, ela implica sempre uma destas duas formas: ou a violência (que vai desde uma excessiva afirmação física da vontade de viver de um indivíduo sobre a mesma vontade de um outro, até à crueldade <sup>em</sup> que a violência é praticada, não como um meio mas com um fim em si), ou a astúcia, que consiste em utilizar, por via do uso da razão, meios que desviem a afirmação da vontade do outro, em proveito da sua própria vontade. Na prática, a astúcia traduz-se fundamentalmente pelo uso da mentira, isto é, pela apresentação de falsos motivos à vontade alheia, de modo a tirar proveito próprio da acção volitiva de outrem. (220)

Como já aqui foi escrito, o primeiro livro de contos de Borges intitula-se Historia Universal de la Infamia. É um livro povoado de personagens violentas e astuciosas que se comprazem no exercício da injustiça ou, em termos schopenhauerianos, em afirmarem a sua desmesurada vontade de viver para além dos limites da sua própria pessoa, negando essa mesma vontade noutros seres seus iguais. Algumas dessas personagens são mesmo inspiradas em figuras autênticas, mas, mais do que os nomes circunstanciais, os verdadeiros protagonistas deste livro são a perfídia, a crueldade, a tirania, a astúcia, enfim todas as ignóbeis formas da infâmia humana. Os títulos destes contos são, por si sós, elucidativos, na medida em que justapõem ao nome do herói maldito uma adjectivação <sup>com valor semântico</sup> de sinal contrário. É assim que vão desfilando os "feitos" de personagens genialmente infames, como

"El Atroz Redentor Lazarus Morell" que, na América esclavagista, co mandava uma poderosa organização de malfeitores que incitavam os es cravos negros a fugirem, para, a seguir, os capturarem e receberem, des se modo, as recompensas oferecidas pelos proprietários brancos. O mé todo utilizado por Morell, que lhe assegurou um lugar na história da infâmia, foi "único, no solamente por las circunstancias *sui generis* que lo determinaron, sino por la abyección que requiere, por su fatal manejo de la esperanza y por el desarrollo gradual, semejante a la atroz evolución de una pesadilla." (O.C, 297). Segue-se a história de "El Impostor Inverosímil Tom Castro", em que a genialidade astuciosa do seu companheiro, um negro de nome Bogle, o fez apresentar como o desejado filho <sup>ambiciosamente esperada</sup> por uma desesperada e inconformada mãe, uma idosa e abastada senhora da alta sociedade inglesa que persistia, contra todas as evidências, em não acreditar na morte de seu filho ocorrida num naufrágio. "Lady Tichborne, horrorizada madre de Roger, rehusó creer en su muerte y publicó desconsolados avisos en los periódicos de más amplia circulación. Uno de esos avisos cayó en las blandas manos funerarias del negro Bogle, que concibió un pro yecto genial." (O.C, 302). Esse projecto consistiu em manipular os sen timentos da pobre senhora e, explorando "Las Virtudes de la Disparidad" (O.C, 302), fez-lhe apresentar o imbecil Tom Castro como se fosse o seu educado e polido filho desejado. Bogle sabia "que todas las similitudes logradas no harían otra cosa que destacar ciertas diferencias inevitables. Renunció, pues, a todo parecido. Intuyó que la enorme ineptitud de la pretensión sería una convincente prueba de que no se trataba de un fraude, que nunca hubiera descubierto de ese modo flagrante los rasgos más sencillos de convicción.

[...] Otra razón fundamental: Los repetidos e insensatos avisos de Lady Tichborne demostraban su plena seguridad de que Roger Charles no había muerto, su voluntad de reconocerlo." (O.C, 303).

Depois da narrativa "La Viuda Ching, Pirata", que nos relata o modo temerário como essa mulher assumiu o governo de uma frota de piratas, e virilmente comandou quarenta mil homens que fizeram perigar a unidade do Império chinês, segue-se "El Proveedor de Iniquidades Monk Eastman". "Era un hombre ruinoso y monumental. El pescuezo era corto, como de toro, el pecho inexpugnable, los brazos peleadores y largos, la nariz rota, la cara aunque historiada de cicatrices menos importante que el cuerpo, las piernas chuecas como de jinete o de ma rinero." (O.C, 312).



Ficou famoso, na sua crueldade, por liderar um bando de malfeitores na América cosmopolita do princípio do século. Antes, porém, trabalhara como vigilante de um salão de bailes públicos. "Por cada pendenciero que serenaba, hacía con el cuchillo una marca en el brutal garrote. Cierta noche, una calva resplandeciente que se inclinaba sobre un bock de cerveza le llamó la atención, y la desmayó de un mazazo. "Me faltaba una marca para cincuenta!", exclamó después." (O.C, 313). Quando Eastman se tornou famoso; "Los comités lo consultaban para organizar fechorías, y los particulares también. He aquí sus honorarios: 15 dólares una oreja arrancada, 19 una pierna rota, 25 un balazo en una pierna, 25 una puñalada, 100 el negocio entero. A veces, para no perder la costumbre, Eastman ejecutaba personalmente una comisión." (O.C, 313).

A América dos desertos, dos planaltos e dos *cowboys* serve de cenário à história de "El Asesino Desinteresado Bill Harrigan", mais conhecido por Billy the Kid. Nascido num lupanar de Nova York, cresceu entre os negros com o orgulho racista de ser branco. "A los doce anos militó en la pandilla de los *Swamp Angels* (Ángeles de la Ciénaga), divinidades que operaban entre las cloacas." (O.C, 316) A progressiva colonização do ocidente americano, haveria de converter a criança rufia Bill Harrigan, no temível pistoleiro Billy the Kid que cometeu o seu primeiro feito aos catorze anos de idade, quando, numa taberna, liquidou *el Diego*, famoso pistoleiro mexicano. "Algo del compadrito de Nueva York perduró en el *cowboy*; puso en los mejicanos el odio que antes le inspiraban los negros, pero las ultimas palabras que dijo fueron (malas) palabras en español. Aprendió el arte, vagabundo de los troperos. Aprendió el otro, mas difícil, de mandar hombres; ambos lo ayudaron a ser un buen ladrón de hacienda. A veces, las guitarras y los burdeles de Méjico lo arrastraban.

Con la lucidez atroz del insomnio, organizaba populosas orgías que duraban cuatro días y cuatro noches. Al fin, asqueado, pagaba la cuenta a balazos." (O.C, 318).

Quando aos vinte e um anos foi morto traiçoeiramente pelo *sheriff* Garrett, seu amigo, "debía a la justicia de los hombres veintiuna muertes - "sin contar mejicanos"." (O.C, 319).

Outras duas histórias, de dois outros infames, completam a coleção de contos que dá título ao livro, respectivamente, "El Incivil Maestro de Ceremonias Kotsuké no Suké", e "El Tintorero Enmascarado,



Hâkim de Merv". Enquanto que o tema da primeira destas duas narrativas se adequa mais ao tópico borgeano, que analisaremos no ponto seguinte, a segunda, por seu turno, pode ser considerada como uma outra variação da injustiça astuciosa, agora implicando uma manipulação de sentimentos religiosos. Exerceu-a Hâkim, nascido no Turquestão, "A los 120 años de la Hégira y 736 de la Cruz, [...] Su patria fue la antigua ciudad de Merv, cuyos jardines y viñedos y prados miran tristemente al desierto. [...]"

[...] Sabemos que un hermano de su padre lo adiestró en el oficio de tintorero: arte de ímpios, de falsarios y de inconstantes que inspiró los primeros anatemas de su carrera pródiga." (O.C, 324) Hâkim fez-se profeta entre os Abbasidas, e trazia sempre consigo um véu, que lhe cobria a face, para proteger os olhos mortais do glorioso resplendor que o Senhor lhe tinha infundido.

"Siempre que sus palabras no invaliden la fe ortodoxa, el Islam tolera la aparición de amigos confidenciales de Dios, por indiscretos o amenazadores que sean. El profeta, quizá, no hubiera desdeñado los favores de ese desdén, pero sus partidarios, sus victorias y la cólera pública del Jalifa - que era Mohamed Al Mahdí - lo obligaron a la herejía. Esa disensión lo arruinó, pero antes le hizo definir los artículos de una religión personal, si bien con evidentes infiltraciones de las prehistorias gnósticas." (O.C, 327).

Cercado o profeta Hâkim, com os seus acólitos, na cidade de Sanam pelas tropas do Califa, todos esperavam "el inminente socorro de una caterva de ángeles de luz" (O.C, 328), quando corre um rumor na fortaleza sobre a corrompida natureza do corpo do profeta. "A pleno sol, en una elevada terraza, Hâkim pedía una victoria o un signo a la divinidad familiar. Con la cabeza doblegada, servil - como si corrieran contra una lluvia -, dos capitanes le arrancaron el Velo recamado de piedras.

Primero, hubo un temblor. La prometida cara del Apóstol, la cara que había estado en los cielos, era en efecto blanca, pero con la blancura peculiar de la lepra manchada. Era tan abultada o increíble que les pareció una careta. No tenía cejas; el párpado inferior del ojo derecho pendía sobre la mejilla senil; un pesado racimo de tubérculos le comía los labios; la nariz inhumana y achatada era como de león.

La voz de Hâkim ensayó un engaño final. *Vuestro pecado abomina-*

*ble os prohíbe percibir mi esplendor ... comenzó a decir.*

No lo escucharon, y lo atravesaron con lanzas." (O.C, 328)

Dentro do mesmo espírito a que obedece o relato destas sete biografias infames, Borges inclui também, neste seu livro, a narrativa "Hombre de la Esquina Rosada". O narrador é um dos protagonistas da acção que decorre num lupanar da província sul americana e que culmina com um misterioso assassinio de um célebre "cuchillero" cometido nessa noite. De um modo totalmente imprevisto, e contra a expectativa criada pelo tom impessoal do relato, no desfecho, o narrador revela-se-nos subtilmente como tendo sido o autor do crime. Segue-se ainda Etcetera, uma colectânea de oito narrativas, inspiradas e glossadas a partir de diferentes textos das mais diversificadas origens culturais, trabalho este que constitui uma demonstração exemplar da tese de Borges que considera o leitor como um potencial, señã mesmo como um activo escritor.

Como epílogo deste ponto, gostaríamos apenas de salientar a seguinte ideia: no diálogo que a literatura de Borges travou com os fundamentos teóricos da filosofia de Schopenhauer, o livro Historia Universal de la Infamia representa a resposta estética do escritor argentino aos juízos postulados pelo filósofo alemão sobre a noção de injustiça. Em conformidade com a sua doutrina metafísica da vontade, a injustiça corresponde, na prática, a uma exarcebação da comum e inevitável conduta egoísta do ser humano, ou seja, não é mais do que uma excessiva afirmação da vontade de viver num só indivíduo, com a correspondente negação dessa mesma vontade em outrem.

Mas esta afirmação desmesurada de um só fenómeno da vontade, acarreta consigo a dor. Pois bem, se o querer viver em geral comporta o sofrimento, quem então, a não ser esse querer, deverá suportar a nefasta consequência do que quer, e a quem, a não ser a própria vontade se deverá atribuir a responsabilidade das penosas consequências do seu ímpeto de viver?

Todo o sofrimento engendrado pela afirmação da vontade recai sobre ela mesma, e é neste sentido que Schopenhauer se refere a uma justiça eterna, para designar a ideia de que se é a vontade quem engendra a dor, então só ela justamente cabe suportá-la. No ponto seguinte, trataremos de analisar o influxo que este filosofema exerceu na literatura narrativa de Borges.



5. A justiça eterna e a identidade essencial dos contrários na obra narrativa de Borges. A mortal punição.

Para Schopenhauer, se o mundo é como é, é porque a vontade quer assim; ela é simultaneamente a actriz e a espectadora, a responsável e a vítima do sofrimento que acompanha a sua manifestação. A sua inteira e exclusiva afirmação em inúmeros seres individuais (em inúmeros fenómenos), traduz-se na perpétua luta que entre si eles travam, luta essa que apenas visa assegurar a sua própria sobrevivência, o que é dizer que ela é fundamentalmente condicionada pela necessidade de assegurar a exclusiva e ilimitada vontade de viver individual. Ao nível da espécie humana, essa luta pode alcançar, pelo uso perverso que o homem pode dar à sua faculdade racional, a dimensão atroz da crueldade. Mas a razão pode também ser utilizada para atenuar a deflagração dos conflitos e ser mobilizada para impedir o exercício da violência impúdica. Foi precisamente para dissuadir à prática de futuras acções violentas e injustas, que a razão humana criou instituições que administram, por via das noções da recompensa e da punição, a justiça temporal. A justificação racional do exercício dessa justiça e do direito que lhe assiste em punir, consiste apenas nisto: em que pela retaliação se procura evitar, no futuro, a deflagração de um crime similar ao que foi cometido no passado. É, portanto, com base na previsão da ocorrência de um potencial acto injusto que o direito de castigar é racionalmente justificável, uma vez que ele promove o temor da punição que pode dissuadir à prática da injustiça. Se o direito de punir não fosse fundamentado por esta previsão racional do futuro, então "[...] qualquer castigo, qualquer punição infligida a um delito, seria injustificável, não fazendo outra coisa do que acrescentar pura e simplesmente um segundo mal ao primeiro." (221)

Mas existe uma outra justiça, que, pelo facto de não estar submetida ao tempo, Schopenhauer designa por eterna; menos falível, menos exposta ao erro do que aquela que é exercida pelos homens, e que é decretada, digamos assim, pela própria essência do universo, a vontade. A palavra justiça pode, nesta expressão, induzir em erro; ela não envolve a ideia de retaliação nem pretende designar a ideia da negação da injustiça. Na justiça eterna, os termos semânticos oponíveis, representativos de situações humanas contrárias, da transgressão e da punição, não têm pertinência. Na justiça eterna, que é inerente ao domínio da coisa em si e não é compreensível no domínio dos fenómenos, aqueles dois termos, paradoxalmente, identificam-se e constituem uma

5. A justiça eterna e a identidade essencial dos contrários na obra narrativa de Borges. A mortal punição.

Para Schopenhauer, se o mundo é como é, é porque a vontade quer assim; ela é simultaneamente a actriz e a espectadora, a responsável e a vítima do sofrimento que acompanha a sua manifestação. A sua inteira e exclusiva afirmação em inúmeros seres individuais (em inúmeros fenómenos), traduz-se na perpétua luta que entre si eles travam, luta essa que apenas visa assegurar a sua própria sobrevivência, o que é dizer que ela é fundamentalmente condicionada pela necessidade de assegurar a exclusiva e ilimitada vontade de viver individual. Ao nível da espécie humana, essa luta pode alcançar, pelo uso perverso que o homem pode dar à sua faculdade racional, a dimensão atroz da crueldade. Mas a razão pode também ser utilizada para atenuar a deflagração dos conflitos e ser mobilizada para impedir o exercício da violência impúdica. Foi precisamente para dissuadir à prática de futuras acções violentas e injustas, que a razão humana criou instituições que administram, por via das noções da recompensa e da punição, a justiça temporal. A justificação racional do exercício desta justiça e do direito que lhe assiste em punir, consiste apenas neste: em que pela retaliação se procura evitar, no futuro, a deflagração de um crime similar ao que foi cometido no passado. É, portanto, com base na previsão da ocorrência de um potencial acto injusto que o direito de castigar é racionalmente justificável, uma vez que ele promove o temor da punição que pode dissuadir à prática da injustiça. Se o direito de punir não fosse fundamentado por esta previsão racional do futuro, então "[..] qualquer castigo, qualquer punição infligida a um delito, seria injustificável, não fazendo outra coisa do que acrescentar pura e simplesmente um segundo mal ao primeiro." (221)

Mas existe uma outra justiça, que, pelo facto de não estar submetida ao tempo, Schopenhauer designa por eterna; menos falível, menos exposta ao erro do que aquela que é exercida pelos homens, e que é decretada, digamos assim, pela própria essência do universo, a vontade. A palavra justiça pode, nesta expressão, induzir em erro; ela não envolve a ideia de retaliação nem pretende designar a ideia da negação da injustiça. Na justiça eterna, os termos semânticos oponíveis, representativos de situações humanas contrárias, da transgressão e da punição, não têm pertinência. Na justiça eterna, que é inerente ao domínio da coisa em si e não é compreensível no domínio dos fenómenos, aqueles dois termos, paradoxalmente, identificam-se e constituem uma



unidade. Dizemos paradoxalmente, porque para o entendimento e para a razão humanas, para o procedimento comum de perceber e de pensar o mundo, aquele que transgride, aquele que ofende a integridade física ou moral de outrem, aquele que distende a sua vontade de viver para além dos limites da sua pessoa e nega essa mesma vontade noutro indivíduo, é necessariamente diferente deste outro indivíduo. Porém, se se intuir que ambos são apenas duas manifestações de uma única e mesma essência volitiva, se for rompida a ilusão que o véu do conhecimento espaço-temporal projecta sobre a identidade essencial do ser, fragmentando-o em inúmeros fenómenos, numa palavra, se se perscrutar para além do princípio da individuação, então aquele que o fizer, compreenderá a inextricável unidade daquilo que se apresenta como perceptiva e racionalmente contrário; compreenderá que o sofrimento perpetrado por um indivíduo e a dor de que o outro é vítima, dizem respeito a um único e mesmo ser, enfim, compreenderá que a assunção activa da justiça universal implica chamar a si a responsabilidade que lhe cabe nas misérias que são inerentes à vontade geral de viver, e da qual participa apenas como um fenómeno individual.

"Por conseguinte, uma vez alcançado este conhecimento, compreender-se-á claramente que sendo a vontade o em si de todo o fenómeno, o sofrimento que se inflige e o que se padece, a maldade e o sofrimento, afectam um único e mesmo ser, embora no fenómeno em que um e outro se manifestam, apareçam como pertencendo a indivíduos distintos e mesmo separados por grandes intervalos de espaço e de tempo. Aquele que alcançou este conhecimento, compreende que a distinção entre o indivíduo que provoca o mal e aquele que o sofre é uma simples aparência que de modo algum diz respeito à coisa em si, e que esta, a vontade, vive em ambos. Só que esta vontade, iludida que está pelo entendimento que a serve, desconhece-se a si mesma; num dos indivíduos que a manifesta, procura aumentar o seu bem estar, ao mesmo tempo que no outro produz um excesso de sofrimento; na sua violência crava os dentes na sua própria carne sem saber que é a si mesma que se dilacera, revelando, deste modo, e em virtude da individuação, a hostilidade interior de que a sua essência é portadora. O atormentador e o atormentado são apenas o mesmo. Aquele engana-se ao crer que não participa da tortura, e este, engana-se, ao crer que não participa da crueldade. Se desvelassem os seus olhos, veriam o seguinte: o torturador reconheceria que vive no fundo de todo aquele que neste vasto

universo sofre a tortura sem poder compreender - se bem que, se for dotado de razão pergunte - porquê é que foi chamado a viver uma existência cheia de misérias cuja razão desconhece. E por seu turno, a vítima veria que todo o mal que é ou foi perpetrado no universo provém dessa vontade que constitui a substância da qual ele é também uma manifestação; compreenderia que sendo ele uma tal manifestação e afirmação da vontade, assumiu então para si todo o sofrimento que pode resultar da vontade de viver, e é com justiça que sofre enquanto fôr idêntico a esta vontade." (222)

Para Schopenhauer, a intuição profunda (não o seu saber abstracto) desta noção de justiça eterna, traduz-se pelo auto-reconhecimento de que a injustiça e o sofrimento padecidos no mundo não são alheios nem exteriores ao próprio indivíduo que, elevando-se acima do princípio da individuação, não se crê isento da responsabilidade dessa dor, visto que sabe que ela é inerente à própria vontade de viver, de que ele é apenas uma singular manifestação.

Na prática, tal intuição revela-se por uma activa e desinteressada conduta virtuosa em prol dos outros seres, e que, levada às últimas consequências, conduz ao estado de santidade. No último ponto veremos em que é que consiste esse estado para Schopenhauer. Por outro lado, o filósofo adianta ainda que o mito de origem religiosa hindu, da transmigração das almas, sustentado pela ideia do exercício de uma impiedosa justiça universal - ideia essa que se traduz na promessa de uma encarnação física que a alma individual assumirá em vidas materiais futuras, e cujo maior ou menor grau de perfeição é justamente determinado pelo nível de consciência moral revelado em vidas anteriores - é uma explicação simplificada da verdade inacessível à grande maioria das pessoas contida na noção de justiça eterna.

É precisamente a ideia da identidade dos opostos, inerente a esta noção de justiça eterna, que é acolhida pelo génio fabulador de Borges, para convertê-la no tema dominante de muitas das suas narrativas.

O conto "Los Teólogos", do livro El Aleph, é um magnífico exemplo deste tópico borgeano de inspiração schopenaueriana. Como noutras narrativas, também aqui a ficção vai a par da erudição, a imaginação a par da razão, a fábula a par da realidade histórica. Como noutras narrativas, também aqui, e por recurso à lei da causalidade, o tema fabular é precedido e introduzido pelo relato de acontecimentos (nes



te caso históricos) que com ele se relacionam por um ténue fio de significação doutrinal. Tudo começa com a notícia de que um exemplar do livro *Civitas Dei* de Santo Agostinho - contendo no livro XX uma impugnação da doutrina platónica da cíclica repetição do tempo - so brevivera aos escombros, e às cinzas dos livros queimados de uma bi blioteca monástica destruída pela ira das invasões bárbaras. "Un si glo después, Aureliano, coadjutor de Aquilea, supo que a orillas del Danubio la novísima secta de los *monótonos* (llamados también anula res) profesaba que la historia es un círculo y que nada es que no haya sido y que no será. En las montañas, la Rueda y la Serpiente habían desplazado a la Cruz. Todos temían, pero todos se confortaban con el rumor de que Juan de Panonia, que se habia distinguido por un trata do sobre el séptimo atributo de Dios, iba a impugnar tan abominable herejía.

Aureliano deploró esas nuevas, sobre todo la última." (O.C, 550).

Estão assim introduzidos os nomes dos rivais desta singular con tenda: dois teólogos disputam entre si a defesa do dogma da doutrina oficial da igreja contra os desvios dos heréticos. A Aureliano "le do lió la intervención - la intrusión - de Juan de Panonia. Hace dos años, éste había usurpado con su verboso *De septima affectione Dei sive de aeternitate* un asunto de la especialidad de Aureliano; ahora, como si el problema del tiempo le perteneciera, iba a rectificar, tal vez con argumentos de Procusto, con triacas más temibles que la Serpiente, a los anulares ... [...]

Hay quien busca el amor de una mujer para olvidarse de ella, pa ra no pensar más en ella; Aureliano, parejamente, quería superar a Ju an de Panonia para curarse del rencor que éste le infundía, no para hacerle mal." (O.C, 550-551).

Aureliano prontificou-se a escrever a sua refutação contra a sei ta herética, não tanto pela indignação religiosa que esta lhe causa va, mas pela competição que intimamente mantinha com Juan de Panonia. "Erigió vastos y casi inextricables períodos, estorbados de incis os, donde la negligencia y el solecismo parecían formas del desdén. De la cacofonía hizo un instrumento. Previó que Juan fulminaría a los anula res con gravedad profetica; optó, para no coindidir con él, por el es carnio. Agustín había escrito que Jesús es la vía recta que nos salva del laberinto circular en que andan los ímpios; Aureliano, laborio samente trivial, los equiparó con Ixión, con el hígado de Prometeo, con

Sísifo, con aquel rey de Tebas que vio dos soles, con la tartamudez, con loros, con espejos, con ecos, con mulas de noria y con silogismos bicornutos. (Las fábulas gentílicas perduraban, rebajadas a adornos.) Como todo poseedor de una biblioteca, Aureliano se sabía culpable de no conocerla hasta el fin; esa controversia le permitió cumplir con muchos libros que parecían reprocharle su incuria. [...] Nueve días le tomó ese trabajo; el décimo, le fue remitido un traslado de la refutación de Juan de Panonia." (O.C, 551). Concisa, objetiva e pertinente, a derrogação deste teólogo continha o que de essencial o dogma oficial da igreja sustentava contra a doutrina do tempo circular, e que a prolixidade e erudição do tratado de Aureliano não lograva satisfazer. Juan de Panonia seria o eleito por um concílio eclesiástico para impugnar os falsos argumentos dos monótonos: "su docta y mesurada refutación bastó para que Euforbo, heresiarca, fuera condenado a la hoguera. *Esto ha ocurrido y volverá a ocurrir*, dijo Euforbo. *No encendéis una pira, encendéis un laberinto de fuego. Si aquí se unieran todas las hogueras que he sido, no cabrían en la tierra y quedarían ciegos los ángeles. Esto lo dije muchas veces.* Después gritó, porque lo alcanzaron las llamas.

Cayó la Rueda ante la Cruz<sup>1</sup>, pero Aureliano y Juan prosiguieron su batalla secreta. Militaban los dos en el mismo ejército, anhelaban el mismo galardón, guerreaban contra el mismo Enemigo, pero Aureliano no escribió una palabra que inconfesablemente no propendiera a superar a Juan. Su duelo fue invisible; [...] Los dos desaprobaban los anatemas del segundo concilio de Constantinopla; los dos persiguieron a los arrianos, que negaban la generación eterna del Hijo; los dos atestiguaron la ortodoxia de la *Topographia christiana* de Cosmas, que enseña que la tierra es cuadrangular, como el tabernáculo hebreo." (O.C, 552).

As palavras repetidas do herético Euforbo revelar-se-iam proféticas. Uma outra heresia difundiu-se, nesse tempo, por toda a cristandade. "La historia los conoce por muchos nombres (*especulares, abismales, cainitas*), pero de todos el más recibido es *histriones*, que Aureliano les dio y que ellos con atrevimiento adoptaron." (O.C, 552). Esta nova heresia não foi, porém, doutrinalmente homogênea, embora as duas diferentes seitas, com as suas diferentes concepções do sagrado, se unissem pela mesma blasfema predicção contra o Deus cristão. Algumas comunidades professavam o ascetismo; outras, recusando a ideia de que o tempo se repetia, acreditavam no fim do mundo quando ele es



gotasse a cifra das suas possibilidades, e cultivavam a depravação e a infâmia, sustentando que essa era a obrigação do justo que queria ver acelerado a vinda do Senhor; outras, ainda, criam na falsidade de tudo o que se vê, pois a verdadeira realidade estaria no céu. "Quizá contaminados por los monótonos, imaginaron que todo hombre es dos hombres y que el verdadero es el otro, el que está en el cielo. También imaginaron que nuestros actos proyectan un reflejo invertido, de suerte que si velamos, el otro duerme, si fornicamos, el otro es casto, si robamos, el otro es generoso. Muertos, nos uniremos a él y seremos él." (O.C, 553). Os herejes da diocese de Aureliano eram dos que professavam a ideia de que o tempo não se repete. Já se antevê o desfecho do conto.

No relatório que enviou para Roma, Aureliano, para impugnar essa ideia, e por que a inspiração não lhe foi pródiga, socorreu-se, involuntariamente e auxiliado pela memória, de um juízo alheio, que confirmaria ser da autoria de Juan de Panonia, e que este, dois anos antes, fizera publicar no seu tratado contra os monótonos. Neste novo contexto religioso, o feitiço virava-se contra o feiticeiro, e os argumentos que Panonia tinha congeminado em prol da ortodoxia eram agora objectivamente consentâneos com o espírito dos evangelhos histriónicos. Aureliano, inquietado por esta descoberta, não cometeu a impudicícia de denunciar liminarmente o seu rival. "La incertidumbre lo atormentó. Variar o suprimir esas palabras, era debilitar la expresión; dejarlas, era plagiar a un hombre que aborrecía; indicar la fuente, era denunciarlo. Imploró el socorro divino. Hacia el principio del segundo crepúsculo, el ángel de su guarda le dictó una solución intermedia. Aureliano conservó las palabras, pero les antepuso este aviso: *Lo que ladran ahora los heresiarcas para confusión de la fe, lo dijo en este siglo un varón doctísimo, con más ligereza que culpa.*" (O.C, 554). O seu "generoso" escrúpulo não foi, porém, atendido pelos vigilantes inquisidores da fé. O teólogo foi acusado de herético. Um trágico acontecimento, motivado por uma facciosa interpretação de um ditame histriónico, e de que resultara a morte de uma criança, viria a agravar a severidade da sentença dos juízes de Juan Panonia. "Este no quiso retractarse; repitió que negar su proposición era incurrir en la pestilencial herejía de los monótonos. No entendió (no quiso entender) que hablar de los monótonos era hablar de lo ya olvidado. [...] Discutió con los hombres de cuyo fallo dependía su suerte y cometió la máxima torpezade hacerlo con ingenio y con ironía. El veintiséis de octubre, al cabo de una discusión que duró

tres días y tres noches, lo sentenciaron a morir en la hoguera.

Aureliano presenció la ejecución, porque no hacerlo era confesarse culpable. [...] Juan de Panonia rezó en griego y luego en un idioma desconocido. La hoguera iba a llevárselo, cuando Aureliano se atrevió a alzar los ojos. Las ráfagas ardientes se detuvieron; Aureliano vio por primera y última vez el rostro del odiado. Le recordó el de alguien, pero no pudo precisar el de quién." (O.C, 555).

Não só a profecia do herege Euforbo se concretizava, confirmando a pertinência do teor da doutrina que professava sobre a cíclica repetição dos acontecimentos, como também ela se cumpria na pessoa do seu verdugo, do seu inquisidor, Juan de Panonia. A identidade essencial dos opostos rompia o véu do conhecimento espaço-temporal, e os dois, verdugo outrora, e supliciado agora, constituíam as duas faces de um mesmo ser sofredor. Euforbo tinha sido condenado pelos argumentos de Panonia, mas Panonia, por sua vez, haveria de ser vítima de uma situação contemplada pela doutrina herética do primeiro, ou seja, haveria de ser vítima dos argumentos sustentados por aquele que supliciara.

"Plutarco ha referido que Julio César lloró la muerte de Pompeyo; Aureliano no lloró la de Juan, pero sintió lo que sentiría un hombre curado de una enfermedad incurable, que ya fuera una parte de su vida." (O. C, 555).

Atormentado por ter sido ele o delator do seu rival, Aureliano peregrinou de cidade em cidade, e envelheceu, procurando justificar-se e retractar-se desse seu acto que lhe trouxe uma ambicionada, mas afinal pérfida vitória de que resultara a sua presente derrota espiritual. Fora o algoz de Panonia, mas agora era, em consciência, a vítima do mal que lhe tinha provocado. Ao consentir que tivessem liquidado o outro, tinha, sem saber, preparado a sua própria aniquilação. Nesse sentido, é lícito interpretar a passagem textual em que o narrador afirma que Aureliano viu no rosto do supliciado, alguém, cuja identidade não lhe foi possível recordar, como sendo uma subtil alusão à visão que Aureliano teve do seu próprio rosto. E a coincidência ou identidade dos opostos torna-se ainda mais evidente. Aureliano, delator, vê-se na face do denunciado; Aureliano, impugnador, reitera uma das doutrinas dos impugnados histriões, que afirmavam que todo o homem era dois homens e que os seus actos projectavam um reflexo invertido, de tal forma que se um deles sentenciava, o outro era sentenciado. Aureliano, teólogo inquisidor, é, simultaneamente, a víti-



ma desse seu cargo, é também o histrião e, ironicamente, na hora da morte, é também o monótono que perseguiu em competição com Juan, uma vez que é vítima daquilo que essa heresia sustentava: vítima da cíclica repetição do tempo e dos acontecimentos.

"En Hibernia, en una de las chozas de un monasterio cercado por la selva, lo sorprendió una noche, hacia el alba, el rumor de la lluvia. Recordó una noche romana en que lo había sorprendido, también, ese minucioso rumor. Un rayo, al mediodía, incendió los árboles y Aureliano pudo morir como había muerto Juan.

Al final de la historia sólo es referible en metáforas, ya que pasa en el reino de los cielos, donde no hay tiempo. Tal vez cabría decir que Aureliano conversó con Dios y que Éste se interesa tan poco en diferencias religiosas que lo tomó por Juan de Panonia. Ello, sin embargo, insinuaría una confusión de la mente divina. Más correcto es decir que en el paraíso, Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima) formaban una sola persona." (O.C., 556).

Eis como a "lúcida e apaixonada" razão de Schopenhauer é convertida pela fina e exuberante imaginação de Borges. Este mesmo tópico da identidade dos opostos, sustentado na noção de justiça universal do filósofo alemão, desponta com evidente brilho literário em contos como: "El Acercamiento a Almotásin", originalmente publicado em Discusión, e depois recolhido em Ficciones, e em que o buscador é o buscado, "La Muerte y la Brújula", em que o investigador detective revela-se como sendo a vítima da investigação, "Tema del Traidor y del Héroe", e "La Forma de la Espada", estes últimos recolhidos em Ficciones. No entanto, todos estes contos revelam uma diferença em relação à concepção narrativa de "Los Teólogos", e que consiste em atribuir a uma única personagem a reversibilidade das funções contrárias, isto é, que consiste em fazer convergir num só protagonista a identidade essencial dos opostos.

O narrador do conto "La Forma de la Espada", conhecido pelo "Inglês de la Colorada" (O. C. 491) por ser um cidadão de língua inglesa que se tinha fixado na Argentina e adquirido uma propriedade rústica com aquele nome, relata ao narrat<sup>o</sup> <sup>personagem</sup> ~~o~~ <sup>Borges</sup> a história da cicatriz do seu rosto cuja forma fora marcada por uma espada. Na região, o inglês era conhecido pela sua severidade, mas também pela sua jus-

tiça escrupulosa. "Dicen también que era bebedor: un par de veces al año se encerraba en el cuarto del mirador y emergía a los dos o tres días como de una batalla o de un vértigo, pálido, trémulo, azorado y tan autoritario como antes." (O.C, 491)

Tendo sido obrigado, por razões climatéricas, a pernoitar em *La Colorada*, Borges, para atenuar a inoportunidade da sua visita e para, de algum modo, quebrar o incómodo sentimento da sua indesejável presença, recorreu, "a la menos perspicaz de la pasiones: al patriotismo. Dije que era invencible un país con el espíritu de Inglaterra. Mi interlocutor asintió, pero agregó con una sonrisa que él no era inglés. Era irlandés, de Dungarvan. Dicho esto se detuvo, como si hubiera revelado un secreto." (O.C, 491). O silencioso jantar e o rum que se bebeu depois, haveriam de levar Borges <sup>a personagem</sup> a mencionar a cicatriz do seu anfitrião. "No sé que hora sería cuando advertí que yo estaba borracho; no sé qué inspiración o qué exultación o qué tedio me hizo mentar la cicatriz. La cara del Inglés se demudó; durante unos segundos pensé que me iba a expulsar de la casa. Al fin me dijo con su voz habitual:

- Le contaré la historia de mi herida bajo una condición: la de no mitigar ningún aprobio, ninguna circunstancia de infamia." (O.C, 491-492)

Como muitos irlandeses seus compatriotas, o Inglês tinha conspirado contra a presença do inimigo inglês e lutado pela independência do seu país. "Éramos republicanos, católicos; éramos, lo sospecho, románticos. Irlanda no sólo era para nosotros el porvenir utópico y el intolerable presente: era una amarga y cariñosa mitología, era las torres circulares y las ciénagas rojas, era el repudio de Parnell y las enormes epopeyas que cantan el robo de toros que en otra encarnación fueron héroes y en otras peces y montañas [.]" (O.C, 492)

O Inglês militava numa das cidades de Connaught; certa tarde chegou, para aderir ao grupo de revolucionários, um filiado de Munster, um jovem "flaco y fofo" chamado Jonh Vincent Moon. "Había cursado con fervor y con vanidad casi todas las páginas de no sé qué manual comunista; el materialismo dialéctico le servía para cegar cualquier discusión. Las razones que puede tener un hombre para abominar de otro o para quererlo son infinitas; Moon reducía la historia universal a un sórdido conflicto económico. Afirmaba que la revolución está predestinada a triunfar. Yo le dije que a un *gentleman* sólo pueden inter



sarle causas perdidas [...] Ya era de noche; seguimos disintiendo en el corredor, en las escaleras, luego en las vagas calles. Los juicios emitidos por Moon me impresionaron menos que su inapelable tono apodíctico. El nuevo camarada no discutía: dictaminaba con desdén y con cierta cólera." (O.C, 492).

Nessa mesma noite, e enquanto ia discutindo pelas ruas com o *Inglês*, Moon haveria de revelar o seu verdadeiro carácter. Interceptados os dois por um soldado inimigo, o jovem revolucionário foi incapaz de reagir, paralisado que estava pelo terror, salvando-o da sua inepta cobardia a enérgica intervenção do *Inglês*, que conseguiu derrubar o soldado e arrastar consigo Moon. Na fuga, foi ligeiramente ferido no ombro.

Na época, o esconderijo do narrador era uma casa desabitada, de que era proprietário o general inimigo inglês, Berkeley, que desempenhava, então, um cargo administrativo na Índia, outra colónia do império britânico. Refugiados nessa casa, o narrador tratou de fazer o curativo à ferida superficial de Moon. Este "baluceo con perplejidad:

- Pero usted se ha arriesgado sensiblemente.

Le dije que no se preocupara. (El hábito de la guerra civil me había impelido a obrar como obré; además, la prisión de un solo afiliado podía comprometer nuestra causa.)" (O.C, 493)

No dia seguinte, urgidos pela necessidade de se juntarem aos seus companheiros que lutavam para os lados do sul, sucedeu que Moon excusou-se a seguir o *Inglês*, alegando o mau estar físico que lhe causava a ferida. "Entonces comprendí que su cobardía era irreparable. Le rogué torpemente que se cuidara y me despedí. Me abochornaba ese hombre con miedo, como si yo fuera el cobarde, no Vincent Moon. [...] Acaso Schopenhauer tiene razón: yo so los otros, cualquier hombre es todos los hombres, Shakespeare es de algún modo el miserable Jonh Vincent Moon." (O.C, 493-494).

Nos nove dias que se seguiram, decisivos para a causa da independéncia da Irlanda, o cobarde Moon permaneceu sempre em casa, enquanto o *Inglês* saía para a luta. Quando regressava a casa, o outro: "Para mostrar que le era indiferente ser un cobarde físico, magnificaba su soberbia mental," (O.C, 494), e discutia a estratégia revolucionária, censurando-a e propondo-lhe reformas tácticas. No décimo dia, ao regressar inesperadamente antes da hora habitual, o narrador apercebeu

-se de que Moon falava com alguém na biblioteca; por telefone estava denunciando-o ao inimigo inglês e a discutir as condições da sua delação. "Aquí mi historia se confunde y se pierde. Sé que perseguí al delator a través de negros corredores de pesadilla y de hondas es caleras de vértigo. Moon conocía la casa muy bien, harto mejor que yo. Una o dos veces lo perdí. Lo acorralé antes de que los soldados me detuvieran. De una de las panoplias del general arranqué un alfanje; con esa media luna de acero le rubriqué en la cara, para siempre, una media luna de sangre. Borges: a usted que es un desconocido le he hecho esta confesión. No me duele tanto su menosprecio."

Aquí el narrador se detuvo. Noté que temblaban las manos.

- Y Moon? - le interrogué.

- Cobrou los dineros de Judas y huyó al Brasil. ...

Aguardé en vano la continuación de la historia. Al fin le dije que proseguiera.

Entonces un gemido lo atravesó; entonces me mostró con débil dul zura la corva cicatriz blanquecina.

- Usted no me cree? - balbuceó -. No ve que llevo escrita en la cara la marca de mi infamia? Le he narrado la historia de este modo para que usted la oyera hasta el fin. Yo he denunciado al hombre que me amparó; yo soy Vincent Moon. Ahora desprécieme." (O.C, 494-495).

Compreende-se agora porque é que o Borges narrador omitiu deliberadamente, no início do seu relato, e para possibilitar este impre visível desfecho, o nome do *Inglês*, e torna-se compreensível, também, porque é que o mesmo Borges utilizou o epíteto de *Inglês* para designar o seu anfitrião, mesmo depois de saber que ele era irlandês. O homem que Moon denunciara foi aquele seu companheiro que, no início da sua história, e ao referir-se ao destino dos seus <sup>camaradas</sup> ~~camaradas~~, ele geu como tendo sido o mais valeroso de todos eles; o que "murió en el patio de un cuartel, en el alba, fusilado por hombres llenos de sueño." (O.C, 492) Moon, ratificando o juízo de Schopenhauer de que de algum modo um homem participa de todos os atributos morais da sua es pécie, inverte no seu relato a função real desempenhada pelos protagonistas, e, até ao momento espectacular da revelação final, faz-se passar pelo outro, por aquele que tinha sido a verdadeira vítima da sua perfídia.

Esta inversão de papéis contrários desempenhados por uma só per



sonagem, e que se traduz na assunção das qualidades do outro seu antagonista ou mesmo na metamorfose e na encarnação do que estoutro representa, é também o procedimento narrativo utilizado na concepção do conto policial "Abenjacán el Bojarí, Muerto en su Laberinto", do livro El Aleph. Para atrair o perseguidor (Abenjacán) a uma cilada, o perseguido (Zaid) constrói um labirinto onde logra matá-lo. Porém, fá-lo por falsificação e inversão da sua identidade real. Todos creem que ele é Abenjacán, vítima da perseguição de Zaid, quando na realidade era o contrário que sucedia. O seu plano acaba, porém, por ajustar a falsidade à realidade, na medida em que Abenjacán (o real perseguidor) foi mesmo morto por ele (o real perseguido). Até ao momento em que um jovem matemático solucionou o enigma, todos pensavam o contrário, ou seja, que Abenjacán tinha sido morto por Zaid na condição de perseguido e não de perseguidor.

O conto "Tema del Traidor y del Héroe", é o último exemplo que não queremos deixar de mencionar, e no qual Borges pratica também o juízo schopenhaueriano em que proclama a identidade essencial dos contrários. Tal como no conto "Los Teólogos", também aqui este <sup>motivo</sup> está associado à doutrina do tempo circular, o que é uma forma subtil de aludir à permanente identidade de algo essencial (a vontade), que eternamente se manifesta de modo estruturalmente idêntico.

Temporalmente, a acção decorre no primeiro quartel do século XIX, e, espacialmente, na Irlanda, se bem que, por notificação do narrador, ela pudesse ter transcorrido em qualquer "país oprimido y tenaz: Polonia, Irlanda, la república de Venecia, algùn estado sudamericano o balcánico ..." (O.C., 496) O relato baseia-se na intrigante investigação realizada por Ryan, bisneto do famoso Kilpatrick, herói da luta pela independência da Irlanda. "Kilpatrick fue un conspirador, un secreto y glorioso capitán de conspiradores; a semejanza de Moisés que, desde la tierra de Moab, divisó y no pudo pisar la tierra prometida, Kilpatrick pereció en la víspera de la rebelión victoriosa que había premeditado y soñado." (O.C., 496) Aproximando-se o centenário da sua morte, Ryan empreende a tarefa de escrever uma biografia sobre o herói, e descobre que as circunstâncias em que se deu o seu assassinato envolvem uma intriga de tipo policial, cuja solução o obriga a recorrer à mais fina perspicácia investigadora. Nessa tarefa, Ryan adverte a repetição de acontecimentos associados à morte de Kilpatrick, que sucederam noutras épocas e noutras regiões. "Así, nadie ignora que los esbirros que examinaron el cadáver del héroe, hallaron una carta cerrada que le advertía el riesgo de concurrir al teatro, esa noche;

también Julio César, al encaminarse al lugar donde lo aguardaban los puñales de sus amigos, recibió un memorial que no llegó a leer, en que iba declarada la traición, con los nombres de los traidores." (O. C, 496-497). Outras coincidências induzem Ryan "a suponer una secreta forma del tiempo, un dibujo de líneas que se repiten. Piensa en la historia decimal que ideó Condorcet; en las morfologías que propusieron Hegel, Spengler y Vico; en los hombres de Hesíodo, que degeneran desde el oro hasta el hierro. Piensa en la transmigración de las almas, doctrina que da horror a las letras célticas y que el propio César atribuyó a los druidas británicos; piensa que antes de ser Fergus Kilpatrick, Fergus Kilpatrick fue Julio César." (O.C, 497)

Outros dados recolhidos por Ryan vêm aumentar ainda mais o denso enigma que envolveu a morte do seu bisavô. No dia em que este morrerá conversara com um mendigo que proferiu palavras proféticas, prefiguradas por Shakespeare na tragédia *Macbeth*. Descubre, ainda, que James Alexander Nolan, o mais antigo e fiel companheiro de Kilpatrick, tinha traduzido para gaélico uma parte considerável da obra de Shakespeare, incluindo o drama *Julio César*; além disso, era também o autor de um artigo sobre as *Fetspiele* na Suíça, grandes representações teatrais envolvendo milhares de actores que mimam episódios históricos desse país nos locais onde ocorreram. Por fim, Ryan teve acesso a outro documento inédito, revelador de que Kilpatrick teria assinado, no último conclave a que presidira, a sentença da morte de um traidor cujo nome tinha sido cautelosamente rasurado. Reunidas todas estas peças do "puzzle", Ryan consegue solucionar o enigma: "El 2 de agosto de 1824 se reunieron los conspiradores. El país estaba maduro para la rebelión; algo, sin embargo, fallaba siempre: algún traidor había en el conclave. Fergus Kilpatrick había encomendado a James Nolan el descubrimiento de este traidor. Nolan ejecutó su tarea: anunció en pleno conclave que el traidor era el mismo Kilpatrick. Demostró con pruebas irrefutables la verdad de la acusación; los conjurados condenaron a muerte a su presidente. Éste firmó su propia sentencia, pero imploró que su castigo no perjudicara a la patria."

Entonces Nolan concibió un extraño proyecto. Irlanda idolatraba a Kilpatrick; la más tenue sospecha de su vileza hubiera comprometido la rebelión; Nolan propuso un plan que hizo de la ejecución del traidor el instrumento para la emancipación de la patria. Sugirió que el condenado muriera a manos de un asesino desconocido, en circunstancias deliberadamente dramáticas, que se grabaran en la imaginación



popular y que apresuraran la rebelión. Kilpatrick juró colaborar en ese proyecto, que le daba ocasión de redimirse y que su muerte rubricaría." (O.C, 497-498).

Esse projecto envolveu uma encenação pública gigantesca, à maneira das *Festsspiele* da Suíça, e teve como palco a cidade de Dublin. Sem tempo para executar todos os pormenores do "drama", Nolan "tuvo que plagiar a otro dramaturgo al enemigo inglés William Shakespeare. Repitió escenas de *Macbeth*, de *Julio César*." (O.C, 498). Kilpatrick executou com minúcia e talento teatral o "texto" preparado por Nolan. A revolução estetizou-se, e Kilpatrick, o seu líder carismático, o principal actor, foi assistido por centenas de outros, os conjurados, que desempenharam os seus devidos papéis no plano geral do drama. Claro que este drama pelagiado em obras do inimigo, e que se fez representar publicamente com o indispensável concurso de uma primeira figura teatral (Kilpatrick) e com inúmeros actores (os conjurados), são metáforas borgeanas que aludem à estratégia de sedição congeminaada pelo verdadeiro líder da revolução irlandesa (Nolan). No *Macbeth* e no *Julio César* de Shakespeare há certamente material dramático suficiente, susceptível de ser relacionado com as circunstâncias misteriosas desta rebelião tal como nos foi descrita neste conto. No fundo, é possível que qualquer transformação política radical esteja prefigurada pelo tema dessas ou de outras peças de Shakespeare. Para alguma coisa hão-de servir os poetas ...

E se os acontecimentos históricos são caleidoscopicamente repetidos, como considera Schopenhauer, então não é de estranhar que o planeado assassínio de Kilpatrick, tenha prefigurado, de algum modo, o de Lincoln. "Así fue desplegándose en el tiempo el populoso drama, hasta que el 6 de agosto de 1824, en un palco de funerarias cortinas que prefiguraba el de Lincoln un balazo anhelado entró en el pecho del traidor y del heróe, que apenas pudo articular, entre dos efusiones de brusca sangre, algunas palabras previstas." (O.C, 498).

Ainda relacionado com esta noção metafísica de justiça eterna, mas agora no sentido em que alude à impiedosa e indefectível ordem que governa a desordem do cosmos, há um conto de Borges, a que já fizemos referência, "El Incivil Maestro de Ceremonias Kotsuké no Suké", que espelha exemplarmente um outro juízo particular do filósofo alemão sobre a referida noção.

Para Schopenhauer, e exteriormente à questão relativa ao direito que cabe ao Estado de punir más acções com o fim de dissuadir a

sua prática no futuro, há um outro problema que se relaciona com o natural e simples desejo de retaliação, que anima não só a pessoa que foi vítima de uma injustiça, como também o espectador que dela teve conhecimento.

Nestes casos o que é exigido, é que aquele que fez sofrer outrem sofra na mesma proporção o sofrimento que provocou. É isto, no fundo, o que caracteriza o sentimento de vingança. Schopenhauer vê nessas situações uma manifestação deturpada da noção de justiça eterna, uma vez que, pelo acto de vingança, o que se evidencia é que o espírito vulgar, subordinado que está ao princípio de individuação "cai numa anfibologia de conceitos e exige à região do fenómeno aquilo que pertence à coisa em si: não vê como em si o opressor e a vítima são apenas um único e mesmo ser que, não se reconhecendo sob o seu próprio disfarce, carrega consigo o peso do sofrimento e o da responsabilidade." (223) E isto porque tanto no atormentador como no atormentado é a mesma e única vontade - da qual os dois participam como a sua comum essência vital - que sofre. Só o espírito que se libertou do princípio de individuação logra atingir uma compreensão mais profunda das coisas - conhecimento intuitivo esse que é o móbil de toda a acção virtuosa. - coibindo-se, assim, de exigir a necessidade de punição. Schopenhauer vê na moral cristã, que promove a ideia de dissuadir a retribuição do mal pelo mal, uma prova deste tipo de conhecimento, que envolve a noção de justiça eterna, e que diz respeito ao domínio da coisa em si e não ao domínio do fenómeno.

Há, no entanto, comportamentos humanos, pouco frequentes, que fazem revelar a introdução desta noção de justiça universal no mundo dos fenómenos de um modo mais profundo do que aquele que é manifestado pelo simples sentimento de vingança. Tais situações são, para Schopenhauer, testemunhos evidentes de que o homem, mesmo estando subordinado ao princípio vulgar do conhecimento - o princípio da razão suficiente, ou da individuação -, possui um sentimento ou uma vaga intuição da noção de justiça eterna, sustentada pela ideia de que é a mesma e única essência volitiva que age por detrás de todas as aparências. Tais comportamentos consistem no seguinte: por vezes, um homem, perante a ocorrência de uma grave iniquidade cometida a si ou a outrem, é movido por um sentimento de tal indignação que chega a renunciar à própria vida para exercer um castigo mortal que considera ser a justa retaliação merecida pelo autor de tal injustiça. Apesar de saber que as leis da sociedade podem punir o seu acto com a pena capital,



esse homem, movido pela necessidade íntima de castigar mortalmente o autor do mal provocado, abdica da sua própria vida para restabelecer, assim, a noção de justiça. O acto que é cometido nesses casos, é diferente do simples gesto de vingança que apenas se compraz em apaziguar o sofrimento individual pelo espectáculo de ver infligido, àquele que o cometeu, um outro sofrimento. Schopenhauer considera que aquela pessoa que chega a renunciar ao amor próprio, a ponto de desprezar a sua própria vida só para exercer um castigo, não se vinga, mas pune. O seu acto não é determinado exclusivamente por um interesse pessoal, uma vez que sacrifica a sua própria vida, nem é movido por um escrúpulo legal de querer ver executado as leis da sociedade, uma vez que tal acto é praticado à margem delas e da sua impossibilidade em contemplar, nestes casos, o exercício da justiça. Schopenhauer perscruta na execução deste acto punitivo, a intenção (mesmo que inconsciente) de irradiar do futuro a prática de uma tão ignóbil injustiça. "A meu ver, o princípio de indignação que rebata este homem acima do seu amor próprio revela uma profunda consciência que ele possui de ser a Vontade de viver, em si mesma e na sua totalidade, esta Vontade que se manifesta em todos os seres, através do tempo. Esse homem intui que o futuro mais longínquo toca-o, não menos que o presente, e que tal futuro não lhe pode ser indiferente. Ele afirma esta Vontade, mas, todavia, neste espectáculo em que se manifesta a sua essência, ele não deseja que, doravante, uma tão monstruosa iniquidade reapareça; ele deseja atemorizar os infames do tempo futuro, mediante um castigo contra o qual não há defesa possível, visto que o próprio receio da morte não atemoriza o justiceiro. Deste modo, a Vontade de viver, afirmando-se ainda aqui, já não concerne o fenómeno particular, o indivíduo determinado; ela compreende a própria Ideia de homem em si e deseja que a manifestação desta Ideia permaneça pura, e ao abrigo de uma iniquidade tão monstruosa e abominável. Eis aqui um traço raro, notável, enfim sublime em que o indivíduo se auto-sacrifica; na realidade ele esforça-se em devir o braço da justiça eterna, cuja essência porém lhe é ainda desconhecida." (224)

É precisamente este curioso e perspicaz juízo que Schopenhauer tece acerca da forma velada como a impiedosa e indefectível justiça universal se revela entre os homens, e que se traduz pelo desejo, mesmo que à custa da própria vida, de preservar a vontade geral de viver isenta do estigma da injustiça atroz, é este juízo, dizíamos,

que é sintonizável com o tema do conto de Borges "El Incivil Maestro de Ceremonias Kotsuké no Suké", do livro Historia Universal de la Infamia.

Assim começa o conto: "El infame de este capítulo es el incivil maestro de ceremonias Kotsuké no Suké, aciago funcionario que motivó la degradación y la muerte del señor de la Torre de Ako y no se quiso eliminar como un caballero cuando la apropiada venganza lo conminó. Es hombre que merece la gratitud de todos los hombres, por que despertó preciosas lealtades y fue la negra y necesaria ocasión de una empresa inmortal." (O.C, 320) Tal empresa, que constitui o tema da "Historia Doctrinal de los Cuarenta y Siete Capitanes" (O.C, 320), tem sido celebrada, segundo o narrador, por teses de doutoramento, por encenações operáticas; tem figurado em objectos decorativos, e tem inspirado repetidas realizações cinematográficas japonesas. "La minuciosa gloria que esas ardientes atenciones afirman es algo más que justificable: es inmediatamente justa para cualquiera." (O.C, 320).

Na primavera do ano de 1702, o senhor da Torre de Ako, de nome Takumi no Kami, foi o anfitrião de um enviado do imperador: "Dos mil trescientos años de cortesía (algunos mitológicos), habían complicado angustiosamente el ceremonial de la recepción. El enviado representaba al emperador, pero a manera de alusión o de símbolo: matiz que no era menos improcedente recargar que atenuar." (O.C, 320) Acompanhava a comitiva um funcionário da corte, Kira Kotsuké no Suké, na qualidade de mestre de cerimónias. Exercia o seu ofício com soberba e desdém, e usava o seu estatuto para humilhar o senhor da torre que, paciente e humildemente, atendia às suas ordens. "No sabía replicar y la disciplina le vedaba toda violéncia." (O.C, 320). Certa manhã, o mestre de cerimónias exigiu-lhe que atasse o cordão do seu sapato, o que, com humildade exterior e indignação interior, foi executado pelo senhor da torre. Esse acidente foi apenas o pretexto para Kotsuké no Suké o insultar, arguindo a total ineptidão de Takumi que nem um nô sabia fazer com dignidade. "El señor de la Torre sacó la espada y le tiró un hachazo. El otro huyó, apenas rubricada la frente por un hilo tenue de sangre [.]" (O.C, 321) Dias depois, a sentença, já esperada, foi promulgada pelo tribunal militar: Takumi foi condenado a suicidar-se. No pátio central da torre, o seu senhor, depois de ter confessado publicamente a sua culpa, morreu "como um samurai, y los espectadores más alejados no vieron sangre porque el fieltro



era rojo. Um hombre encanecido y cuidadoso lo decapitó con la espada: el consejero Kuranosukê, su padrino." (O.C, 321)

Confiscado o feudo de Takumi, arruinada a sua família, e dispersos os seus vassallos capitães, trataram estes de redimir a honra do seu senhor, manchada pela atroz infâmia do mestre de cerimônias. Kotsukê, receando a retaliação, fortificou a sua casa e rodeou-se de in<sup>u</sup> corruptíveis espiões que mantinham sob vigilância os potenciais justiceiros, sobretudo o conselheiro Kuranosukê. Este, para induzir o "incivil maestro de ceremonias" a crer que não era sua intenção redimir a honra de Takumi, concebeu o projecto de se degradar publicamente, e abandonou a família para passar a viver, de modo pouco digno, com uma rameira comprada num dos bordéis que, entretanto, passara a frequentar. Satisfeito com esta notícia, Kotsukê no Sukê julgou-se livre de perigo e abrandou a sua vigilância, mandando despedir metade dos efectivos da sua guarnição pessoal. Estavam preparadas as condições para pôr em prática o plano justiceiro dos quarenta e sete capitães do senhor da Torre de Ako. Reuniram-se nos arredores de Yedo e dirigiram-se "con las banderas de su señor" (O.C, 322) para o palácio do infame Kotsukê. "Antes de emprender el asalto, advertieron a los vecinos que no se trataba de un atropello, sino de una operación militar de estricta justicia." (O.C, 322). No assalto, pereceram nove capitães, incluindo o filho do conselheiro Kuranosukê, que "estaba por cumplir dieciséis años" (O.C, 322), e que comandava uma das frentes de ataque. Já desesperados por não encontrarem o rastro de Kotsukê, os capitães descobriram finalmente no seu quarto "una estrecha ventana, disimulada por un espejo de bronce. Abajo, desde un patiecito sombrío, los miraba un hombre de blanco. Una espada temblorosa estaba en su diestra. Cuando bajaron, el hombre se entregó sin pelear. Le rayaba la frente una cicatriz: viejo dibujo del acero de Takumi no Kami.

Entonces, los sangrientos capitanes se arrojaron a los pies del aborrecido y le dijeron que eran los oficiales del señor de la Torre, de cuya perdición y cuyo fin él era culpable, y le rogaron que se suicidara, como un *samurai* debe hacerlo.

En vano propusieron ese decoro a su ánimo servil. Era varón inaccesible al honor; a la madrugada tuvieron que degollarlo.

Ya satisfecha su venganza (pero sin ira, y sin agitación, y sin lástima), los capitanes se dirigieron al templo que guarda las reli-

quias de su señor." (O.C, 322-323) Consigo levaram a cabeça degolada do ignóbil para a depositarem no sepulcro de Takumi no Kami, em sinal da lealdade que lhe deviam. Durante dois pacientes anos tinham vivido na esperança de verem executado este acto de justiça. A sentença que lhes foi ditada pela Suprema Corte era a esperada: "se les otorga el privilegio de suicidarse. Todos lo cumplen, algunos con ardiente serenidad, y reposan al lado de su señor. Hombres y niños vienen a rezar al sepulcro de esos hombres tan fieles." (O.C,323)

Um desses peregrinos foi um jovem que havia humilhado o conselheiro Kuranosuké, quando este publicamente se degradava para levar a cabo o seu plano justiceiro. Diante do túmulo de Kuranosuké, o jovem "dice en voz alta: Yo te vi tirado en la puerta de un lupanar de Kioto y no pensé que estabas meditando la venganza de tu señor, y te creí un soldado sin fe y te escupí en la cara. He venido a ofrecerte satisfacción. Dijo esto y cometió *harakiri*." (O.C, 323).

Em termos schopenhauerianos, também este jovem terá sido guiado no seu acto por uma obscura intuição da justiça eterna - que concerne o domínio da essência e não do fenómeno individual -, e, para que a sua injusta conduta não maculasse a pura vontade de viver humana, para que ela não abrisse um precedente nessa eventual pureza, exemplarmente se auto-justiciou, pondo termo à sua própria vida. O mesmo fizeram os leais capitães que, sacrificando conscientemente as suas vidas, quizeram punir a grave iniquidade perpetrada contra o seu senhor, desse modo visando mais do que uma mera vingança pessoal; desse modo visando a necessidade de irradiar, pelo seu exemplo, a prática de futuros actos semelhantes, desse modo visando, enfim, a necessidade de conservar a vontade de viver humana imaculada de tão graves atentados contra essa mesma vontade. O que se revela de sublime, para Schopenhauer, neste acto, é o que pode ser traduzido, em termos borgeanos, pelas seguintes palavras: "Este es el final de la historia de los cuarenta y siete hombres leales - salvo que no tiene final, porque los otros hombres, que no somos leales tal vez, pero que nunca perderemos del todo la esperanza de serlo, seguiremos honrándolos con palabras." (O.C, 323)

Eis as implicações literárias borgeanas da noção de justiça universal de Schopenhauer, noção que constitui, como julgamos ter demonstrado, um riquíssimo manancial teórico para a fabulação narrativa do escritor argentino, mas, sobretudo, noção filosófica de vastas e profundas implicações éticas.



Proveniente do juízo que proclama a unidade essencial de tudo o que existe, a noção de justiça universal afigura-se-nos como sendo, ela também, teoricamente portadora de uma unidade de ideias contrárias, pois, se por um lado nela se faz evidenciar a ideia dessa intrínseca unidade essencial de tudo o que existe (a vontade) - e nesta medida pode induzir, quando profundamente intuída, à acção virtuosa e desinteressada em prol dos outros -, por outro lado, ela concerne uma essência que em si nos é desconhecida, mas que, para se manifestar, produz sempre a injustiça. Neste último sentido, a noção de justiça universal pretende significar a ideia da justa distribuição da injustiça, ou seja, refere a impiedosa ordem que governa a desordenada manifestação do que é essencial. É, aliás, nesta perspectiva, que Schopenhauer a relaciona com a interpretação religiosa transcendente da transmigração das almas. A dificuldade de explicitação teórica desta noção fundamental do pensamento de Schopenhauer não impede, porém, de compreender que é a partir dela que o filósofo deduz o argumento final do seu pensamento. É o que veremos posteriormente.

#### 6. A afirmação da vontade de viver e a seita de Fênix.

Não queremos, entretanto, deixar de referir um outro conto de Borges, portador de uma subtil ironia e de um fino sentido de decoro, que se prende com um juízo fundamental de Schopenhauer sobre a afirmação da vontade de viver, e que, de certo modo, prefigura o conteúdo do último ponto do nosso estudo.

De acordo com o filósofo, a manifestação mais enérgica e frequente desse impulso vital revela-se no acto imprescindível à reprodução da espécie, ou seja, no acto sexual. Por esta afirmação da vontade humana de viver, totalmente oposta àquela que implica uma injusta negação da individualidade alheia, resulta que um outro organismo é gerado como um novo elo da série causal a que está subordinada a manifestação regular da vontade no mundo espaço-temporal. O filósofo considera que, relativamente ao procriador, o acto de geração revela a sua total adesão ao princípio geral da vida; relativamente ao procriado, esse acto não é a causa da vontade de que ele é uma nova manifestação fenoménica (uma vez que a vontade em si não se subordina à relação causal), mas sim uma causa ocasional e necessária pela qual se faz manifestar a vontade essencial, num tempo e lugar determinados, sob a forma de um novo indivíduo. Nesta qualidade, ele é, obviamente, diferente do seu procriador, mas, em si, a vontade de um e de outro

é a mesma. "Com esta afirmação que vai para além do corpo individual e que chega a procriar um novo corpo, são também afirmados o sofrimento e a morte, inerentes ao fenómeno da vida, assim perdendo-se irremediavelmente a possibilidade de redenção que deve oferecer a mais perfeita forma de inteligência. É esta a profunda razão do sentimento de vergonha que é inerente ao acto de procriação." (225)

Schopenhauer vê no dogma cristão da falta original de Adão-dogma este, sustentado por um conhecimento que não está submetido ao princípio da razão suficiente, mas sim pelo conhecimento da Ideia de homem - vê nesse dogma, dizíamos, a expressão mítica do juízo que proclama a essencial unidade de todos os homens por participarem de uma condição pecaminosa que engendra consigo a dor e a morte. Schopenhauer considera que o sentido da moral da doutrina cristã - que insiste em declarar como sendo alheia ao judaísmo - é consentâneo com a sua teoria da afirmação e da negação da vontade de viver. Para o filósofo, o cristianismo elege como representante da afirmação da vida e do que intrinsecamente ela possui de nefasto, a figura mítica de Adão, ao proclamar que todos os indivíduos se identificam com a sua transgressão, que não é mais do que o próprio acto carnal que está na origem da vida. Por outro lado, o cristianismo sustenta também essa mesma identidade de todos os seres humanos com o representante da negação da vontade de viver, com Cristo, e com o seu sacrifício em redimir o homem da sua condição pecaminosa e mortal.

O conto "La Secta del Fénix", é o relato de Borges que, de uma forma quase inóqua, alude ao acto crucial da afirmação da vida. Na posdata de 1956 ao prólogo de *Artificios*, escreveu o seguinte: "*En la alegoría del Fénix me impuse el problema de sugerir un hecho común - el Secreto - de una manera vacilante y gradual que resultara, al fin, inequívoca;*" (O.C., 483)

Como se sabe, a Fénix é um símbolo clássico que compreende as ideias da renovação e do renascimento; não é de surpreender pois, que Borges o tenha requerido para definir a "seita" humana que se dedica à reprodução, e que, como todas as seitas, é detentora de um mistério ou de um segredo. Depois de uma prolixa introdução sobre as hipotéticas origens da seita, o narrador afirma a determinado passo que o vínculo secreto que une todos os seus partidários, dispersos por todo o mundo e activos em todos os grupos raciais, tem-lhes imposto as mais duras provações e tem sido de todo inábil em impedir a sua mútua confrontação. "He dicho que la historia de la secta no



registra persecuciones. Ello es verdad, pero como no hay grupo humano en que no figuren partidarios del Fénix, también es cierto que no hay persecución o rigor que estos no hayan sufrido y ejecutado. En las guerras occidentales y en las remotas guerras del Asia han vertido su sangre secularmente, bajo banderas enemigas; de muy poco les vale identificarse con todas las naciones del orbe." (O. C, 523)

A linha de leitura sugerida pelo pensamento de Schopenhauer in duz-nos a interpretar esta passagem, em que os partidários da Fénix são definidos na sua dupla qualidade de sofrendores e executores de toda a perseguição e miséria, como aludindo - e utilizando a terminologia do filósofo - ao intrínseco antagonismo da vontade de viver, que faz de cada ser humano que dela participa um co-responsável de todo o sofrimento que é inerente à vida. Daí que o secreto elo que une os adeptos da Fénix (o facto de participarem de uma única vontade) seja ineficaz para obstar à irrupção do essencial dissen-timento que os faz opôr sob bandeiras inimigas. Depois de uma nítida alu são ao dogma cristão do pecado original (que para Schopenhauer é a explicação mítica da transgressão sexual, inerente à afirmação da vi da), o narrador diz: "Alguna vez, además del Secreto hubo una leyenda (y quizá un mito cosmogónico), pero los superficiales hombres del Fénix la han olvidado y hoy sólo guardan la oscura tradición de un castigo. De un castigo, de un pacto o de un privilegio, porque las versiones difieren y apenas dejan entrever el fallo de un Dios que asegura a una estirpe la eternidad, si sus hombres, generación tras generación, ejecutan un rito." (O.C, 523) O rito, que é aliás, "la única práctica religiosa que observan los sectarios" (O.C, 523), é o próprio *Segredo*. "Este, como ya indiqué, se transmite de generación en generación, pero el uso no quiere que las madres lo enseñen a los hijos, ni tampoco los sacerdotes; la iniciación en el misterio es tarea de los individuos más bajos. Un esclavo, un leproso o un por diosero hacen de mistagogos. También un niño puede adoctrinar a otro niño. El acto en sí es trivial, momentáneo y no requiere descripción. [...] No hay templos dedicados especialmente a la celebración de este culto, pero una ruina, un sótano o un zaguán se juzgan lugares pro picios. El Secreto es sagrado pero no deja de ser un poco ridículo; su ejercicio es furtivo y aun clandestino y los adeptos no hablan de él. No hay palabras decentes para nombrarlo, pero se entiende que to das las palabras lo nombran o mejor dicho, que inevitablemente lo alu dan, y así, en el diálogo yo he dicho una cosa cualquiera y los adep-

tos han sonreído o se han puesto incómodos, porque sintieron que yo había tocado el Secreto." (O.C, 523) É evidente que o segredo da seita da Fénix é o acto sexual da procriação, cujas alusões - a iniciação, os iniciadores, os locais e a prática do ritual - são feitas em termos irónicos, claro, mas também de modo depreciativo. Esse tom irónico e depreciativo, atinge, inclusivamente, a tematização poética do amor carnal; "En las literaturas germánicas hay poemas escritos por sectários, cuyo sujeto nominal es el mar o el crepúsculo de la noche; son de algùn modo, símbolos del Secreto, oigo repetir." (O.C, 523).

E a alegoria termina, como Borges advertira no prólogo, de forma inequivocamente esclarecedora: "He merecido en tres continentes la amistad de muchos devotos del Fénix; me consta que el secreto, al principio, les pareció baladí, penoso, vulgar y (lo que aun es más extraño) increíble. No se avenían a admitir que sus padres se hubieran rebajado a tales manejos. Lo raro es que el Secreto no se haya perdido hace tiempo; a despecho de las vicisitudes del orbe, a despecho de las guerras y de los éxodos, llega, tremendamente, a todos los fieles. Alguien no ha vacilado en afirmar que ya es instintivo." (O.C, 524)

Mais do que uma púdica ironia relativa ao acto sexual, perpassa neste conto alegórico um tom de consternada repulsa (e que se verifica pela adjectivação depreciativa com que o acto é nomeado) pelo modo natural como a vida é reproduzida.

Repare-se, no entanto, que a alegoria não está contaminada por um absurdo espírito de intolerância moralizadora, arrebatado em pronunciar um veredicto de interdição relativamente ao amor carnal. Em "La Secta del Fénix" prefigura-se, em nossa opinião, um problema fundamental, a que o escritor argentino não foi de modo algum insensível, e que não concerne uma fácil e espaventosa moral de sacristia: a questão fundamental para que aponta toda a elaboração do pensamento de Schopenhauer, e que nos implica a todos; a questão essencial enunciada pelo monólogo de Hamlet.

#### 7. O fundamento da ética de Schopenhauer e o Evangelho apócrifo de Borges.

Mas regressemos à noção de justiça de Schopenhauer, entendida agora, não no seu sentido metafísico, mas no seu sentido mais humano e pragmático.



É em torno do juízo relativo ao modo como a vontade é afirmada pela conduta moral do indivíduo, que o filósofo define os conceitos éticos da bondade e da maldade. Depois de considerar que o valor conceptual de tais noções é sempre relativo, uma vez que algo ou alguém é definido como sendo bom ou mau, consoante satisfaça ou concorde, ou não satisfaça e não concorde com uma determinada tendência da vontade, o filósofo empreende uma outra análise sobre o conteúdo moral de tais conceitos, relacionando-os com a noção de justiça. Se a perversão e a maldade, decorrentes da injustiça, consistem na desmesurada afirmação da vontade, que extravasa os limites do corpo individual para negar a mesma vontade noutra corpo, a bondade e a virtude provêm da intuitiva noção de justiça, que consiste em se deter uma consciência clara dos limites da afirmação da vontade pessoal, acompanhada pelo reconhecimento de que o outro ou os outros não são meros fantasmas, e que nenhuma diferença essencial os separa deles. A conduta justa é, portanto, aquela que se revela pelo auto-reconhecimento da existência de limites à acção da vontade; que se priva, só com o único intuito de aumentar o bem estar pessoal, de exercer actos que possam invadir a esfera da afirmação da vontade de outrem; que, intuitivamente, reconhece a identidade essencial de todos os indivíduos, e que, finalmente, não está condicionada para agir do modo como age, pelo espectro atemorizador da lei positiva e das instituições criadas para garantir a sua aplicação, visto que agiria de igual modo, mesmo na ausência dessas instituições.

A conduta moral só é justa, se ela brotar intuitiva e espontaneamente do indivíduo que a exerce; se o seu carácter inato e imutável, revelado pela experiência sob a determinante influência de motivos, for portador desse sentido de equidade. Daí que Schopenhauer considere toda a moral abstracta como sendo estéril, uma vez que ela apenas lega motivos ao indivíduo para agir, os quais podem, de facto, mudar a direcção da vontade, mas nunca a vontade em si. Do ponto de vista puramente moral, é totalmente nula, se não mesmo anti-moral a prática de uma acção que é apenas determinada por uma prescrição ética, ou que se manifeste em resultado da influência de um motivo abstracto, legado por uma crença religiosa. Para aferir o grau de verdadeira justiça ou de generosidade desinteressada de qualquer acto há que deduzir dele a parte que corresponde à influência exercida pela educação e pela religião.

Recorrendo ao exemplo do filósofo, um avarento, que apenas dá es

molas para ver multiplicado o seu crédito de bem aventurança na futura vida que lhe é prometida pela crença religiosa que professa, não revela moralidade alguma; mais, por esta previsão calculista do seu bem-estar futuro, ele revela apenas o incorrigível egoísmo do seu carácter;" [...] - se o bandido que mata por recompensa é um assassino, o crente ortodoxo que entrega às chamas o herético não o é menos; se se considerar a motivação íntima, sucede o mesmo com o cruzado que massacra os Turcos na Terra Santa. Ambos agem, no fundo, pela ideia de alcançarem um lugar no paraíso; ambos agem apenas em função da sua própria pessoa e do seu egoísmo, como o bandido, e do qual apenas se diferenciam pelos meios absurdos que utilizam." (226) Assim, o significado moral das acções não reside, de modo algum, no invólucro exterior com que se manifestam, mas na intenção que as determina. Se essa intenção for condicionada pelo mero interesse pessoal, então o acto que dela resulta é completamente destituído de moral, mesmo que formalmente concorde com uma prescrição ética ou que esteja sancionado por um ditame religioso. Antes de se cristalizar em códigos ou em simples normas de conduta, a moral deve estar sustentada por um fundamento credível, que não é de todo abstracto, e muito menos, contingencial. Esse fundamento só pode provir da acção do próprio homem e da conduta espontânea, mas rara, que alguns indivíduos ~~fazem~~ fazem revelar pelo exemplo das suas vidas. A modalidade de conhecimento que orienta o comportamento de tais pessoas, não se subordina ao princípio de individuação, ou da razão suficiente, pelo qual apenas se percebem as diferentes aparências de uma única realidade essencial. Tal conhecimento, elevado ao plano da Ideia de homem, é fundamentalmente pragmático, e atesta-se, a um primeiro nível, pela conduta espontaneamente justa que o indivíduo assume relativamente aos outros seres seus iguais. A justiça é o princípio de toda a bondade, a qual, por sua vez, não se limita apenas a uma prática magnânime, revelando-se, antes, por uma conduta desinteressada em pro do próximo, e motivada pelo único fim de minorar o sofrimento alheio que sente como sendo seu. Aquele ser que é dotado de bondade entrega-se, sem olhar a meios, à prática da virtude, uma vez que sabe, "de modo imediato e sem raciocinar, que a realidade oculta por detrás do fenómeno que ele é, é a mesma que age em qualquer outro, pois ela é esta Vontade de viver, que constitui a essência de todas as coisas." (227)

Toda a boa acção consiste, portanto, em tomar o sofrimento de outrem como sendo o seu próprio e em procurar atenuá-lo sem olhar a meios.



Eis no que consiste para Schopenhauer o amor puro pelo próximo, e que se resume nesta frase: "Todo o amor sincero e puro é piedade e todo o amor que não é piedoso é egoísta." (228)

É neste sentido que Schopenhauer critica a ética de Kant, pelo facto desta não só considerar a bondade e a virtude em função de um conceito de dever - o imperativo categórico - como de sustentar também a ideia de que a piedade é uma fraqueza. A isto, Schopenhauer argumenta que, tal como o conceito é estéril no domínio da criação artística e do belo, assim também o é no domínio da moral e da virtude. Só o amor sincero e desinteressado pelo próximo, só a piedade efectivamente exercida, podem produzir uma conduta moral virtuosa. Resumidamente, eis no que consiste para Schopenhauer o fundamento da moral: a piedade sem limites (e extensível a todos os animais, incluindo os que são privados de razão), proveniente de uma profunda, intuitiva e eficaz consciência da natureza essencialmente sofredora do mundo.

A dimensão ética da obra de Jorge Luis Borges passa também por aqui, e como não poderia deixar de o fazer, se para o pensamento filosófico em que o escritor argentino viu "algún rasgo del universo", o sentimento de compaixão ou de piedade é o verdadeiro móbil de toda a ética?

É claro que, por provir directamente de uma intuição, por ser um sentimento e não um conceito, a piedade não é susceptível de ser ensinada, menos ainda de ser um mero pretexto temático para se fazer literatura. Se a metáfora pertence por direito próprio ao domínio da estética literária, é claro que o fundamento da moral não requer a palavra para se manifestar. Mas por mais separados que estejam estes dois domínios da conduta humana, eles não são, todavia, oponíveis, e de algum modo, como já afirmámos, a ética envolve uma estética e a estética pressupõe uma ética. Se a arte, como considera Schopenhauer, prossegue um conhecimento baseada na apreensão do que é essencial na natureza, e se a ética deriva o seu fundamento de uma conduta piedosa que envolve esse mesmo tipo de conhecimento, mas orientado para fins imediatamente humanitários, então as duas possuem em comum o facto de requererem uma disposição cognitiva invulgar, que transcende o modo habitual como o mundo é percebido e que se traduz, metaforicamente, pela rasgadura do véu da Maya. É nessa outra dimensão, para além de todas as ilusões fenoménicas, que ambas se encontram. Neste sentido, é irrelevante saber se o homem artista é ou foi uma alma piedosa,

devotado à prática da virtude, mas já não o é, saber se na obra por ele criada é detectável esse ponto de convergência com a ética. De certo modo, todo este último capítulo do nosso trabalho visa demonstrar quão evidente a obra de Jorge Luis Borges é portadora de uma ética, que certamente não faz derivar a sua motivação da leitura de um pensamento filosófico, mas que encontra nele a luminosa expressão teórica dessa vertente do seu amplo e diversificado projecto literário.

Mas vejamos alguns exemplos concretos deste tópico borgeano relativo ao sentimento da compaixão humana.

Na confissão do nazi Otto zur Linde, que dá forma ao conto "*Deutsches Requiem*", este afirma, a propósito da sua nomeação para subdirector de um campo de extermínio: "El ejercicio de ese cargo no me fue grato; pero no pequé nunca de negligencia. El cobarde se prueba entre las espadas; el misericordioso, el piadoso, busca el examen de las cárceles y del dolor ajeno. El nazismo, intrinsecamente, es un hecho moral, un despojarse del viejo hombre, que está viciado, para vestir el nuevo. En la batalla esa mutación es común, entre el clamor de los capitanes y el vocerío; no así en un torpe calabozo, donde nos tienta con antiguas ternuras la insidiosa piedad. No en vano escribo esa palabra; la piedad por el hombre superior es el último pecado de Zarathustra. Casi lo cometí (lo confieso) cuando nos remitieron de Breslau al insigne poeta David Jerusalem." (O.C, 578). Era um poeta judeu que, apesar de ter sido sempre perseguido e humilhado, tinha consagrado o seu génio literário a louvar a vida, fazendo da sua obra um eficaz instrumento da compaixão humana e cantando "cada cosa, con minucioso amor:" (O.C, 578) "Hombre de memorables ojos, de piel cetrina, de barba casi negra, David Jerusalem era el prototipo del judío sefardí, si bien pertenecía a los depravados y aborrecidos Ashkanazim. Fui severo con él; no permití que me ablandaran ni la compasión ni su gloria." (O.C, 579) Sob a influência da "moral" nazi, Otto zur Linde, o devoto de Schopenhauer e de Brahms, exerceu a mais cruel tortura a Jerusalém, levando-o à loucura e a cometer o suicídio. "A fines de 1942, Jerusalem perdió la razón; el primero de marzo de 1943, logró darse muerte<sup>2</sup>." (O.C, 579). Aqui o leitor é remetido para a seguinte nota: "Ni en los archivos ni en la obra de Soergel figura el nombre de Jerusalem. Tampoco lo registran las historias de la literatura alemana. No creo, sin embargo, que se trate de un personaje falso. Por orden de Otto Dietrich zur Linde fueron torturados



en Tarnowitz muchos intelectuales judíos, entre ellos la pianista Emma Rosenzweig. "David Jerusalem" es tal vez un símbolo de varios individuos. Nos dicen que murió el primero de marzo de 1943; el primero de marzo de 1939, el narrador fue herido en Tilsit. (*Nota del editor*)" (O.C, 579). É evidente que esta coincidência de datas é uma forma subtil de aludir à identidade essencial do torturador e da vítima.

Por fim, o narrador "justifica" a sua conduta cruel, do seguinte modo: "Ignoro si Jerusalem comprendió que si yo lo destruí, fue para destruir mi piedad. Ante mis ojos, no era un hombre, ni siquiera un judío; se había transformado en el símbolo de una detestada zona de ~~mi~~ alma. Yo agonice con él, yo morí con él, yo de algún modo \* me he perdido con él; por eso, fue implacable." (O.C, 579).

Na perspectiva contrária ao tema deste conto em que nos é relatado o processo consciente da auto-liquidação do mais ténue vestígio da piedade humana, há um conto de Borges, intitulado "Historia de Rosendo Juárez", do livro El Informe de Brodie, em que o narrador personagem relata o processo pelo qual logrou alcançar o sentimento da intuitiva compaixão pelo próximo. É de assinalar que Rosendo Juárez é a mesma personagem que no conto "Hombre de la Esquina Rosada" desempenha o papel de um cobarde.

Convidado a sentar-se por Juárez na mesa de um "almácen, que ahora es un bar" (O.C, 1034), o Borges personagem é interpelado pelo outro, da seguinte maneira: "[...] Ahora que no tenemos nada que hacer, le voy a contar lo que de veras ocurrió aquella noche. La noche que lo mataron al Corralero. Usted, señor, ha puesto el sucedido en una novela, que yo no estoy capacitado para apreciar, pero quiero que sepa la verdad sobre esos infundidos." (O.C, 1034).

A verdade é que ele não tinha sido o cobarde que o escritor Borges fizera representar na trama do conto acima mencionado, e é para repôr a autenticidade dos acontecimentos que Juárez lhe passa a narrar a sua história. Nascera num bairro pobre dos subúrbios de Buenos Aires, e ao labor honesto de sua mãe ficara a dever o sustento dos seus primeiros anos de vida. Sem nunca ter conhecido o seu pai, nem tão pouco sentido a necessidade de o fazer, Juárez criou-se como aquelas plantas silvestres que despontam sem necessitarem de cuidados especiais para se conservarem. Como qualquer outro jovem do seu meio, treinou-se a guerrear com o jogo do pau, e também, como qualquer outro seu com

panheiro, frequentou as tabernas locais. Uma noite, contra a sua vontade, viu-se envolvido num confronto físico com um experiente lutador, de nome Garmendia. Contra todas as expectativas, e aproveitando-se de um percalço do adversário, Juárez rubricaria a primeira vitória da sua carreira, com o sangue e a morte de Garmendia. Sem o saber, dava assim início a uma vida de lutador profissional, e, a troco da liberdade, fez-se guarda costas de um importante cacique local. "Todo había sido para bien; la Providencia sabe lo que hace. La muerte de Garmendia, que al principio me había resultado un disgusto, ahora me abría un camino." (O.C, 1036). Passou a viver como um prestigiado "cuchillero" e a fama permitiu-lhe arranjar uma bela e cobiçada mulher, *La Lujanera*. No auge da sua carreira, sucedeu que um seu velho amigo, o único que o visitara quando estivera detido por causa da morte de Garmendia, honesto carpinteiro arredado do bulício da política, e de nome Luis Irala, lhe confessou a sua intenção de se degladiar com Rufino, o qual lhe tinha roubado a sua companheira, de nome Casilda.

"Me quedé pensando y le dije:

- Nadie le quita nada a nadie. Si la Casilda te ha dejado, es porque lo quiere a Rufino y vos no le importás.

- Y la gente qué va a decir? Que soy un cobarde?

- Mi consejo es que no te metás en historias por lo que la gente pueda decir y por una mujer que ya no te quiere.

- Ella me tiene sin cuidado. Un hombre que piensa cinco minutos seguidos en una mujer no es un hombre sino un marica. La Casilda no tiene corazón. La última noche que pasamos juntos me dijo que yo andaba para viejo.

- Te decía la verdad.

- La verdad es lo que duele. El que me está importando ahora es Rufino.

- Andá con cuidado. Yo lo he visto actuar a Rufino en el atrio de Merlo. Es una luz.

- Creés que le tengo miedo?

- Ya sé que no le tenés miedo, pero pensalo bien. Una de dos: o lo matás y vas a la sombra, o él te mata y vas a la Chacarita.

- Así será. Vos, qué harías en mi lugar?



- No sé, pero mi vida no es precisamente un ejemplo. Soy un muchacho que, para escurrirle el bulto a la cárcel, se ha hecho un matón de comité.

Yo no voy a hacerme el matón en ningún comité, voy a cobrar una deuda.

- Entonces vas a jugar tu tranquilidad por un desconocido y por una mujer que ya no te querés?

No quiso escucharme y se fue. Al otro día nos llegó la noticia de que lo había provocado a Rufino en un comercio de Morón y que Rufino lo había muerto." (O.C, 1036-1037).

Transtornado por este acontecimiento, germinou na consciência de Juárez um novo modo de entender as coisas, de todo incompatível com a vida que levava de lutador profissional. O primeiro sintoma dessa sua nova consciência deu-se poucos dias depois do funeral de Irala, quando, ao assistir a uma luta de galos, espectáculo esse que nunca o tinha fortemente motivado, sentiu uma profunda repulsa pelo que via. "Quê les estará pasando a esos animales, pensé, que se destrozan porqué sí." (O.C, 1037) A noite da auto-revelação dar-se-ia pouco tempo depois. Acompanhado por *La Lujanera*, foi a um baile. Tudo corria normalmente, sob a batuta da sua disciplinantes presença, quando um bando de forasteiros, por volta da meia-noite, veio juntar-se à festa. Entre eles, vinha el Corralero, que haveria de ser morto nessa mesma noite, do modo que nos é relatado em "Hombre de la Esquina Rosada".

"Quiso la casualidad que los dos éramos de una misma estampa. Algo andaba tramando; se me acercó y entró a ponderarme. Dijo que era del Norte, donde le habían llegado mis mentas. Yo lo dejaba hablar a su modo, pero ya estaba maliciándolo. No le daba descanso a la ginebra, acaso para darse coraje, y al fin me convidó a pelear. Sucedió entonces lo que nadie quiere entender. En ese botarate provocador me vi como en un espejo y me dio verguenza. No sentí miedo; acaso de haberlo sentido, salgo a pelear. Me quedé como si tal cosa. El otro, con la cara ya muy arrimada a la mía, gritó para que todos lo oyeran:

- Lo que pasa es que no sos más que un cobarde.

- Así será - le dijo -. No tengo miedo de pasar por cobarde. Podés agregar, si te halaga, que me has llamado hijo de mala madre y que me he dejado escupir. Ahora estás más tranquilo?

La Lujanera me sacó el cuchillo que yo sabía cargar en la sisa y me lo puso, como fula, en la mano. Para rematarla, me dijo:

- Rosendo, creo que lo estás precisando.

Lo solté y salí sin apuro. La gente me abrió cancha, asombrada. Qué podía importarme lo que pensarán.

Para zafarme de esa vida, me corrí a la República Oriental, donde me puse de carrero. Desde mi vuelta me he afincado aquí. San Telmo ha sido siempre un barrio de orden." (O.C, 1037-1038).

A revelação do herói deste conto, consiste no facto de ter-se visto reflectido na imagem de um outro brigão, e de ter intuído, nesse momento, não só a sua profunda identidade com o que o outro representava, mas também, e sobretudo, de ter experimentado a necessidade íntima de se demarcar e de renunciar a essa forma de vida. Para um *cuchillero*, para um homem que apenas orientava a sua conduta pelos valores, não desprezáveis, da coragem e da honra, mas que apenas os exercia de forma violenta e injusta, para um homem que era respeitado pelo temor que infundia, para Juárez, o que lhe sucedeu foi mais do que uma súbita e inesperada renúncia à prática da violência; foi ter-se abandonado a um sentimento de compaixão por si e pelo outro; foi ter logrado alcançar um nível de consciência que só podia despertar o sentimento de piedade, e que se revelou por um gesto de enorme coragem e de força de vontade, embora, para os outros, tal gesto fosse uma prova cabal da sua insuspeitada cobardia. É também curioso verificar que no espaço de 35 anos que medeia entre a publicação deste conto e o do "Hombre de la Esquina Rosada", Borges tenha feito instaurar o princípio da identidade dos opostos, por este processo singular de dar duas versões contrárias, em dois relatos diferentes, da conduta moral de uma mesma personagem; deste modo afirmando a ideia de que, por vezes, aquele comportamento que é formalmente encarado como sendo revelador de cobardia, pode, intimamente, corresponder a um sentimento de assumida e corajosa compaixão pelo próximo.

Também no conto "La Escritura Del Dios", a revelação final ocorrida ao mago Tzinacán, pela qual acedeu ao conhecimento da verdadeira realidade e à sentença criada por Deus para debelar o que de nefasto ela provoca, é precedida por uma outra visão interior, que é a condição essencial para se alcançar, segundo Schopenhauer, o verdadeiro estado de liberdade e de salvação: essa condição é a piedade. Instado a procurar o significado da sentença divina, Tzinacán come-



çou por perceber o seguinte: "En el firmamento hay mudanza. La montaña y la estrella son individuos y los individuos caducan. Busqué algo más tenaz, más invulnerable. Pensé en las generaciones de los cereales, de los pastos, de los pájaros, de los hombres. Quizá en mi cara estuviera escrita la magia, quizá yo mismo fuera el fin de mi busca." (O.C, 597). E é aventando a possibilidade de em si mesmo residir a chave da decifração do universo, é mediante a ocorrência dessa tênue intuição, que o mago Tzinacán se apercebe da sua identidade essencial com o resto do universo. <sup>2</sup> extrai a seguinte conclusão, como o corolário lógico que prepara a sua revelação final: "Entonces mi alma se llenó de piedad." (O.C, 597).

Ao nível da produção poética de Borges, poderíamos seleccionar e acumular muitos exemplos em que o poeta revela as suas preocupações éticas fundamentadas nesta noção de justiça piedosa e de amor desinteressado pelo próximo. A mestria rítmica do verso livre, a delicadeza da expressão e da adjectivação verbal, a inteligente sabedoria, a clara consciência da relatividade das noções do bem e do mal, o espírito contrário à normatividade, o tom evangélico e doutrinal, numa palavra, a convergência da estética e da ética, encontram, talvez, a sua expressão mais perfeita no poema "Fragmentos de un Evangelio Apócrifo", do livro Elogio de la Sombra (O.C, 1011). Julgamos que a sua inserção neste trabalho se justifica inteiramente à luz do ponto que acabámos de considerar, e também à luz do diálogo mais amplo travado entre o filósofo alemão e o escritor poeta argentino. Sem inúteis comentários, aqui o transcrevemos na íntegra.

#### Fragmentos de un Evangelio Apócrifo

3. Desdichado el pobre en espíritu, porque bajo la tierra será lo que ahora es en la tierra.
4. Desdichado el que llora, porque ya tiene el hábito miserable del llanto.
5. Dichosos los que saben que el sufrimiento no es una corona de gloria.
6. No basta ser el último para ser alguna vez el primero.
7. Feliz el que no insiste en tener razón, porque nadie la tiene o todos la tienen.
8. Feliz el que perdona a los otros y el que se perdona a sí mis

- mo.
9. Bienaventurados los mansos, porque no condescienden a la discordia.
  10. Bienaventurados los que no tienen hambre de justicia, porque saben que nuestra suerte, adversa o piadosa, es obra del azar, que es inescrutable.
  11. Bienaventurados los misericordiosos, porque su dicha está en el ejercicio de la misericordia y no en la esperanza de un premio.
  12. Bienaventurados los de limpio corazón, porque ven a Dios.
  13. Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia, porque les importa más la justicia que su destino humano.
  14. Nadie es la sal de la tierra; nadie, en algún momento de su vida, no lo es.
  15. Que la luz de una lámpara se encienda, aunque ningún hombre la vea. Dios la verá.
  16. No hay mandamiento que no pueda ser infringido, y también los que digo y los que los profetas dijeron.
  17. El que matare por la causa de la justicia, o por la causa que él cree justa, no tiene culpa.
  18. Los actos de los hombres no merecen ni el fuego ni los cielos.
  19. No odies a tu enemigo, porque si lo haces, eres de algún modo su esclavo. Tu odio nunca será mejor que tu paz.
  20. Si te ofendiere tu mano derecha, perdónala; eres tu cuerpo y eres tu alma y es arduo, o imposible, fijar la frontera que los divide...
  24. No exageres el culto de la verdad; no hay hombre que al cabo de un día, no haya mentido con razón muchas veces.
  25. No jures, porque todo juramento es un énfasis.
  26. Resiste al mal, pero sin asombro y sin ira. A quien te hiriere en la mejilla derecha, puedes volverle la otra, siempre que no te mueva el temor.
  27. Yo no hablo de venganzas ni de perdones; el olvido es la úni



- ca vingança y él único perdón.
28. Hacer el bien a tu enemigo puede ser obra de justicia y no es arduo; amarlo, tarea de ángeles y no de hombres.
  29. Hacer el bien a tu enemigo es el mejor modo de complacer tu vanidad.
  30. No acumules oro en la tierra, porque el oro es padre del ocio, y éste de la tristeza y del tedio.
  31. Piensa que los otros son justos o lo serán, y si no es así, no es tuyo el error.
  32. Dios es más generoso que los hombres y los medirá con otra medida.
  33. Da lo santo a los perros, echa tu perlas a los puercos; lo que importa es dar.
  34. Busca por el agrado de buscar, no por el de encontrar...
  39. La puerta es la que elige, no el hombre.
  40. No juzgues al árbol por sus frutos ni al hombre por sus obras; pueden ser peores o mejores.
  41. Nada se edifica sobre la piedra, todo sobre la arena, pero nuestro deber es edificar como si fuera piedra la arena...
  47. Feliz el pobre sin amargura o el rico sin soberbia.
  48. Felices los valientes, los que aceptan con ánimo parejo la derrota o las palmas.
  49. Felices los que guardan en la memoria palabras de Vergilio o de Cristo, porque éstas darán luz a sus días.
  50. Felices los amados y los amantes y los que pueden prescindir del amor.
  51. Felices los felices.
8. A negação da vontade de viver de Schopenhauer e a esperança de não ser de Borges. O Congresso.

No conto "La Escritura del Dios", o mago Tzinacán, ao relatar o seu processo de auto-revelação numinosa, comunica-nos que a sua união com Deus foi imediatamente precedida pela intuição mais "tenaz" e desvelada da essência das coisas, a qual lhe fez despertar um sentimento de piedade. Para Schopenhauer, este sentimento é o manancial don-

de brota, o que, abstractamente, ele designa por negação da vontade de viver.

Se toda a maldade e ódio humano têm a sua origem no egoísmo e no facto do conhecimento vulgar estar subordinado ao princípio da individuação - pelo qual se tende a acentuar as irreductíveis diferenças aparentiais entre o eu que conhece, e que se crê o centro do mundo, e os outros que são por ele conhecidos apenas como meras imagens -, a bondade, e a acção virtuosa que dela decorre, apoiam-se num modo de conhecimento invulgar que tende a perceber a identidade essencial entre o eu e os demais seres, e que impele a que este eu se reconheça nos outros como se estes fossem ele próprio. Nesse processo de identificação com o próximo, o homem dotado de bondade sente que o sofrimento alheio lhe diz respeito de modo tão intimamente real como o egoísta o faz única e exclusivamente em relação à sua própria pessoa. Movido pelo sentimento de compaixão, que lhe brota do conhecimento intuitivo que tem da identidade essencial das coisas, o homem bondoso entrega-se com toda a sua energia a minorar o sofrimento alheio, e a comover-se com todas as dores que sabe serem possíveis. "Como é que, então, conhecendo assim o mundo, ele poderá, mediante actos incessantes da vontade, afirmar a vida, ligar-se a ela de modo cada vez mais tenaz, e sobrecarregar o seu ser com tal peso? Sem dúvida que para aquele que se encontra ainda prisioneiro do princípio de individuação, para aquele que apenas conhece as relações que os objectos particulares mantêm com a sua própria pessoa, existem motivos sempre novos para a sua vontade; mas o conhecimento do todo, tal como acabámos de o descrever, o conhecimento da essência das coisas, faz, pelo contrário, serenar a vontade. Por intermédio desse conhecimento, a vontade aparta-se da existência cujos gozos são desprezados por neles se reconhecer uma afirmação da vida. Então, esse homem alcança o estado de voluntária abnegação, de resignação, de autêntica paz e de completa aniquilação do querer." (229)

Alcançando um elevado grau de intuição sobre o intrínseco antagonismo da essência que, sem um fim em si, se manifesta acompanhada sempre pelo sofrimento e pela morte, consciente de que ele próprio é uma manifestação singular dessa essência que o torna co-responsável por toda a injustiça e por todo o mal, consciente de que a dor universal lhe diz respeito, e que apesar da sua incansável dedicação não a pode minorar, o indivíduo assumidamente piedoso logra contrair um insustentável pesar pela vida e uma enorme repulsa pela sua essência.



Então, a sua própria vontade, iluminada pelo conhecimento desvelado das coisas, deixa de afirmar-se como a essência activa do seu fenómeno corporal, que apenas se mantém como o último resquício de uma vontade que é negada. "O que esta transformação evidencia, é a transformação operada por tal homem da virtude do *ascetismo*. Já não lhe basta amar os outros como a si mesmo e de fazer por eles o que faria por si; nele nasce uma repulsa contra a essência da vontade de viver, de que o seu fenómeno corporal é a expressão, contra esta essência que é no fundo a substância de um mundo em que vê a mais lúgubre miséria. Desse modo rejeita a vontade que se faz manifestar nele sob a forma do seu corpo, e a sua conduta passa a desmentir este fenómeno do querer, pondo-se em contradição aberta com ele." (230)

O asceta, ou o santo, deixa de querer, de desejar, aniquilando por via da mortificação do seu corpo, qualquer impulso volitivo que aspira a ser satisfeito. Os sacrifícios de toda a natureza e o extremo rigor a que submete a sua vida - a prática da maceração, o jejum, a auto-disciplina que exerce escrupulosamente são os meios pelo quais o asceta manifesta a sua total renúncia em ser o que o fenómeno do seu corpo lhe exige que seja: uma manifestação da vontade. Tal conduta que, para nós, sujeitos volitivos, é geralmente interpretado como sendo uma espécie de demência pessoal cuja origem radica num *me*ro facciosismo religioso, é afinal a via pela qual, segundo Schopenhauer, se logra superar as limitações e as carências da nossa dimensão existencial, e que conduz a um estado que ignoramos, e que apenas podemos obscuramente entender pela leitura das biografias dos santos e pelo estudo das hagiografias.

Para se libertar da sua dimensão humanamente sofredora, o santo acolhe, com genuína resignação, todo o tipo de privações - a começar pela assunção de uma absoluta castidade, pela qual nega a afirmação da vontade que vai para além da vida individual - e suporta, sem qualquer rancor, todo o tipo de injúrias e violências que contra ele são perpetradas, retribuindo, com toda a sua candura e com toda a sua inextinguível compaixão, o mal com o bem. Não o faz, todavia, com ostentação, nem movido por uma egoística esperança de ver recompensado neste mundo ou no Além os seus sacrifícios e a sua cultivada bondade, mas fá-lo, porque, precisamente, nele se extinguiu toda a centelha de um querer tumultuoso e potencialmente violento. O que apenas lhe sobrevive como manifestação desse querer é somente o seu corpo, e é sem temor que, pacientemente, aguarda pela chegada de uma morte fenomênica

ca, que apenas vem eliminar a derradeira manifestação exterior de uma vontade que já tinha sido substancialmente negada. Assim, para Schopenhauer, o fenômeno da santidade faz evidenciar uma faceta do homem, indubitavelmente rara e excepcional, mas que é universalmente atestada em todos os tempos e lugares. As diferentes expressões religiosas sob as quais se manifesta esse estado de suprema beatitude de compassiva e de superior serenidade - ocorra ele entre cristãos, muçulmanos, hindus, budistas, etc - não elude o que de fundamental lhe é inerente em todos os casos, e que, em termos abstractos, só pode ser definido, negativamente, como uma renúncia total em se partitipar do princípio essencial da vida. Pergunta-se, então, legitimamente, o que é que distingue esta conduta da morte voluntária a que se entrega o suicida, ao que Schopenhauer responde que, bem longe de ser uma negação da vontade, o suicídio é uma afirmação da vontade. Esta aparente contradição explica-o o filósofo da seguinte maneira. Negar a vontade de viver em si é negar o princípio essencial e geral da vida, é renunciar a todas as satisfações e a todos os aparentes gozos com que a vida pode iludir momentaneamente o ser, sem, contudo, lhe permitirem que aceda a uma satisfação final; é precisamente para se libertar das carências de uma dimensão existencial insaciável, que não prossegue outro fim que não seja o de se esforçar em mitigar o sofrimento que a acompanha, que o asceta renuncia a perpetuar em si a essência que está na origem dessa infundável insaciabilidade sofredora.

O que propriamente ele renuncia não é a sua vida individual, que é uma transitória manifestação fenomênica da vontade essencial, mas a própria vontade em si, que é a essência da vida e do que de nefasto ela comporta. A sua assumida e contínua penitência e as suas constantes privações são os meios pelos quais logra aquietar definitivamente a dor engendrada pelo ininterrupto querer. É, portanto, por uma intensificação do sofrimento material (por uma constante renúncia em satisfazer os desejos do seu corpo, que é uma manifestação da essência volitiva que se propôs negar), que a raiz essencial do sofrimento é irradicada. Com o suicida passa-se exactamente o contrário. O seu acto provém de um desmesurado apego à vida e de um ardente desejo de dar continuidade à satisfação da vontade. Só que, as condições da sua existência não lhe permitem que essa satisfação se concretize, e a dor daí decorrente torna-se de tal modo insuportável, que em vez de se tornar num paliativo para pôr termo à raiz da dor, ou seja, para pôr termo à vontade, utiliza essa mesma vontade para pôr termo à sua vi-



da. "É precisamente porque aquele que dá-se à morte não pode cessar de querer, que ele cessa de viver; a vontade afirma-se no suicida pela própria supressão do seu fenómeno, visto que ela já não pode afirmar-se de outro modo." (231) Ao contrário do asceta, que nega a raiz essencial da vida, o suicida aniquila o fenómeno dessa essência (o seu corpo), essência que, no entanto, permanece intacta. É também nesta perspectiva, que Schopenhauer realça a ideia de que nenhuma outra via pode alcançar o estado da anulação total do querer viver que não seja a que livremente é prosseguida pela castidade voluntária. Impedir que um germen de um novo ser individual se desenvolva quando a vontade essencial de viver já foi nele afirmada, ou liquidar à nascença um recém nascido só para poupá-lo ao inevitável sofrimento que lhe está reservado em vida, são actos tão insensatos como o do suicídio, que em nada alteram a indestrutível natureza da vontade de viver em si. Nesses casos, o que é negado é o fenómeno dessa essência, não o em si desse fenómeno: "Consequentemente, há apenas uma via que conduz à salvação: é necessário que a vontade se manifeste sem obstáculos, a fim de que nessa manifestação ela possa conhecer a sua própria natureza. É apenas graças a este conhecimento, que a vontade pode suprimir-se a si mesma, e desse modo pôr um fim ao sofrimento que é inseparável do seu fenómeno, mas este resultado não pode ser obtido por nenhuma violência física, como pela da destruição de um germen ou pela morte de um recém-nascido, ou pelo suicídio." (232) Por outras palavras, nenhuma salvação possível pode ser efectivamente alcançada que não provenha de uma prévia afirmação da essência do ser. Só na sua objectivação fenomênica superior (ao nível do homem), e quando acompanhada por um conhecimento desvelado sobre a profunda identidade do seu ser, é que a vontade - em si inteiramente livre - renuncia a ser. Na prática, isto corresponde a uma renúncia da vida, acompanhada por uma total aniquilação do carácter - e não apenas pela sua mera transformação formal - conducente a um estado, que Schopenhauer, utilizando uma expressão do cristianismo, designa por estado de graça ou de regeneração. É aliás, em resultado dessa total aniquilação do carácter, pelo qual o asceta deixa de agir sob a influência de motivos exteriores, ou seja, deixa de agir necessariamente e segundo um princípio de explicação racional, para passar a agir livremente e em estado de graça - que se pode compreender a grande semelhança que define a conduta daqueles que alcançaram tal estado, independentemente da tradição cultural em que se inserem, e apesar das acentuadas diferenças de carácter que possuíam antes dele ocorrer. A serenidade imperturbável e

a autêntica felicidade dessa condição, resultam, precisamente, da completa neutralização a que foi submetido o querer, estado esse, que nós, sujeitos volitivos, podemos minimamente intuir, ao compará-lo com aquela situação momentânea em que, elevados a um grau puro e im pessoal do conhecimento, experimentamos uma desinteressada e plena fruição das obras de arte.

Apesar da total liquidação daquilo que é designado positivamente pela vontade de viver, o estado de graça não é, de modo algum, a morte; é um estado de libertação definido por muitas expressões, mas que significam essencialmente o mesmo - *êxtase, arrebatamento, místico, iluminação, união com Deus, nirvana* (233). É por esta absoluta transcendência de si mesmo e da sua condição essencialmente volitiva, que o santo é tido, para Schopenhauer, como um redentor, cuja vida exemplar aponta a via pela qual toda a natureza pode ser salva. E é também dentro deste espírito de redenção, que a filosofia de Schopenhauer elege o homem como um libertador de si mesmo e de todas as criaturas. "O Antigo Testamento fez do mundo e do homem a obra de um Deus; mas o Novo reconheceu que a solução e a redenção do mundo caído na miséria, deviam provir do próprio mundo, e assim teve de fazer deste Deus um homem. A vontade do homem é e permanece, para ele, aquilo de que tudo depende." (234) Se o homem continuamente afirmar a vontade, então a morte e a dor universal serão com ela perpetuamente afirmadas, mas se, por hipótese, a castidade ascética devesse uma conduta geral, isso comportava, sem dúvida, o fim da espécie humana (mas de um modo que nada teria a ver com o que sucederia na eventualidade de um holocausto nuclear, uma vez que, neste caso, o que se daria era algo semelhante a um suicídio colectivo, que, como vimos atrás, é, para Schopenhauer, uma afirmação desesperada da vontade de viver, que deixa intacta a própria essência da vida, que é precisamente o que se auto-extingue por aquela conduta que, em termos abstractos, o filósofo define por negação da vontade de viver). Ora, dada a estreita dependência de todas as manifestações da Vontade, se a que está situada ao nível mais elevado (o homem) se extinguísse voluntariamente por via da renúncia à essência da vida, então, com ele, extinguir-se-iam também todas as outras formas inferiores da animalidade, e uma vez suprimida toda a forma possível de conhecimento, suprimir-se-ia também o mundo inteiro - visto que não há objecto sem sujeito -, mundo este que, passaria a ser o reino do Nada. Assim se redimiria, pela intervenção da mais perfeita objectivação da vontade (o homem), toda a na



tureza, e é neste contexto do seu raciocínio que Schopenhauer recorre a uma pequena poesia do místico Angelus Silesius, que diz: "Homem! Tudo te ama: tudo te deseja com ardor; tudo corre para ti, para chegar a Deus." (235)

E é discutindo a relatividade do sentido positivo e negativo da noção de nada, que o jovem Schopenhauer, "Quê acasô descifrô el universo" (O.C, 936), ao concluir, com cerca de 30 anos de idade a primeira edição de O Mundo como Vontade e Representação, aduz o seguinte argumento final, de teor optimista, relativamente à ideia de extinção do universo: "Diante de nós não resta mais que o nada. Não esqueçamos, porém, que aquilo que se revolta contra uma semelhante aniquilação, a nossa natureza, não é outra coisa que o querer viver, este querer-viver que nós próprios somos e que constitui o nosso universo. O horror que nos inspira o nada, não é mais do que uma nova expressão da intensidade do nosso querer-viver: outra coisa não somos do que este querer que é a única coisa que conhecemos. Mas afastemos o olhar da nossa própria indigência e do horizonte limitado em que ela nos encerra; consideremos aqueles que se elevaram acima deste mundo e em quem a vontade, chegada à mais alta consciência de si mesma, reconheceu-se em tudo o que existe, para a seguir negar-se livremente a si mesma. A única coisa que esperam agora, é de verem o último sinal dessa vontade negar-se com o próprio corpo que ela anima; então, em vez do tumulto de aspirações sem fim, em vez da eterna passagem do desejo ao temor, da alegria ao sofrimento, em vez das esperanças jamais alcançadas, jamais extintas, que fazem da vida humana, enquanto animada pela vontade, um ininterrupto sonho, nós percebemos esta paz mais preciosa que todos os bens da razão, este oceano de quietude, este profundo repouso da alma, esta serenidade e segurança imperturbáveis, que as figuras pintadas por Rafael e Corregio, fazem representar apenas o reflexo; é, na verdade, a boa nova desvelada do modo mais perfeito e verídico; subsiste apenas o conhecimento, a vontade extinguiu-se[.].] Reconheçamo-lo francamente; para aqueles em que a Vontade ainda anima, o que resta após a supressão total da vontade, é efectivamente o nada. Mas, ao invés, para aqueles que converteram e aboliram a vontade, é o nosso mundo presente, este mundo tão real, com todos os seus sóis e todas as suas vias lácteas, que é o nada (I)." (236).

A dimensão trágica da poesia de Borges, a que nos referimos atrás, consiste não somente em que ela comporta a revelação de uma dor íntima,

por vezes elevada a um plano de impessoalidade que concerne o próprio destino do ser humano, mas também na manifestação de um desejo de não-ser. É claro que, esta face não é uma dominante da sua obra, e também é evidente que ela é demasiado subjectiva para que possa ser abusiva e literalmente interpretada à luz dos juízos ontológicos e éticos do filósofo alemão. Numa obra literária tão multimoda, esta expressão reticente para com o valor do sentido da vida, não é, certamente, um pontual devaneio mórbido, nem uma caprichosa exibição estética de um lamento pessoal. É, antes, uma espécie de nota grave que, por vezes, com a devida intensidade e altura, é interpretada pela voz lírica do escritor no amplo universo verbal que o seu génio soube criar.

Se o valor da grande poesia não consiste no culto deliberado da forma, nem tão pouco numa eficaz aplicação de princípios estéticos conjunturais, muito menos ele reside na expressão de sentimentos ou ideias frívolas, sejam elas o produto de uma incipiente, ou no pólo oposto, pretenciosa representação do mundo. Falar da morte, pode provocar o pavor entre os cãndidos, ou constituir-se na fascinante motivação dos que se crêem mais sábios; mas falar da morte com a assumida e comedida consciência do insustentável peso do ser (a expressão deve-se ao sugestivo título de um romance de Milan Kundera), é um modo seguramente mais convincente, e também mais difícil, que testemunha uma genuína e corajosa peregrinação pelo interior do ser.

Só o respeito que, tanto o filósofo alemão, como o escritor argentino revelaram em relação ao mistério da vida, é que lhes permitiu terem escrito o que escreveram, e terem ido tão longe quanto foram na utilização das suas inatas capacidades geradas pela vida. A profunda consciência humanista revelada pelas suas respectivas obras, não é contemporizadora com uma atitude cínica para com o mundo que tolere a fácil imprecação ou que se empenhe em cultivar uma destrutiva visão para com a modalidade existencial que nos é dada pelos nossos humanos sentidos. O sentido trágico da filosofia de Schopenhauer, e de alguma poesia de Borges, não é, de modo algum, nihilista, na acepção pejorativa deste termo, e se o argumento final da ética de Schopenhauer aponta para a ideia de que o Nada é portador de um valor positivo, relativo a uma irrepresentável plenitude da totalidade, também alguns versos de Borges testemunham o juízo de que a morte pode ser positivamente encarada como um acontecimento redentor, relativamente às graves carências que são inerentes ao sonho da vida. Damos



alguns exemplos. Logo nos primeiros versos do segundo poema da edição das Obras Completas (que é o primeiro da edição da Obra Poética 1923/1977), incluído no livro Fervor de Buenos Aires, é detectável a ideia que acabámos de expressar. "La Recoleta", é o nome de um cemitério de Buenos Aires que serve de título a esse poema. Rezam assim os primeiros 9 versos:

"Convencidos de caducidad  
 por tantas nobles certidumbres del polvo,  
 nos demoramos y bajamos la voz  
 entre las lentas filas de panteones,  
 cuya retórica de sombra y de mármol  
 promete o prefigura la deseable  
 dignidad de haber muerto.  
 Bellos son los sepulcros,  
 el desnudo latín y las trabadas fechas fatales, [...] (O.C, 18)

No soneto "El Despertar" (O.C, 894), do livro El Otro, El Mismo, dá-se expressão à ideia de que a morte e a total aniquilação do ser podem corresponder a um acordar para uma dimensão que nos liberta da gravidade vital. Dois despertares são aí referidos; o primeiro, relativo à transição do sono para a vida material, que logo é caracterizada como sendo um sonho que actualiza o tempo, (histórico e pessoal) do passado, e que aguarda pelo segundo despertar (a morte), no qual reside a esperança do olvido total de ser.

"Entra la luz y asciendo torpemente  
 De los sueños al sueño compartido  
 Y las cosas recobran su debido  
 Y esperado lugar y en el presente  
 Converge abrumador y vasto el vago  
 Ayer: las seculares migraciones  
 Del pájaro y del hombre, las legiones  
 Que el hierro destrozó, Roma y Cartago.  
 Vuelve también la cotidiana historia:  
 Mi voz, mi rostro, mi temor, mi suerte.  
 Ah, si aquel otro despertar, la muerte,  
 Me deparara un tiempo sin memoria  
 De mi nombre y de todo lo que he sido!  
 Ah, si en esa mañana hubiera olvido!" (O.C, 894)

Do mesmo livro, o soneto "Los Enigmas", (O.C, 916), a esperança de que o esquecimento de si possa ser a grande promessa que oferece a morte. É positivamente valorizada pela ideia, sintonizável com o juízo de Schopenhauer, de que o verdadeiro ser é o não-ser:

"Yo que soy el que ahora está cantando  
Seré mañana el misterioso, el muerto,  
El morador de un mágico y desierto  
Orbe sin antes ni después ni cuándo.  
Así afirma la mística. Me creo  
Indigno del Infierno o de la Gloria,  
Pero nada predigo. Nuestra historia  
Cambia como las formas de Proteo.  
Qué errante laberinto, qué blancura  
Ciega de resplandor será mi suerte,  
Cuando me entregue el fin de esta aventura  
La curiosa experiencia de la muerte?  
Quiero beber su cristalino Olvido,  
Ser para siempre; pero no haber sido."

No soneto "1964, II" (O.C, 920), ainda de El Otro, El Mismo, a morte pessoal surge também referida como uma libertadora redenção da totalidade das experiências (felizes e infelizes) que oferece a vida, redenção essa que consiste em ser nada. É o que se pode ler entre os versos 4 e 11:

"[.] . La vida es corta  
Y aunque las horas son tan largas, una  
Oscura maravilla nos acecha,  
La muerte, ese otro mar, esa otra flecha  
Que nos libra del sol y de la luna  
Y del amor. La dicha que me diste  
Y me quitaste debe ser borrada;  
Lo que era todo tiene que ser nada."

Do livro El Oro de los Tigres, no soneto "J. M.", o sujeito do enunciado poético, depois de aludir a uma felicidade mítica pessoal sobre um passado que já não é, exprime o seu derradeiro e único desejo; o de também ele não-ser.

"En cierta calle hay cierta firme puerta  
Con su timbre y su número preciso



Y un sabor a perdido paraíso,  
 Que en los atardeceres no está abierta  
 A mi paso. Cumplida la jornada,  
 Una esperada voz me esperaría  
 En la disgregación de cada día  
 Y en la paz de la noche enamorada.  
 Esas cosas no son. Otra es mi suerte:  
 Las vagas horas, la memoria impura,  
 El abuso de la literatura  
 Y en el confín la no gustada muerte.  
 Sólo esa piedra quiero. Sólo pido  
 Las dos abstractas fechas y el olvido." (237)

A mesma ideia enunciada pelo penúltimo verso acima citado, repete-se nos últimos 4 versos do poema "Eclesiastés, 1-9", do livro La Cifra. "Sólo una cosa no gustada espero,/ una dádiva, un oro de la sombra,/ esa virgen, la muerte. (El castellano/ permite esta metáfora.)" (238) E daí que não surpreenda esta exclamação patética, contida no soneto "Yo", do livro La Rosa Profunda: "Soy el que envidia a los que ya se han muerto." (V. 12) (239). No poema "Elegía", do mesmo livro, o tom confessional (que aliás atravessa o sentido de todos os poemas que temos vindo a mencionar), leva o poeta a afirmar, no primeiro verso, que a terceira das "Tres muy antiguas caras", que o desvelam, é "[.] la muerte, ese otro nombre/ Del insaciado tiempo que nos roe." (V.v. 5-6), para, nos dois últimos versos, subtrair o tom elegíaco a uma elegía pela sua própria morte total: "Pienso en mi propia, en mi perfecta muerte,/ Sin la urna, la lápida y la lágrima." (240)

E por fim, o poema "Tríada", do seu último livro publicado em vida, Los Conjurados, sintetiza todas estas declarações de aberta convicção sobre a carência do ser e da esperança, que se dá com a morte, de não-ser. A tríada é relativa a três distintas ideias que, à luz de uma simplificada linha de leitura schopenhaueriana, são demonstrativas das duas teses fundamentais do filósofo sobre a essência do ser: a da afirmação, e a da negação da vontade de viver.

"El alivio que habrá sentido César en la mañana de Farsalia, al pensar: Hoy es la batalla.

El alivio que habrá sentido Carlos Primero al ver el alba en el cristal y pensar: Hoy es el día del patíbulo,

del coraje y del hacha.

El alivio que tú y yo sentiremos en el instante que precede a la muerte, cuando la suerte nos desate de la triste costumbre de ser alguien y del peso del universo." (241)

Não queremos deixar de referir dois exemplos narrativos, que estão relacionados com este tópico borgeano relativo à ideia de não-ser de ressonâncias schopenhauerianas. O primeiro é ainda recolhido do conto "La Escritura del Dios", conto que ilustra literariamente aquilo que considerámos ser a raiz do "cepticismo essencial" de Borges: a sua perplexidade, e tentativa de fusão, diante das duas grandes concepções teológicas e filosóficas da humanidade; o teísmo de origem judaica e o panteísmo ateu, de origem hindu. A revelação final de Tzinacán, que consistiu na decifração da sentença divina de que o universo é uma emanção, foi precedida, como vimos no ponto anterior, depois de ter experimentado um enorme sentimento de piedade, suportado pela intuição da profunda identidade entre as coisas. Mas a união com Deus e o universo só se efectuará, após ter despertado - como referimos no ponto 5. do capítulo III - de um opaco e regressivo sonho, isto é, após ter penetrado através do princípio da individualização e de ter rasgado o véu da Maya, ou ainda, por outras palavras, de se ter libertado das ilusões fenoménicas criadas pelo espaço e pelo tempo. Nesse momento, deixou de ser o mago Tzinacán e ascendeu ao estado que Schopenhauer designa, utilizando uma expressão do cristianismo, por estado de graça, isto é, negou o seu carácter para devir ninguém. É assim que termina o conto: "Cuarenta sílabas, catorce palabras, y yo, Tzinacán, regiría las tierras que rigió Moctezuma. Pero yo sé que nunca diré esas palabras, porque ya no me acuerdo de Tzinacán.

Que muera conmigo el misterio que está escrito en los tigres. Quien ha entrevisto el universo, quien ha entrevisto los ardientes designios del universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas o desventuras, aunque ese hombre sea él. Ese hombre ha sido él y ahora no le importa. Qué le importa la suerte de aquel otro, qué le importa la nación de aquel otro, si él, ahora es nadie. Por eso no pronuncio la fórmula, por eso dejo que me olviden los días, acostado en la oscuridad." (O.C., 599).

O eco narrativo da ideia enunciada no poema "Tríada", do último



livro de poemas publicado em vida de Borges, é o conto "El Congreso", recolhido no seu derradeiro livro de contos, El Libro de Arena. O tema deste relato constitui, por sua vez, e dentro da nossa linha de leitura, uma espécie de réplica ao tema de "La Secta del Fénix". É uma alegoria que se adequa completamente aos juízos ontológicos de Schopenhauer sobre a afirmação e a negação da vontade de viver. O congresso é uma alegoria sobre a vontade essencial que se manifesta no vasto universo; é uma alegoria sobre o processo ascendente pelo qual essa essência, de grau em grau, (de Ideia em Ideia) se manifesta no mundo da representação (no mundo do conhecimento) até que, na sua mais elevada objectivação (sob a ideia de homem), se conhece finalmente a si mesma, para, em seguida, negar-se. É elucidativo o facto de Borges ter utilizado como epígrafe deste conto (que é excepcionalmente longo, comparado com a cultivada parcimónia verbal dos outros seus relatos), uma citação extraída do livro, Jacques Le Fataliste et son Maître, de Diderot, a que Schopenhauer também recorre no capítulo XLI do 2º volume de O Mundo como Vontade e Representação, para ilustrar o seu raciocínio sobre a indestrutibilidade da nossa essência volitiva. Eis a citação: "Ils s'acheminèrent vers un château immense, au frontispice duquel on lisait: "Je n'appartiens à personne et j'appartiens à tout le monde. Vous y étiez avant que d'y entrer, et vous y serez encore quand vous en sortirez." (242)

O narrador deste conto, de nome Alejandro Ferri, é um idoso senhor, professor de inglês, autor do ensaio "Breve examen del idioma analítico de Jonh Wilkins". (243) Torna-se desde logo evidente, a afinidade de traços biográficos - que também ocorrem no conto deste mesmo livro, "Utopía de un Hombre que está Cansado", e cujo conteúdo temático se prende com este tópico - entre o narrador Ferri e o autor Borges.

Esta identidade passa não só pelo facto de o escritor argentino ter sido o autor de um ensaio com aquele título, incluído em Otras Inquisiciones, como é subtilmente reafirmada por um processo dramático de distanciação do narrador em relação ao autor, quando aquele se refere às funções desempenhadas, então, por Borges, como director da Biblioteca Nacional: "El nuevo director de la Biblioteca, me dicen, es un literato que se ha consagrado al estudio de lenguas antiguas, como si las actuales no fueran suficientemente rudimentarias, y a la exaltación demagógica de un imaginario Buenos Aires de cuchilleros." (244)

Tal como Borges foi professor de literatura inglesa, assim, Ferri apresenta-se como exercendo essas funções. Borges escreveu que, para além da leitura de Schopenhauer, a outra coisa mais digna de memória que lhe ocorreu em vida foi "la música verbal de Inglaterra" (O.C, 854). Ferri, tinha aprendido o idioma inglês com um outro congressista, Wren, que em vez de o iniciar no estudo da gramática, optou por introduzi-lo directamente na leitura da poesia. "Mi primer contacto con el lenguaje que poblaría mi vida fue el valeroso *Requiem* de Stevenson; después vinieron las baladas que Percy reveló al decoroso siglo dieciocho. Poco antes de partir para Londres conocí el deslumbramiento de Swinburne, que me llevó a dudar, como quien comete una culpa, de la eminencia de los alejandrinos de Irala." (245) Irala foi o seu amigo poeta que o levou à confraria do Congresso. Ao tempo, ambos eram jornalistas do periódico *Última Hora*.

Introduzido no idioma inglês pela leitura do *Requiem*, jornalista da *Última Hora*, Ferri estava predestinado a protagonizar o episódio crucial da sua vida que constitui o motivo maior do seu relato. Já se compreende a relação que existe entre aqueles dois títulos alegóricos e o próprio tema deste conto. Também não é destituído de significado alegórico, o facto das reuniões dos congressistas se processarem na *Confitería del Gas*, gás que era a substância utilizada no princípio do século para a iluminação nocturna.

Violando o juramento que fizera na hora da extinção do Congresso, Ferri decide contar a sua experiência ligada a essa bizarra instituição. O seu criador e presidente (o seu demiurgo), foi don Alejandro Glencoe, homem já avançado na idade, rico fazendeiro e filho de um inglês que se tinha fixado no continente sul americano. Consi-go trouxera a sua modesta biblioteca, constituída por uma centena de livros que foram os únicos que o seu filho, Alejandro, leu. "(Hablo de estos libros heterogéneos, que he tenido en las manos, porque en uno de ellos está la raíz de mi historia.) (246)

A pergunta que com toda a legitimidade se levante é esta: não será esse livro, O Mundo como Vontade e Representação?

O motivo da criação do congresso por Alejandro Glencoe foi de todo frívolo. Impedido de participar politicamente no Congresso do Uruguay, "resolvió fundar otro Congreso de más vastos alcances." (247) Para isso, inspirou-se numa página da prosa de Carlyle que noticiava o destino de "Anacharsis Cloots, devoto de la diosa Razón, que a la



cabeza de treinta y seis extranjeros habló como "orador del género humano" ante una asamblea de París. Movido por su ejemplo, don Alejandro concibió el propósito de organizar un Congreso del Mundo que representaría a todos los hombres de todas las naciones." (248)

Era tudo o que o narrador sabia sobre a origem do Congresso, que começou por ser um nome vago e sem um propósito definido que não fosse o de fomentar reuniões para a discussão dos mais diversos e até insignificantes problemas relativos à condição humana. E eis a refinada ironia borgeana: "Organizar una entidad que abarca el planeta no es empresa baladí. Las cartas iban y venían y asimismo los telegramas. Llegaban adhesiones del Perú, de Dinamarca y del Indostán. Un boliviano señaló que su patria carecía de todo acceso al mar y que esa lamentable carencia debería ser el tema de uno de los primeros debates." (249) O restrito grupo que se reunia na *Confitería del Gas*, era composto por representantes de várias nacionalidades, todos eles homens, à excepção de uma mulher, a norueguesa Nora Erfjord, que secretariava às reuniões. Um dos congressistas, "Twirl" cuja inteligência era lúcida, observou que el Congreso presuponía un problema de índole filosófica. Planear una asamblea que representara a todos los hombres era como fijar el número exacto de los arquetipos platónicos, enigma que ha atareado durante siglos la perplejidad de los pensadores. Sugirió que, sin ir más lejos, don Alejandro Glencoe podía representar a los hacendados, pero también a los orientales y también a los grandes precursores y también a los hombres de barba roja y a los que están sentados en un sillón. Nora Erfjord era noruega. Representaría a las secretarias, a las noruegas o simplemente a todas las mujeres hermosas? " (250)

Nesta alegoria de inspiração schopenhaueriana, é perfeitamente compreensível porque é que o planeamento do Congresso requeria a solução de um problema filosófico complexo que passava pela exacta determinação dos arquétipos platónicos. O ponto de convergência com a filosofia de Schopenhauer reside, bem entendido, de que para o pensador, a vontade essencial (o Congresso) objectiva-se no mundo da representação, mediante essas formas universais ou arquétipos platónicos. Foi com algum assombro, que o narrador descobriu que, embora don Alejandro fosse o fomentador da confraria universal, era Twirl que na realidade desempenhava as funções de presidente. No plano da alegoria, Twirl representa, pois, a vontade na sua plena afirmação; daí ter sido ele o proponente da solução platónica para a organização do Congresso (para a manifestação da vontade); daí também ser ele o seu

efectivo presidente, ao manipular e tirando partido da vaidade com que Glencoe ostentava a sua riqueza. "Glencoe tenía la soberbia de su vasta fortuna; Twirl adivinó que, para imponerle un proyecto, bastaba sugerir que su costo era demasiado oneroso. Al principio, el Congreso no había sido más, lo sospecho, que un vago nombre; Twirl proponía continuas ampliaciones, que don Alejandro siempre aceptaba. Era como estar en el centro de un círculo creciente, que se agranda sin fin, alejándose. Declaró, por ejemplo, que el Congreso no podía prescindir de una biblioteca de libros de consulta; Nierenstein, que trabajaba en una librería, fue consiguiéndonos los atlas de Justus Perthes y diversas y extensas enciclopedias, desde la *Historia naturalis* de Plinio y el *Speculum*, de Beauvais, hasta los gratos laberintos (releo estas palabras con la voz de Fernández Irala) de los ilustres enciclopedistas franceses, de la *Britannica*, de Pierre Larousse, de Brockhaus, de Larsen y de Montaner y Simón. Recuerdo haber acariciado con reverencia los sedosos volúmenes de cierta enciclopedia china, cuyos nien pincelados caracteres me parecieron más misteriosos que las manchas de la piel de un leopardo." (251)

Juntamente com Irala, Ferri seria, entretanto, convidado por don Alejandro para uma estadia em "La Caledonia", a extensa fazenda, sem árvores e onde o "primer sol y el último le golpeaban" (252), de que era o proprietário. Aí, don Alejandro reinava como um Deus, impondo a sua justa e respeitada autoridade aos gaúchos que para ele trabalhavam, e a quem lia a Bíblia que eles não entendiam. Na *Caledonia* edificava-se um anfiteatro concebido para os vagos fins prosseguidos pelo Congresso.

Na primeira reunião que se realizou depois de regressarem a Buenos Aires, Twirl continuou a manifestar a sua plena vontade em reger os destinos do Congresso. "Dijo, con las habituales flores retóricas, que la biblioteca del Congreso del Mundo no podía reducirse a libros de consulta y que las obras clásicas de todas las naciones y lenguas eran un verdadero testimonio que no podíamos ignorar sin peligro." (253) Para isso foram nomeados os congressistas que deviam seleccionar os textos imprescindíveis. Noutra reunião, "discutió el idioma que usarían los congresales y la conveniencia de que dos delegados fueran a Londres y a París a documentarse." (254) Ferri seria o nomeado para investigar no Museu Britânico o idioma ideal dos congressistas, enquanto o sobrinho de don Alejandro, Fermín Eguren, se dirigiu a Paris. Em Londres, Ferri empenhou-se no seu trabalho. "No des-



cuidé las lenguas universales; me asomé al esperanto - que el *Lunario sentimental* califica de "equitativo, simple y económico" - y al Volapük, que quiere explorar todas las posibilidades lingüísticas, declinando los verbos y conjugando los sustantivos. Considere los argumentos en pro y en contra de resucitar el latín, cuya nostalgia no ha cesado de perdurar al cabo de los siglos. Me demoré asimismo en el examen del idioma analítico de Jonh Wilkins, donde la definición de cada palabra está en las letras que la forman. Fue bajo la alta cúpula de la sala que conocí a Beatriz.

Esta es la historia general del Congreso del Mundo, no la de Alejandro Ferri, la mía, pero la primera abarca a la última, como a todas las otras." (255) Ou seja, a história do Congresso (da vontade essencial universalmente manifestada) inclui e co-responsabiliza a história de cada ser individual (de cada manifestação personificada da vontade).

Estudiante de letras, "Beatriz Frost, como Nora Erfjord, era devota de la fe predicada por Ibsen y no quería atarse a nadie." (256) Não se recusou a amar Ferri, mas não anuiu ao seupedido de casamento. Por convite de Beatriz, Ferri abandonou-se ao acto crucial da afirmação da vontade: "Oh noches, oh compartida y tibia tiniebla, oh el amor que fluye en la sombra como un río secreto, oh aquel momento de la dicha en que cada uno es los dos, oh la inocencia y el candor de la dicha, oh la unión en la que nos perdíamos para perdernos luego en el sueño, oh las primeras claridades del día y yo contemplándola." (257)

O sentido metafórico da locução "perdernos luego en el sueño", só pode, segundo os nossos pressupostos teóricos de análise, referir a ideia do irrevogável aprisionamento ao sonho da vida, pela afirmação do acto volitivo que lhe está na origem. Mas a paixão física tem os seus limites temporais, e apesar dos pretextos arregados por Ferri para adiar o seu regresso a Buenos Aires, os amantes separar-se-iam para nunca mais se encontrarem.

De novo na Argentina, as notícias sobre a evolução do Congresso eram inquietantes: "Irala estaba descorazonado. Fermín dilapidaba en Europa sumas desafortunadas y había desacatado más de una vez la orden de volver inmediatamente. Esto era previsible. Más me inquietaron otras noticias; Twirl, pese a la oposición de Irala y de Cruz, había invocado a Plinio el Joven, según el cual no hay libro tan malo que no encierre algo bueno, y había propuesto la compra indiscriminada

de colecciones de *La Prensa*, de tres mil cuatrocientos ejemplares de *Don Quijote*, en diversos formatos, del epistolario de Balme, de tesis universitarias, de cuentas, de boletines y de programas de teatro. Todo es un testimonio, había dicho." (258)

O caos parecia ter triunfado no Congresso e entre os congressistas (o dissentimento da vontade consigo mesma), sob a irresponsável e tirânica conduta de Twirl (sob a injustiça provocada pela desmesurada afirmação da vontade de viver num dos seus fenómenos individuais). Os embrulhos com livros, que iam chegando de todas as partes do mundo, acumulavam-se desordenadamente em casa de don Alejandro. Nora Erfjord tinha pedido a demissão, e a construção do anfiteatro na *Caledonia* tinha sido interrompida, e era agora como se fosse uma ruína. Recordemos, a propósito, o tema do conto "Las Ruinas Circulares" que alude à natureza circular, repetitiva e ruínosa do mundo que sonhamos. Também aqui, o anfiteatro que se edificava para um fim incerto do Congresso ficava por concluir. No plano geral desta parábola, o anfiteatro corresponde, portanto, à ideia da incompletude do mundo criado pela vontade, e o seu estado ruínoso, à ideia de que nenhuma satisfação final pode coroar o esforço da vontade, e aquietar a sua infinita insaciabilidade.

Dá-se então uma inesperada transformação nos acontecimentos. Ferri, acompanhado de Irala, dirige-se a casa de don Alejandro para lhe entregar o relatório do seu trabalho em Londres.

"Frente al portón de la calle Alsina esperaba un carro con tres caballos. Me acuerdo de hombres encorvados que iban descargando sus fardos en el último pátio; Twirl, imperioso, les daba órdenes." (259) O que os homens carregavam eram as caixas de livros, palavras amontoadas para ordenarem, em vão, uma desordem essencial, (lembremo-nos de "La Biblioteca de Babel"), palavras que são letras, letras que são o símbolo da criação do universo e da vida, a vida que transporta consigo o peso do ser; o ser que se faz homem, o homem que carrega o fardo da sua existência e com ele o fardo da existência de tudo o mais, e, justamente impiedosa, (lembremo-nos da noção de justiça universal do filósofo), a vontade que se afirma (Twirl), a comandar todo este espectáculo de sofrimento. Mas a revelação está para dar-se. Em casa de don Alejandro encontravam-se outros congressistas. Com passo firme, chega o presidente, afinal o criador da ideia do Congresso, e quem mais, senão ele, poderia negar o que congeminou?



"Sin mirar a nadie, mandó:

- Vayan sacando todo lo amontoado ahí abajo. Que no quede un libro en el sótano.

La tarea duró casi una hora. Acumulamos en el patio de tierra una pila más alta que los más altos. Todos íbamos y veníamos; el único que no se movió fue don Alejandro.

Después vino la orden:

- Ahora le prenden fuego a estos bultos.

Twirl estaba muy pálido. Nierenstein acertó a murmurar:

- El Congreso del Mundo no puede prescindir de esos auxiliares preciosos que he seleccionado con tanto amor.

- El Congreso del Mundo? - dijo don Alejandro. Se ríe con sorna y yo nunca lo había oído reír.

[.·.]

Luego nos llegó la revelación:

- Cuatro años he tardado en comprender lo que les digo ahora. La empresa que hemos acometido es tan vasta que abarca - ahora lo sé - el mundo entero. No es unos cuantos charlatanes que aturden en los galpones de una estancia perdida. El Congreso del Mundo comenzó con el primer instante del mundo y proseguirá cuando seamos polvo. No hay un lugar en que no esté. El Congreso es los libros que hemos quemado. El Congreso es los caledonios que derrotaron a las legiones de los Césares. El Congreso es Job en el muladar y Cristo en la cruz. El Congreso es aquel muchacho inútil que malgasta mi hacienda con las ramerías. [.·.]

El Congreso es mis toros. El Congreso es los toros que he vendido y las leguas de campo que no son mías.

Una voz consternada se elevó; era la de Twirl.

- No va a decirnos que ha vendido La Caledonia?

Don Alejandro contestó sin apuro:

- Sí, la ha vendido. Yo no me queda un palmo de tierra, pero mi ruina no me duele, porque ahora entiendo. Tal vez no nos veremos más, porque el Congreso no nos precisa, pero esta última noche saldremos todos a mirar el Congreso." (260)

A auto-revelação de don Alejandro, que consistiu em renunciar a todos os seus bens e a destruir todos os livros acumulados sem propósito nem ordem (a negar a realidade aparential, a negar a dimensão temporal e a história; a negar o sofrimento e a morte que lhe são inerentes, enfim, a negar a vontade), não o redimiou somente a si, mas aos próprios congressistas que o acompanhavam. "Estaba ebrio de victoria. Nos inundaron su firmeza y su fe. Nadie ni por un segundo pensó que estuviera loco." (261)

Tinha chegado a *Última Hora* do Congresso e por ele só se podia entoar um *Requiem*, não de pesar, mas de júbilo. "En la plaza tomamos un coche abierto. Yo me acomodé en el pescante, junto al cochero, y don Alejandro ordenó:

- Maestro, vamos recorrer la ciudad. Llévenos donde quiera. [..]

Las palabras son símbolos que postulan una memoria compartida. La que ahora quiero historiar es mía solamente; quienes la compartieron han muerto. Los místicos invocan una rosa, un beso, un pájaro, que es todos los pájaros, un sol que es todas las estrellas y el sol, un cántaro de vino, un jardín o el acto sexual. De esas metáforas ninguna me sirve para esa larga noche de júbilo, que nos dejó, cansados y felices en los linderos de la aurora. Casi no hablamos, mientras las ruedas y los cascos retumbaban sobre las piedras. [..] A mis espaldas Twirl murmuró:

- He querido hacer el mal y hago el bien." (262)

Twirl, como a personagem que representa alegoricamente a ideia da afirmação da vontade, criou as condições para que a mesma vontade, na pessoa de don Alejandro, renunciasse a participar do Congresso, ou seja, renunciasse à vida. A exclamação de Twirl corresponde, portanto, ao juízo de Schopenhauer que declara a necessidade da vontade se afirmar plenamente, para que, no seu mais elevado grau de objectivação (ao nível do homem), se conheça a si mesma, para se negar em seguida. Deste modo, Twirl e don Alejandro representam, respectivamente, a vontade na sua pura afirmação, e a vontade iluminada pelo conhecimento puro de si mesma que a leva à renúncia. A parábola do Congresso constitui, pois, a ilustração borgeana mais evidente da ontologia de Schopenhauer, na sua dupla definição do comportamento do ser.

No epílogo do seu relato, o narrador afirma o seguinte: "Importa haber sentido que nuestro plan, del cual más de una vez nos burlamos, existía realmente y secretamente y era el universo y nosotros."



(263)

E é acerca de nós, acerca do único ser que, para o pensamento de Schopenhauer, pode redimir o mundo e o universo, é acerca do homem que nos fala ainda o último poema, do derradeiro livro publicado em vida por Jorge Luis Borges. É um comovente testemunho literário revelador das preocupações éticas e humanistas do escritor argentino. Como se sabe, Jorge Luis Borges escolheu deliberadamente a Suíça para aí morrer. Não o fez, somente, por motivos nostálgicos relacionados com o facto de ter vivido durante a sua juventude nesse país. Cremos que o fez por uma razão simbólica, que o teor deste poema pode justificar. A origem plural da nação Suíça, e a sua contínua unidade política ao longo da história, representam para Borges um exemplo a seguir pelo resto da humanidade: o exemplo concreto de que o uso da razão é, afinal, a arma de esconjuro de que o homem dispõe para dirimir os conflitos e se salvar de uma auto-aniquilação suicida. A grande conspiração consiste, pois, no uso da razão, tal como o fizeram, há 700 anos, no centro da Europa, homens simples que superaram as suas diferenças raciais e religiosas, para unirem os seus esforços e prosseguirem uma via de excepção relativamente à violência e ao dissentimento geral que assolava o Continente. Se no primeiro poema de Fervor de Buenos Aires, "Las Calles", Borges manifesta o desejo de que os seus futuros versos possam honrar uma visão universal do homem, o último poema publicado em vida é um testemunho iniludível da fidelidade do poeta a esse projecto. Em "Los Conjurados", Borges exprime também um desejo. Oxalá ele seja tão profético como o que formulou na sua juventude.

#### Los Conjurados

En el centro de Europa están conspirando.

El hecho data de 1291.

Se trata de hombres de diversas estirpes, que profesan diversas religiones y que hablan en diversos idiomas.

Han tomado la extraña resolución de ser razonables.

Han resuelto olvidar sus diferencias y acentuar sus afinidades.

Fueron soldados de la Confederación y después mercenarios, porque eran pobres y tenían el hábito de la guerra y no ignoraban que todas las empresas del hombre son igualmente vanas.

Fueron Winkelried, que se clava en el pecho las lanzas enemigas para que sus camaradas avancen.

Son un cirujano, un pastor o un procurador, pero también son Paracelso y Amiel y Jung y Paul Klee.

En el centro de Europa, en las tierras altas de Europa, crece una torre de razón y de firme fe.

Los cantones ahora son veintidós. El de Ginebra, el último, es una de mis patrias.

Mañana serán todo el planeta.

Acaso lo que digo no es verdadero, ojalá sea profético." (264)



## NOTAS RELATIVAS AO CAPÍTULO VI

(192) - "The fundamental character of all things is their fleeting nature and transitoriness. In nature we see everything, from metal to organism, corroded and consumed partly by its own existence, partly through conflict with something else. Now how could nature throughout endless time endure the maintenance of forms and the renewal of individuals, the countless repetition of the life-process, without becoming weary, unless her own innermost kernel were something timeless and thus wholly indestructible, a thing-in-itself quite different from its phenomena, something metaphysical that is distinct from everything physical? This is the *will* in ourselves and in everything." Arthur SCHOPENHAUER, Parerga and Paralipomena. Volume 2. Op. cit., p. 95.

(193) "Le monde est ma volonté." Arthur SCHOPENHAUER, Le Monde comme Volonté et comme Représentation. Op. cit., p. 27.

(194) "(une tête d'ange ailée, sans corps)". Ibid., p. 140.

(195) "[...]"; nous ne pouvons pas vouloir un acte réellement sans constater aussitôt qu'il apparaît comme mouvement corporel." Ibid., p. 141.

(196) "Si, approfondissant cette considération, j'envisage des corps inanimés d'une grandeur facilement perceptible, d'une forme régulière et saisissable, et que j'essaie de regarder cette existence dans un espace à trois dimensions comme l'existence en soi, c'est - à - dire comme l'existence subjective des corps en question, je serai aussitôt arrêté par l'impossibilité de considérer ces formes objectives comme l'existence subjective des choses; au contraire, je conçois immédiatement que cette représentation est née dans mon cerveau, que cette image n'existe que pour moi sujet connaissant, et que je n'ai point affaire à l'être dernier, subjectif en soi et pour soi de ces corps inanimés. D'autre part, je ne saurais admettre que ces corps existent uniquement dans ma représentation: comme ils ont des qualités impénétrables et par elles une certaine activité, je suis forcé de leur attribuer, d'une façon quelconque, une existence en soi.

Ainsi donc cette impénétrabilité des qualités, si, d'une part, elle suppose une existence extérieure à notre connaissance, d'autre part elle est la confirmation empirique de ce fait que notre connaissance, précisément parce qu'elle se réduit à des représentations déterminées par des formes subjectives, ne nous donne jamais que des *phénomènes* et non pas l'essence en soi des choses. C'est ce qui explique que dans tout ce que nous connaissons il reste quelque chose de mystérieux et d'insondable;" Ibid., p. 889.

(197) É curioso verificar que o essencial da tese gnoseológica do idealismo, que consiste em explicar a natureza do mundo empírico como estando condicionado pelo modo como ele é conhecido pela consciência do sujeito, pouca ou nenhuma influência teórica exerceu no domínio da ciência aplicada. Foi necessário que a investigação física se tivesse orientado, no nosso século, para o estudo do comportamento microfísico da matéria, para que os resultados teóricos a que chegou a mecânica quântica - confirmando experimentalmente aquilo que a filosofia idealista, séculos antes, já havia declarado - desencadeasse uma concepção menos impessoal da abordagem científica da realidade.

A inevitável divisão do saber humano, antes de se constituir num farracoso embate de aptidões ou opções pessoais, firmada na cômoda distinção entre os que especulam "fantasiosamente" e os que investigam "seriamente", ganharia muito - e tudo indica que superada e integrada a visão positivista da realidade, a tendência é para caminhar para uma concepção científica multidisciplinar mais aberta e humanizada, o que não quer dizer menos rigorosa, da realidade - se fosse prosseguido um efectivo e, tanto quanto possível, eficaz diálogo entre ambas as partes: os "fantasistas" e os "cientistas". Neste sentido, é de louvar o empenho de alguns autores contemporâneos em divulgarem, de modo simplificado para ser lido pelo grande público, teorias e descobertas científicas que levantaram novas e insuspeitáveis perplexidades à compreensão científica do mundo. Uma dessas perplexidades - que não é nenhuma novidade para a concepção idealista do mundo - é registada pelo astrofísico Fred Hoyle no seu livro The Intelligent Universe (O Universo Inteligente), nos seguintes termos: "Um facto muito estranho na ciência é que até hoje manteve constantemente a consciência fora de quaisquer discussões sobre o mundo material. No entanto, é através da nossa consciência que pensamos e fazemos obser



vações, e parece surpreendente que não haja uma interação entre o mundo da mente e o da matéria. Em vez de nos representarmos a nós próprios como observadores externos, a mecânica quântica parece implicar que não nos podemos separar dos acontecimentos que estamos a presenciar, por vezes ao ponto de sermos nós próprios a determinar o que acontece. Fred HOYLE, O Universo Inteligente, Lisboa: Presença, 1983, p. 202.

(198) "[.] si nous ne pouvons pas pénétrer du *dehors* jusqu'à l'être propre et intime des choses, une route, partant du *dedans*, nous reste ouverte: ce sera en quelque sorte une voie souterraine, une communication secrète qui, par une espèce de trahison, nous introduira tout d'un coup dans la forteresse, contre laquelle étaient venues échouer toutes les attaques dirigées du dehors." Arthur SCHOPENHAUER, Le Monde comme Volonté et comme Représentation. Op. cit., p. 890.

(199) "Car toutes les fois que des profondeurs obscures de notre être intime un acte de volonté surgit dans la conscience qui connaît, se produit un passage immédiat de la chose en soi et non temporelle dans le phénomène. L'acte de volonté n'est donc sans doute que le phénomène le plus proche et le plus précis de la chose en soi; mais il suit de là que si tous les autres phénomènes pouvaient être connus de nous aussi immédiatement, aussi intimement, il faudrait les tenir pour ce que la volonté est en nous-mêmes. C'est donc en ce sens que j'enseigne que la *volonté* est l'essence intime de toute chose et que je l'appelle la chose en soi." Ibid., p. 893.

(200) "Si nous voulons attribuer la plus grande réalité au monde des corps, que nous percevons immédiatement, dans notre représentations, nous lui donnerons celle qu'a, aux yeux de chacun, notre propre corps; car c'est pour tout le monde ce qu'il y a de plus réel. Mais si nous analysons la réalité de ce corps et de ces actions, nous ne trouvons en lui - autre qu'il est notre représentation - que ceci, c'est à savoir qu'il est notre *volonté*; de là découle toute sa réalité. Nous ne pouvons, par conséquent, trouver d'autre réalité à mettre dans le monde des corps. S'il doit être quelque chose de plus que notre représentation, nous devons dire qu'en dehors de la représentation, c'est-à-dire en lui-même et par son essence, il doit être ce que nous trouvons immédiatement en nous sous ce nom de volonté." Ibid., p. 147.

(201) Sobre a noção de unidade da vontade essencial, cf. supra, nota (40).

(202) A vontade em si não pode possuir um fim, porque ela não está submetida ao princípio da razão suficiente de que a lei da causalidade é uma das formas. Por recurso a esta lei pode-se explicar a razão por que é que determinado acto volitivo ocorre, isto é, pode-se fornecer a razão da ocorrência, por exemplo, de um movimento físico, buscando-se a causa que determinou a necessidade desse movimento. Ora, apesar do facto de toda a vontade que se manifesta no mundo ser a vontade de qualquer coisa, e ter, portanto, um objecto como o fim do seu querer; apesar de todo o acto volitivo poder, inclusivamente, ser explicado pela lei da causalidade - ter necessariamente uma causa ou um motivo que se constitui na razão do seu querer - não podemos, contudo, alargar o domínio dessa explicação à vontade que é a essência do mundo de modo a que nos seja possível fornecer uma justificação para o seu fim. Nesta linha de pensamento - que Schopenhauer expõe no capítulo 29 do primeiro volume de O Mundo como Vontade e Representação - há que não confundir entre a acção do fenómeno (a vontade manifestada), para a qual sempre se pode encontrar uma causa que justifica o fim do seu esforço, e a vontade em si, para a qual não se pode encontrar uma causa que justifica o seu fim. Não estando submetida ao princípio da razão suficiente, a vontade em si, a essência, não tem causa e consequentemente não tem fim.

(203) "De même que l'aimant qui élève un morceau de fer engage un combat opiniâtre avec la pesanteur, qui, en tant qu'objectivation la plus basse de la volonté, a un droit primordial sur la matière de ce fer - combat dans lequel l'aimant se fortifie, parce que la résistance du fer exige de sa part un plus grand effort - de même, et comme tout autre phénomène de la volonté, celui qui apparaît dans l'organisme humain entretient un combat perpétuel contre les nombreuses forces physiques et chimiques qui, en leur qualité d'idées inférieures, ont des droits antérieurs sur la même matière. Voilà pourquoi retombe le bras qu'on a tenu élevé pendant quelque temps en triomphant de la pesanteur." Arthur SCHOPENHAUER, Le Monde comme Volonté et comme Représentation. Op. cit., p.p. 193-194.

(204) "On peut suivre cette lutte à travers toute la nature: ... cette lutte n'est elle-même que la manifestation de ce divorce de la na-



ture avec elle-même. Dans le monde animal, cette lutte éclate de la façon la plus significative; il se nourrit des plantes, et chaque individu y sert de nourriture et de proie à un autre; en d'autres termes, chaque animal doit abandonner la matière par laquelle se représentait son idée, pour qu'un autre puisse se manifester, car une créature vivante ne peut entretenir sa vie qu'aux dépens d'une autre, de sorte que la volonté de vivre se refait constamment de sa propre substance et, sous les diverses formes qu'elle revêt, constitue sa propre nourriture." Ibid, p. 195.

(205) "Arrivant à se connaître elle-même, la volonté de vivre s'affirme, puis se nie." Ibid., p. 343.

(206) Giordano BRUNO, Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos, introdução e notas de Vitor Matos e Sá, Tradução, Notas de Ana Montenegro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p. 43.

(207) A illustrar a síntese teórica empreendida pelo seu sistema de duas tendências filosóficas que acabaram irredutivelmente por se separar no decurso da história da humanidade, é curioso referir o facto, simbólico, de Schopenhauer ter ostentado, lado a lado, na sua mesa de trabalho, um busto de Kant e outro de Buda.

(208) Veja-se, Jorge Luis BORGES, Obras Completas en Colaboración. Madrid. Alianza Tres Emecé. p.p. 231-303.

(209) "Les efforts incessants de l'homme, pour chasser la douleur, n'aboutissent qu'à la faire changer de face. A l'origine, elle est privation, besoin, souci pour la conservation de la vie. Réussissez-vous (rude tâche!) à chasser la douleur sous cette forme, elle revient sous mille autres figures, changeant avec l'âge et les circonstances; elle se fait désir charnel, amour passionné, jalousie, envie, haine, inquiétude, ambition, avarice, maladie, et tant d'autres maux, tant d'autres! Enfin, si, pour s'introduire, nul autre déguisement ne lui réussit plus, elle prend l'aspect triste, lugubre, du dégoût, de l'enlui; que de défenses n'a-t-on pas imaginées contre eux!" Arthur SCHOPENHAUER, Le Monde comme Volonté et comme Représentation. Op. cit., p. 398.

(210) Por uma questão de coerência de sentido, optámos excepcionalmen-

te nesta citação, pela tradução inglesa de O Mundo como Vontade e Representação.

"Just as need and want are the constant scourge of the people, so is boredom that of the world of fashion. In middle-class life boredom is represented by the Sunday, just as want is represented by the six weekdays." Arthur SCHOPENHAUER, The World as Will and Representation, translated from the German by E.E.J. Payne, New York: Denver, 1966, volume I, p. 313.

(211) "Mais il ne faut pas aller croire que la foi chrétienne soit favorable à l'optimisme; bien au contraire, dans les Evangiles, le bon et le mal sont pris quasi comme termes synonymes (I)." Arthur SCHOPENHAUER, Le Monde comme Volonté et comme Représentation. Op. Cit., p. 411.

(212) "Il suffit d'être sorti des rêves de la jeunesse, de tenir compte de l'expérience, de la sienne et de celle des autres, d'avoir appris à se mieux connaître, par la vie, par l'histoire du temps passé et du présent; par la lecture des grands poètes, et de n'avoir pas le jugement paralysé par des préjugés trop endurcis, pour se résumer les choses ainsi: le monde humain est le royaume du hasard et de l'erreur, qui y gouvernent tout sans pitié, les grandes choses et les petites; à côté d'eux, le fouet en main, marchent la sottise et la malice; aussi voit-on que toute bonne chose a peine à se faire jour, que rien de noble ni de sage n'arrive que bien rarement à se manifester, à se réaliser ou à se faire connaître; qu'au contraire l'inepte et l'absurde en fait de pensée, le plat, le sans-goût en fait d'art, le mal et la perfidie en matière de conduite, dominant, sans être dépossédés, sauf par instants." Ibid., p. 409.

(213) Jorge Luis BORGES, Obra Poética, 1923/1977. Op. cit., p. 282.

Este poema não foi recolhido na edição das Obras Completas.

(214) Ibid., p. 391.

(215) Ibid., p. 492.

(216) "Cette pluralité d'ailleurs ne l'atteint pas, elle volonté, elle chose en soi; il ne s'agit que des phénomènes; pour elle, elle est



en chaque phénomène tout entière et indivisible, et voit tout autour d'elle l'image répétée à l'infini de sa propre essence." Arthur SCHOPENHAUER. Le Monde comme Volonté et comme Représentation. Op. cit., p. 418.

(217) "Tout individu, en tant qu'intelligence, est donc réellement et se paraît à lui-même la volonté de vivre tout entière; il voit en lui l'en-soi du monde, et aussi la condition dernière qui achève de rendre possible le monde en tant qu'objet de représentation, bref un microcosme parfaitement équivalent au macrocosme." Ibid.

(218) "[...]"; que chaque individu, en dépit de sa petitesse, bien que perdu, anéanti au milieu d'un monde sans bornes, ne se prend pas moins pour centre du tout, faisant plus de cas de son existence et de son bien-être que de ceux de tout de reste, étant même, s'il consulte la seule nature, prêt à y sacrifier tout ce qui n'est pas lui, à anéantir le monde au profit de ce moi, de cette goutte d'eau dans un océan, et pour prolonger d'un moment son existence à lui. Cet état d'âme, c'est l'égoïsme, et il est essentiel à tous les êtres dans la nature; c'est par lui, au reste, que la contradiction intime de la volonté se révèle, et sous un aspect effroyable." Ibid., p.p. 418-419.

(219) "La volonté du premier fait irruption dans le domaine où est affirmée la volonté d'autrui; elle détruit ou blesse le corps d'autrui, ou bien elle réduit à son propre service les forces de ce corps, au lieu de les laisser au service de la volonté qui se manifeste dans ce corps même." Ibid., p. 421.

(220) É de assinalar, no entanto, que, para Schopenhauer, há situações humanas de auto-defesa que podem legitimar o recurso à violência e à mentira, sem que isso implique a prática de uma injustiça por parte de quem as utilizou, uma vez que, nesses casos, o seu uso apenas visa restabelecer a justiça, ou seja, nesses casos, o que é negado não é a justiça mas sim a negação da justiça.

(221) "sans la pensée de l'avenir, tout châtement, toute punition infligée pour une faute serait injustifiable, comme ne faisant qu'ajouter purement et simplement un second malheur au premier;" Arthur SCHOPENHAUER, Le Monde comme Volonté et comme Représentation. Op. cit., p. 441.

(222) "Mais une fois arrivé à ce point de vue, on voit avec clarté que, la volonté étant ce qui existe en soi dans tout phénomène, la souffrance, celle qu'on inflige et celle qu'on endure, la malice et la mal, sont attachés à un seul et même être; c'est en vain que, dans le phénomène en qui l'un et l'autre se manifestent, ils apparaissent comme appartenant à des individus distincts, et même séparés par de grands intervalles d'espace et de temps. Celui qui sait voit que la distinction entre l'individu qui fait le mal et celui qui le souffre est une simple apparence, qu'elle n'atteint point la chose en soi, que celle-ci, la volonté, est à la fois vivante chez tous deux; seulement, dupée par l'entendement, son serviteur naturel, cette volonté se méconnaît elle-même; dans l'un des individus qui la manifestent, elle cherche un accroissement de son bien-être, et en même temps chez l'autre elle produit une cuisante souffrance, dans sa violence, elle enfonce en sa propre chair ses dents, sans voir que c'est encore elle qu'elle déchire; et par là, grâce à l'individuation, elle met au jour cette hostilité intérieure qu'elle porte dans son essence. Le bourreau et le patient ne font qu'un. Celui-là se trompe en croyant qu'il n'a pas sa part de la torture; et celui-ci, en croyant qu'il n'a pas sa part de la cruauté. Si leurs yeux se dessillaient, ils verraient ceci: le tortureur reconnaîtrait qu'il vit lui-même au fond de quiconque, dans ce vast univers, souffre quelque torture, sans pouvoir comprendre - bien qu'il se le demande, s'il est doué de raison - pourquoi il a été appelé à une existence pleine de misères qu'il ne savait pas avoir méritées. Et de son côté, la victime verrait que tout de qui se déploie ou a été déployé de malice dans l'univers sort de cette volonté en qui elle puise elle aussi sa substance, dont elle est elle-même une manifestation; elle verrait qu'étant une telle manifestation, étant une affirmation de la volonté, elle a assumé sur elle toute souffrance qui peut être le résultat d'une volonté de vivre, et que si elle souffre, c'est avec justice, tant qu'elle est identique à cette volonté." *Ibid.*, p.p. 446-447.

(223) "Ce qui se manifeste là, à mon vis, c'est la notion de l'éternelle justice; seulement cette notion, en un esprit mal éclairé, se trouve mal entendue et altérée; en effet cet esprit, prisonnier du principe d'individuation, prend le change entre deux concepts, mot à mot: "tombe dans un amphibologie de concepts", et demande à la région du phénomène ce qui n'appartient qu'à celle de la chose en soi; il ne voit pas comment, en soi, l'opresseur et la victime ne font qu'un,



comment c'est un même être qui, ne se reconnaissant pas sous son propre déguisement, porte à la fois de poids de la souffrance et le poids de la responsabilité." Ibid., p. 450.

(224) "A mon sens, le principe de l'indignation qui emporte cet homme si loin au-dessus de l'amour de soi, c'est une conscience très profonde qu'il a d'être la Volonté de vivre, en elle-même et dans sa totalité, cette Volonté qui se montre chez tous les êtres, à travers tous les temps; il sent alors que l'avenir le plus reculé le touche non moins que le présent, et qu'il n'y peut être indifférent. Il affirme cette Volonté, mais toutefois, dans ce spectacle où se manifeste son essence, il ne veut pas que désormais une aussi monstrueuse iniquité reparaisse; il veut épouvanter les injustes des temps futurs par un châtement contre lequel il n'y a pas de défense possible, puisque la peur même de la mort n'effraie pas le punisseur. Ainsi la Volonté de vivre, tout en s'affirmant encore ici, ne s'attache plus au phénomène particulier, à l'individu déterminé; elle embrasse l'Idée même de l'homme en soi, et veut que la manifestation de cette Idée demeure pure, à l'abri d'une iniquité aussi monstrueuse, aussi abominable. C'est là un trait de caractère rare, remarquable, sublime enfin; là l'individu se sacrifie; en effet, il s'efforce de devenir le bras de la justice éternelle, dont il méconnaît encore l'essence propre." Ibid., p. 452.

(225) "Par l'effet même de cette affirmation qui dépasse le corps de l'individu, et va jusqu'à la production d'un nouveau, la douleur et la mort, elle aussi, et en tant qu'elles sont essentielles au phénomène de la vie, se trouvent du même coup affirmées à nouveau; et pour cette fois, la chance de délivrance que doit offrir l'intelligence parvenue à son point le plus élevé de perfection est visiblement perdue. Telle est la signification profonde de la honte qui accompagne l'acte de la génération." Ibid., p. 414.

(226) " [..] - si le bandit qui tue pour une récompense est un assassin, le vrai croyant qui livre aux flammes l'hérétique ne l'est pas moins; et de même aussi, à ne considérer que l'état intérieur des âmes, le croisé qui va égorger des Turcs en Terre sainte; l'un et l'autre agissent au fond avec la pensée de gagner une place dans le paradis. Ainsi donc, ils ne songent qu'à eux-mêmes, à leur propre égoïsme comme le bandit; s'il y a entre eux et lui une différence, elle

tient à l'absurdité du moyen qu'ils prennent." Ibid., p. 464.

(227) "Il connaît, d'une façon immédiate et sans raisonner, que la réalité, cachée derrière le phénomène qu'il est, est la même en lui qu'en autrui; car elle est cette Volonté de vivre, qui constitue l'essence de toute chose, [...] " Ibid., p. 469.

(228) "tout amour sincère et pur est pitié, et toute douceur qui n'est pas pitié n'est qu'amour de soi." Ibid., p. 473.

(229) "Comment dès lors, connaissant ainsi le monde, pourrait-il, par des actes incessants de volonté, affirmer la vie, s'y lier de plus en plus étroitement, en appesantir les poids sur son être? Sans doute, celui qui est encore captif dans le principe d'individuation et dans l'égoïsme, qui ne connaît que des choses individuelles et leurs rapports à sa propre personne, peut y trouver des motifs toujours nouveaux pour sa volonté; mais la connaissance du tout, telle que nous venons de la décrire, la connaissance de l'essence des choses en soi est au contraire pour la Volonté un calmant. La Volonté alors se détache de la vie; les jouissances, elle y voit une affirmation de la vie, et elle en a horreur. L'homme arrive à l'état d'abnégation volontaire, de résignation, de calme véritable et d'arrêt absolu du vouloir." Ibid., p. 477.

(230) "Ce qui met en évidence cette transformation, c'est le passage que l'homme exécute alors, de la vertu à l'ascétisme. Il le lui suffit plus d'aimer les autres à l'égal de sa personne, et de faire pour eux ce qu'il ferait pour lui-même; en lui naît un dégoût contre l'essence de la volonté de vivre, dont son phénomène est l'expression, contre cette essence qui est le fonde et la substance d'un monde dont il voit la misère lugubre. Aussi la rejette-t-il, en tant qu'elle se manifeste en lui, et qu'elle s'exprime par son corps; sa conduite dément ce phénomène du vouloir, et se met avec lui en contradiction ouverte." Ibid., p. 478.

(231) "C'est précisément parce que celui qui se donne la mort ne peut cesser de vouloir qu'il cesse de vivre; la volonté s'affirme dans le suicide par la suppression même de son phénomène, parce qu'elle ne peut plus s'affirmer autrement." Ibid., p.p. 500-501.



(232) "Par conséquent, il n'y a qu'un seul chemin qui conduise au salut; il faut que la volonté se manifeste sans obstacle, afin que dans cette manifestation elle puisse prendre connaissance de sa propre nature. Ce n'est que grâce à cette connaissance que la volonté peut se supprimer elle-même, et par le fait en finir avec la souffrance aussi, qui est inséparable de son phénomène; mais ce résultat ne peut être obtenu par aucune violence physique, telle que la destruction d'un germe, le meurtre d'un nouveau-né, ou le suicide." Ibid., p. 502.

(233) Damos aqui esta útil informação sobre a etimologia da palavra *nirwana* que Schopenhauer agregou em nota, no fim do XLI capítulo do 2º volume de O Mundo como Vontade e Representação.

"Deram-se à palavra *nirwana* etimologias diferentes. Segundo COLE BROOKE (*Transactions of the Royal Asiatic Society*, V. I., p. 566) provém de *wa*, soprar (um sopro como o do vento); precedido da negação *nir*. Significa assim: "ausência de vento" e como adjetivo "extinto". - Também OBRY, *Du Nirvana Indian*, diz, p. 3: "*Nirvanam*", em sanscrito significa à letra: "extinção, como a de um fogo" - Segundo o *Asiatic Journal*, Vol. XXIV, p. 735, a verdadeira palavra *nerawana*, de *nera*, sem, e *wana*, vida, donde o sentido de *annihilatio* - Spencer HARDY, no livro *Eastern Monachism*, p. 295, faz derivar "*nirwana*" de *Wana*, desejos pecaminosos, com a negação *nir* - J.J. SCHMIDT, na sua tradução da *Histoire des Mongols Orientaux*, p. 307, afirma que a palavra do sânscrito *nirwana* traduzia-se na língua mongol por uma frase que significa: "saído da miséria", "subtraído à miséria". - Segundo as lições do mesmo sábio na Academia de Petesburgo, *nirwana* é o oposto de "*sansara*" que significa o mundo dos contínuos renascimentos, das paixões e dos desejos, da ilusão dos sentidos e das formas mutáveis, dos fenômenos do nascimento, da velhice, da doença e da morte. - Na língua da Birmânia a palavra *nirwana* por analogia com outras palavras do sânscrito, assume a forma *niēban* e traduz-se por "desaparecimento total". Ibid., p. 1259.

(234) "L'ancien Testament avait bien fait du monde et de l'homme l'œuvre d'un Dieu; mais le Nouveau a reconnu que le salut et le délivrance du monde aujourd'hui plongé dans la misère devaient venir du monde même; aussi il a dû faire de ce Dieu un homme. La volonté de l'homme est donc et reste, pour lui, ce dont tout dépend." Ibid., p. 479.

(235) "O homme, tout respire l'amour pour toi; tout te désire avec ardeur; Tout s'élançe vers toi, pour arriver à Dieu." Ibid., p. 479.

(236) "Désormais il ne reste plus devant nous que le néant. Mais n'oublions pas que ce qui se révolte contre une pareille annihilation, c'est-à-dire notre nature, n'est autre chose que le vouloir-vivre, ce vouloir-vivre que nous sommes nous-mêmes et qui constitue notre univers. L'horreur que nous inspire le néant n'est rien de plus qu'une nouvelle expression de l'intensité de notre vouloir-vivre: nous ne sommes rien d'autre que ce vouloir et ne connaissons que lui. - Mais détournons notre regard de notre propre indigence et de l'horizon clos qui nous enferme; considérons ceux qui se sont élevés au-dessus du monde et chez qui la volonté, parvenue à la plus haute conscience d'elle-même, s'est reconnue dans tout ce qui existe pour se nier ensuite elle-même librement; maintenant ils n'attendent plus qu'une chose, c'est de voir la dernière trace de cette volonté s'anéantir avec le corps même qu'elle anime; alors au lieu de l'impulsion et de l'évolution sans fin, au lieu du passage éternel du désir à la crainte, de la joie à la douleur, au lieu de l'espérance jamais assouvie, jamais éteinte, qui transforme la vie de l'homme, tant que la volonté l'anime, en un véritable songe, nous apercevons cette paix plus précieuse que tous les biens de la raison, cet océan de quiétude, ce repos profond de l'âme, cette sérénité et cette assurance inébranlables, dont Raphael et le Corrège ne nous ont montré dans leurs figures que le reflet; c'est vraiment la bonne nouvelle, dévoilée de la manière la plus complète, la plus certaine; il n'y a plus que la connaissance, la volonté est évanouie[.]. Nous autres, nous allons hardiment jusqu'au bout: pour ceux que la Volonté anime encore, ce qui reste après la suppression totale de la Volonté, c'est effectivement le néant. Mais, à l'inverse, pour ceux qui ont converti et aboli la Volonté, c'est notre monde actuel, ce monde si réel avec tous ces soleils et toutes ses voies lactées, qui est le néant (I)." Ibid., p. p. 515-516.

(237) Jorge Luis BORGES, Obra Poética 1923/1977. Op. cit., p. 380.  
Este soneto não figura na edição das Obras Completas.

(238) Jorge Luis BORGES, La Cifra. Op. cit., p.p. 27-28.

(239) Jorge Luis BORGES, Obra Poética, 1923/1977. Op. cit., p. 421.



(240) Ibid, p. 453.

(241) Jorge Luis BORGES, Los Conjurados. Op. cit., p. 21.

(242) Jorge Luis BORGES, El Libro de Arena. Op. cit., p. 21.

Esta citação, ocorre na página 1225, da tradução francesa que vimos consultando de O Mundo como Vontade e Representação.

(243) Ibid., p. 22.

(244) Ibid.

(245) Ibid, p. 32.

(246) Ibid, p. 25.

(247) Ibid, p. 26.

(248) Ibid.

(249) Ibid.

(250) Ibid., p.p. 26-27.

(251) Ibid., p.p. 28-29.

(252) Ibid., p. 29.

(253) Ibid., p. 31.

(254) Ibid., p. 32.

(255) Ibid., p. 33.

(256) Ibid.

(257) Ibid.

(258) Ibid., p. 34

(259) Ibid., p. 35.

(260) Ibid., p.p. 35-37.

(261) Ibid., p. 37.

(262) Ibid.

(263) Ibid.

(264) Jorge Luis BORGES, Los Conjurados. Op. cit., p. 97.

(265) Jorge Luis BORGES, Obra Poética 1923/1977. Op. cit., p. 507.



"Sabía también que todas las similitudes logradas no harían otra cosa que destacar ciertas diferencias inevitables."

J.L.B. (O.C, 303)

#### CONCLUSÃO

A última das intenções que norteou a execução deste trabalho, foi a de apresentar a obra de Jorge Luis Borges como uma mera metáfora literária do pensamento de Arthur Schopenhauer. Quando, na introdução, nos referimos à implícita generosidade contida na asserção do escritor argentino, datada de 1960 - numa época em que a sua obra já tinha alcançado um nível de insuperável qualidade e uma consistente originalidade estilística - e na qual confessava que a leitura do pensamento de Schopenhauer tinha sido um dos dois acontecimentos mais importantes da sua vida, queríamos dizer que essa informação era uma dádiva, que colocava nas mãos do estudioso da sua obra um precioso novelo de Ariana que lhe permitiria percorrer os seus labirínticos caminhos, com a promessa de que sairia ileso e com algumas novidades para contar. A obra de Borges não é uma metáfora do pensamento de Schopenhauer, mas sim uma metáfora do intrigante e fantástico universo que projectamos à nossa volta, e que a lucidez do filósofo alemão se propôs desvendar. Se Schopenhauer deu ou não com o plano desse universo, é uma questão que não nos cabe responder. A sua "lucidez" e a sua "paixão" são, de facto, os melhores qualificativos para definir o seu pensamento. Se ele não costuma encontrar grande eco nos cenáculos filosóficos, o mesmo já não sucede no mundo da arte. Não foi apenas Borges que lhe prestou uma venerada admiração; foram-no também, e só para citar dois altissonantes nomes, um Wagner e um Thomas Mann. Que o artista possa encarar a arte como um acontecimento libertador, não surpreende; que seja um filósofo, um racionalista, a dizê-lo, e da maneira como Schopenhauer o faz, provoca já alguma perplexidade, e só pode testemunhar a presença de uma elevada sensibilidade artística, que vai ao ponto de atribuir à arte uma missão redentora e fazer do artista uma espécie de santo menor.

No fundo, o grande ponto de contacto entre Borges e Schopenhauer reside em que nem o primeiro sacrificou a razão à imaginação, nem

o segundo incorreu na atitude inversa. Ambos lograram equilibrar es sas duas faculdades do espírito humano, e da sua adequada harmonização brotou a literatura de um, e a filosofia do outro.

A primeira conclusão que queremos destacar é a seguinte: a influência que a filosofia de Schopenhauer exerceu na obra literária de Borges é uma influência similar à que é exercida por um grande escritor noutro escritor; é a influência feita dentro dos limites que a literatura pode tolerar, sem com isso correr o risco de se converter num mero instrumento de propaganda doutrinal; é uma influência que não se substitui à invenção criadora, mas que, pelo contrário, é acolhida e convertida por ela para responder a fins intencionalmente estéticos.

Se, como declara o filósofo em muitas ocasiões, a origem da arte é intuitiva e não é, de modo algum, abstracta, então é quase inútil afirmar - e se fazemo-lo é para irradiar qualquer mal entendido - que o objectivo do nosso estudo foi somente o de demonstrar o ponto de convergência que pode existir entre estes dois domínios da actividade imaginária do homem, que, por meios diferentes, visam atingir um fim igual: o de distenderem os limites do saber sobre o prôprio homem. Foi neste sentido que procurámos, tanto quanto as nossas capacidades o permitiram, colocar em situação de diálogo a filosofia do pensador alemão com a literatura do escritor argentino.

Após esta digressão analítica pela obra de ambos, julgamos ter respondido à questão crucial, que levantámos no início do nosso estudo, sobre a permeabilidade do cepticismo literário de Borges ao dogmatismo filosófico de Schopenhauer. No fundo, essa diferença concerne a distinção mais ampla entre a essência da literatura e a essência da filosofia. Esta última, não tem que ser necessariamente dogmática, mas tem que ser necessariamente mais sistemática do que a literatura, no seu objectivo de investigar e explicitar racionalmente o mundo, com o risco de se converter em retórica se fôr desprovida de uma coerente unidade de pensamento. O dogmatismo de Schopenhauer consiste no facto de todo o seu sistema ser desenvolvido a partir de uma única ideia: a de que a vontade é a essência do universo. O cepticismo de Borges passa por ter acolhido essa ideia, mas de reservar-se em declará-la como sendo a única verdadeira. O que é, porém, surpreendente, é que Borges, no seu inesgotável e erudito saber, a tenha eleito como a única em que viu "algún rasgo del universo". Mas esta convicção, longe de ter embotado a sua criatividade como escritor,



converteu-se, antes, num poderoso instrumento de indagação literária, e, paradoxalmente, longe de o converter num discípulo dogmático, estimulou-lhe ainda mais a raiz do seu "cepticismo essencial". E aqui apresentamos aquela que consideramos ser a conclusão mais importante deste estudo.

O "cepticismo essencial" de Borges, não consiste numa frívola e cínica atitude de descrença perante o homem e o mundo. Nesse cepticismo estão envolvidas questões de natureza metafísica relativamente à origem do mundo e ao destino do ser. Não é, pois, de surpreender, que, em inúmeros contextos da sua obra, Borges manifeste essa modalidade do conhecimento, de uma maneira que só à literatura e à arte é permitida e que não pode ocorrer ao nível de uma explicação filosófica, com o risco desta abdicar da sua intrínseca coerência doutrinal.

Se a filosofia de Schopenhauer, que não deixa de louvar o grande mérito da ética cristã, se inclina a favorecer racionalmente o que, de um ponto de vista religioso, é sustentado pelo budismo ateu-refractário à ideia de que o universo possa ter sido incoado pela vontade de um Deus-, a literatura de Borges diz que sim... mas fala em Deus, de um Deus com traços demiúrgicos e que a ascendência judaica do escritor argentino impediu a que renunciasse, de um Deus que não chega a ser louvado nem tão pouco a ser encarado como um supremo juiz, mas que Borges identifica como o redentor da sua íntima esperança de alcançar, com a morte, um total esquecimento do ser. O poema "La Moneda de Hierro" do livro com o mesmo título, ilustra, de modo insuperável, aquilo que afirmamos ser a raiz essencial do cepticismo de Borges e que se prende, ao fim e ao cabo, com a impossível fusão das duas grandes concepções religiosas da humanidade: o teísmo cristão ou muçulmano de origem judaica, e o ateísmo budista de origem hindu. É com a sua transcrição que concluimos este estudo, com a tênue esperança de não termos defraudado nem o espírito da filosofia de Arthur Schopenhauer, nem a inteligente e singela beleza da literatura de Jorge Luis Borges.

#### La Moneda de Hierro

"AQUÍ está la moneda de hierro. Interroguemos  
 Las dos contrarias caras que serán la respuesta  
 De la terca demanda que nadie no se ha hecho:  
 Por qué precisa un hombre que una mujer lo quiera?  
 Miremos. En el orbe superior se entretejen

El firmamento cuádruple que sostiene el diluvio  
Y las inalterables estrellas planetarias.  
Adán, el joven padre, y el joven Paraíso.  
La tarde y la mañana. Dios en cada criatura.  
En ese laberinto puro está tu reflejo.  
Arrojemos de nuevo la moneda de hierro  
Que es también un espejo mágico. Su reverso  
Es nadie y nada y sombra y ceguera. Eso eres.  
De hierro las dos caras labran un solo eco.  
Tus manos y tu lengua son testigos infieles.  
Dios es el inasible centro de la sortija.  
No exalta ni condena. Obra mejor: olvida.  
Maculado de infamia por qué no han de quererte?  
En la sombra del otro buscamos nuestra sombra;  
En el cristal del otro, nuestro cristal recíproco." ( 265)



"Sempre disse a meus alunos que procurassem ler pouca bibliografia, que não lessem críticas, que lessem directamente os livros. Entenderiam pouco, talvez, mas sempre usufruiriam algo e estariam ouvindo a voz de alguém".

J.L. Borges

#### BIBLIOGRAFIA

##### Bibliografia de Borges

- BORGES (Jorge Luis). - Obras Completas: 1923/1972. - Buenos Aires: Emecé Editores, (1984).
- BORGES (Jorge Luis). - Obra Poética: 1923/1977. - Madrid: Alianza Editora, (1983).
- BORGES (Jorge Luis). - La Cifra. - Madrid: Alianza Editorial, (1982).
- BORGES (Jorge Luis). - Los Conjurados. - Madrid: Alianza Editorial, (1985).
- BORGES (Jorge Luis). - El Libro de Arena. - Madrid, Buenos Aires: Alianza Emecé, (1984).
- BORGES (Jorge Luis). - Obras Completas en Colaboración: (Tomo II) - Madrid: Alianza Editorial, 1983.

##### Bibliografia de Schopenhauer

- SCHOPENHAUER (Arthur). - Le Monde comme Volonté Et Comme Représentation. - Paris: P.U.F., (1985).
- SCHOPENHAUER (Arthur). - The World as Will and Representation. - New York: Dover Publications, 1966.
- SCHOPENHAUER (Arthur). - De la Quadruple Racine du Principe de la Raison Suffisante. Paris: Libraire Garmier Baillièrre et C<sup>ie</sup>, 1882.
- SCHOPENHAUER (Arthur). - Essai sur le Libre Arbitre. - S. L. (Paris): Edi-

tions d'Aujourd'hui, 1976.

SCHOPENHAUER (Arthur). - Le Fondament de la Morale. - Paris: Ernest Flammarion, Éditeur, s.d.

SCHOPENHAUER (Arthur). - Parerga and Paralipomena: volume I, volume II. - Oxford: Clarendon Press, 1974.

SCHOPENHAUER (Arthur). - Esboço da História do Ideal e do Real. - Coimbra: Atlântida, 1966.

Bibliografia sobre Jorge Luis Borges

ALAZRAKI (Jaime). - La Prosa Narrativa de Jorge Luis Borges. - Madrid: Editorial Gredos, 1983.

BARRENECHEA (Ana Maria). - La Expression de la Irrealidad en la Obra de Borges. - Buenos Aires: Editorial Paidós, 1967.

ECHAVARRIA (Artura). - Lengua y Literatura de Borges. - Barcelona: Editorial Ariel, 1983.

FLORES (Angel) e Outros. - Expliquémonos a Borges como Poeta. - México: siglo veintiuno editores, 1984.

MONEGAL (Emir Rodriguez). - Borges, Hacia una Interpretación. - Madrid: Ediciones Guadarrama, 1976.

MONEGAL (Emir Rodriguez). - Borges. - S. L. Seuil, 1981.

Outra Bibliografia

BACHELARD (Gaston). - La Poétique de l'Espace. - Paris: Quadrique/P.U.F., (1984).

BERKELEY (George). - Tratado do Conhecimento Humano. - Coimbra: Atlântica, 1979.

BRUNO (Giordano). - Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos. - Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, (1984).

DURAND (Gilbert). - L'Imagination Symbolique. - Paris: Quadrique/P.U.F., (1984).



HOYLE (Fred). - O Universo Inteligente. - Lisboa: Editorial Presen-  
ça, (1983).

KANT (Immanuel). - Crítica da Razão Pura. - Lisboa: Fundação Calous-  
te Gulbenkian, (1985).

REEVES (Hubert). - Um Pouco Mais de Azul: A Evolução Cômica. - Lis-  
boa: Gradiva, 1983.