

e a divindade que foi outrora a plenitude do Uno na diversidade dos deuses reduz-se hoje a um deus que pelo temor e pela onipotência subjuga e esmaga os homens...»<sup>31</sup>. De uma maneira mais clara, contrapõe o que seria um mundo sacralizado onde terá que se ver o Uno como imanente ao mundo intrinsecamente sagrado, mas não sacralizado de fora. Tudo isto simbolizado pelo politeísmo em oposição a um mundo dessacralizado em razão desse mesmo ente supremo onipotente: numa interpretação da transcendência monoteísta, como emprecedora. Tudo isto contribui para as características da matéria e da materialidade em Ramos Rosa, nem admira que lhe chame misteriosa. Se quiséssemos conceber de alguma maneira esta matéria, penso que poderíamos aproximá-la da concepção de Giordano Bruno, sem que isso signifique qualquer influência directa ou indirecta das leituras de Ramos Rosa (que, de facto, leu muito os filósofos).

À luz de tudo isto deverá entender-se e compreender-se o desejo de identificação com as realidades materiais: «Sou tudo aquilo em que estou: folhagem e água, ar, pedras, o sono verde da terra, as cores, os muros, as árvores e as casas adormecidas, rugosas. Tudo, o todo inteiro, aqui na coincidência feliz de ser, ebriamente límpido, misteriosamente idêntico»<sup>32</sup>.

Assim também se compreende que o poeta considere como sua a afirmação de Baudelaire: *Je suis fondu avec le monde au point que les choses pensent par moi*<sup>33</sup>.

Dois valores se confrontam: um, em que surgem as noções de mistério, obscuridade, indeterminismo, revelação, ilimitação, impulso unificativo, ininteligibilidade, imaginação, homem-mundo, risco, palavra liberta; outro em que sobressaem as noções de clareza, evidência, limites determinados, inteligibilidade racionalidade, dicotomias homem-mundo e todas as outras, segurança, palavra instrumentalizada, corpo instrumentalizado, transparência do sinal. Destes dois valores, o 1.º supera o 2.º e podemos dizer que deste é origem. Mística da palavra e mística da matéria convergem.

<sup>31</sup> Idem, *ibidem*, p. 17.

<sup>32</sup> Idem, *Clareiras*, Ulmeiro, 1986, p. 13.

<sup>33</sup> Cit. in *Poesia moderna*, p. 34. «Estou fundido com o mundo ao ponto de que as coisas pensam por mim».

O DETERMINISMO ÉTICO NA FILOSOFIA  
DA VONTADE DE SCHOPENHAUER E  
A REPRESENTAÇÃO DO FATALISMO  
NA OBRA LITERÁRIA DE JORGE LUIS BORGES

José Eduardo Reis

José Eduardo Reis. Professor da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro.

José Eduardo Reis. Professor da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro.

*O princípio da causalidade e a necessidade moral na filosofia de Schopenhauer*

Para Schopenhauer, o conceito de *necessidade* que, como qualquer outro conceito, deve possuir sempre um fundamento intuitivo, não transcende, de modo algum, os limites do mundo que é dado a conhecer pela ação dos sentidos e do intelecto. Qualquer que seja a natureza, intuitiva ou abstrata, do objeto cognoscível, este possui sempre como condição do seu conhecimento uma razão pela qual é necessariamente assim e não de outro modo, visto que «ser necessário significa exclusivamente resultar de uma razão dada [...]». Ser necessário e ser consequência de uma razão dada são duas noções equivalentes e que, portanto, se podem substituir sempre uma à outra» (Schopenhauer 1882:236)<sup>1</sup>.

A investigação filosófica prosseguida por Schopenhauer, na sequência das conclusões teóricas a que tinha chegado Kant sobre as faculdades do conhecimento — da sensibilidade, do entendimento e da razão —, investigação que consistiu em identificar e definir as quatro formas que assume o princípio geral que justifica o porquê de todos os fenómenos e de todas as suas intelecções, o *princípio da razão suficiente*, permitiu-lhe, concomitantemente, estabelecer quatro modalidades da necessidade correspondentes a cada uma daquelas quatro formas, a saber:

1. a *necessidade lógica*, em virtude da razão de conhecer e, graças à qual, logo que são dadas as premissas, dá-se infalivelmente a conclusão;
2. a *necessidade física*, correspondente à lei da causalidade, e em virtude da qual, aparecendo a causa, o efeito não pode faltar;
3. a *necessidade matemática*, segundo o princípio de ser, em virtude desta necessidade,

<sup>1</sup> As citações de Schopenhauer remetem para as obras referidas na bibliografia, mas dadas em tradução da minha autoria.

*toda a relação enunciada por uma proposição geométrica é tal como essa proposição a enuncia, e todo o cálculo exato é irrefutável; 4. a necessidade moral, em virtude da qual todo o homem, todo o animal, quando se lhe apresenta um motivo, é compelido a executar a ação que só convém ao seu carácter inato e imutável, ação que se deve produzir como qualquer outro efeito inevitavelmente segue uma causa, se bem que tal ação não seja tão fácil de prever como qualquer outra, dada a dificuldade de perscrutar e de conhecer perfeitamente o carácter empírico individual e a esfera intelectual que o acompanha. (idem, p. 237)*

A concepção determinista da ética de Schopenhauer está, de certo modo, enunciada nos juízos que tece sobre a quarta modalidade da necessidade geral a que está submetida a ação de todos os fenómenos da natureza, incluindo a ação do próprio homem (a sua conduta moral). A necessidade de qualquer fenómeno consiste, assim, e segundo Schopenhauer, em que tudo o que ocorre no mundo objetivo sucede em consequência de uma determinada razão. Precisamente, a lei da causalidade, cuja natureza determinista radica, segundo o filósofo, na forma *a priori* do entendimento, isto é, no mecanismo geral do conhecimento enquanto condição da possibilidade da experiência, é a razão segunda a qual todos os objetos do mundo empírico, no seu escalonado domínio de ação — inorgânico, orgânico, vegetal, animal — se manifestam segundo um determinado encadeamento num determinado espaço e tempo para o sujeito que os representa. Condicionado por uma infinita rede de causas e efeitos, qualquer fenómeno, enquanto elemento constituinte dessa rede, está submetido, necessariamente, no seu constante devir, nas suas constantes modificações, à lei da causalidade. Ora, se se tomar em consideração que, para a ontologia de Schopenhauer, todos os fenómenos representáveis, todos os objetos que compõem o conjunto diversificado da natureza, não são mais do que objetivações particulares e individualizadas, portadoras dos traços distintivos do género ou da espécie (da Ideia) a que pertencem, de uma única e mesma essência, em si incognoscível — mas que o filósofo define como sendo a *vontade* —, resulta daqui que qualquer fenómeno singular está submetido nas suas modificações — no seu agir — à lei geral da causalidade. Esta lei, ainda segundo o filósofo, apresenta-se sob diferentes



*toda a relação enunciada por uma proposição geométrica é tal como essa proposição a enuncia, e todo o cálculo exato é irrefutável; 4. a necessidade moral, em virtude da qual todo o homem, todo o animal, quando se lhe apresenta um motivo, é compelido a executar a ação que só convém ao seu carácter inato e imutável, ação que se deve produzir como qualquer outro efeito inevitavelmente segue uma causa, se bem que tal ação não seja tão fácil de prever como qualquer outra, dada a dificuldade de perscrutar e de conhecer perfeitamente o carácter empírico individual e a esfera intelectual que o acompanha. (idem, p. 237)*

A concepção determinista da ética de Schopenhauer está, de certo modo, enunciada nos juízos que tece sobre a quarta modalidade da necessidade geral a que está submetida a ação de todos os fenómenos da natureza, incluindo a ação do próprio homem (a sua conduta moral). A necessidade de qualquer fenómeno consiste, assim, e segundo Schopenhauer, em que tudo o que ocorre no mundo objetivo sucede em consequência de uma determinada razão. Precisamente, a lei da causalidade, cuja natureza determinista radica, segundo o filósofo, na forma *a priori* do entendimento, isto é, no mecanismo geral do conhecimento enquanto condição da possibilidade da experiência, é a razão segunda a qual todos os objetos do mundo empírico, no seu escalonado domínio de ação — inorgânico, orgânico, vegetal, animal — se manifestam segundo um determinado encadeamento num determinado espaço e tempo para o sujeito que os representa. Condicionado por uma infinita rede de causas e efeitos, qualquer fenómeno, enquanto elemento constituinte dessa rede, está submetido, necessariamente, no seu constante devir, nas suas constantes modificações, à lei da causalidade. Ora, se se tomar em consideração que, para a ontologia de Schopenhauer, todos os fenómenos representáveis, todos os objetos que compõem o conjunto diversificado da natureza, não são mais do que objetivações particulares e individualizadas, portadoras dos traços distintivos do género ou da espécie (da *Ideia*) a que pertencem, de uma única e mesma essência, em si incognoscível — mas que o filósofo define como sendo a *vontade* —, resulta daqui que qualquer fenómeno singular está submetido nas suas modificações — no seu agir — à lei geral da causalidade. Esta lei, ainda segundo o filósofo, apresenta-se sob diferentes

modalidades, consoante governe a ação dos corpos inorgânicos, das plantas e dos animais, modalidades essas que o filósofo define, respetivamente, pelos termos de *causalidade* (no sentido linear do termo e aplicável ao mundo inorgânico), *excitação* (aplicável ao reino vegetal) e *motivação* (aplicável ao mundo animal). Para Schopenhauer, assim como qualquer fenómeno, com as suas propriedades físicas bem definidas pelo género ou espécie a que pertence, necessariamente reage de determinada forma quando se lhe apresenta a causa ou excitação para o fazer, assim também o carácter individual do homem comporta-se de forma determinada (embora com um grau de imprevisibilidade menor que o dos outros fenómenos ou seres da natureza) quando se lhe apresenta o motivo necessário para agir.

De todas as formas visíveis da natureza, o homem constitui, na concepção vitalista do pensamento de Schopenhauer, a objetivação fenoménica mais perfeita da vontade, visto que, segundo essa concepção, é pela inteligência humana que a manifestação do ser essencial do universo, a vontade, alcança a consciência de si. O maior grau de perfeição fenoménica da espécie humana relativamente às outras espécies é comprovado pelo próprio processo de individuação que o conjunto dos traços que definem o carácter geral da humanidade assume em cada ser singularmente considerado, ou seja, é comprovado pela acentuada diferenciação física e moral de cada ser humano relativamente a todos os demais. Esse carácter individual é o que Schopenhauer designa, utilizando a terminologia kantiana, por *carácter empírico*, e que se revela, no plano da experiência sensível, mediante o conjunto de ações praticadas por cada ser individual no decurso da sua vida. Ainda na esteira do pensamento de Kant, e em coerência com a distinção que este estabelece entre fenómeno e coisa-em-si, Schopenhauer considera que o carácter empírico é, por seu turno, a manifestação visível do *carácter inteligível*, ou seja, é a manifestação de um ato livre da vontade essencial que se materializa, segundo a lei do espaço, num indivíduo, e que se faz revelar, no tempo, pela conduta desse indivíduo. Como fenómeno singular do mundo empírico, todo o ser humano é considerado, na ontognoseologia de Schopenhauer, como um fenómeno entre fenómenos determinado pelas condições do espaço e do tempo; nessa medida, todo o homem é um ser necessário. Mas também, como qualquer outro

fenómeno, a essência de cada ser humano é a vontade, i.e., aquela vontade que é alheia a determinações espaço-temporais e que, portanto, não é abrangida pelo domínio da ação do princípio da razão suficiente. Não sendo um objeto, um fenómeno ou uma representação, a vontade-em-si não é consequência de uma razão determinada. É nessa medida que Schopenhauer considera que só a vontade-em-si é livre, liberdade essa que não é de modo algum extensível à sua manifestação fenoménica espaço-temporal, seja ela qual for, incluindo a que se materializa sob a ideia de homem. Assim, para o filósofo alemão, a noção de liberdade é uma noção *negativa*, pois, fundamentalmente, ela significa a negação da necessidade. Daqui deriva a importante ilação teórica de Schopenhauer de excluir a noção de liberdade do mundo fenoménico, uma vez que tudo o que existe, existe necessariamente, ou seja, é sempre a consequência de uma razão dada. De resto, é esta liberdade essencial da vontade-em-si que, segundo Schopenhauer, está na origem da ilusão teórica, sustentada por filósofos modernos, como Descartes e Spinoza, de reconhecerem na superioridade da inteligência humana relativamente à animal não humana, o exclusivo privilégio que lhe assiste de poder definir livremente o seu destino e de poder afirmar, concomitantemente, atos de vontade provenientes de uma escolha racional. A superioridade intelectual do ser humano derivada do facto de ser dotado de uma faculdade, a razão, de que os outros animais não humanos não possuem, permite-lhe, de facto, sopesar motivos contrários, de natureza abstrata, a fim de decidir sobre a ação a executar numa determinada circunstância, de não estar, portanto, submetido apenas a impressões imediatas ou humores momentâneos que determinam e caracterizam o comportamento do animal privado de razão. Só que, de acordo com os pressupostos teóricos de Schopenhauer, uma coisa é a vontade em si, livre de qualquer determinação espaço-temporal, outra coisa é a vontade objetivada no espaço e no tempo sob a forma de um indivíduo humano concreto, sob a forma de um carácter singular bem definido, que, na presença de motivos, de causas exteriores, deve agir de determinado modo, e revelar, pelos seus atos, a natureza do seu carácter com a mesma inexorável necessidade com que qualquer outro fenómeno revela as suas propriedades aquando da presença de causas que sobre ele agem. Além disso, o que é predominante na constituição



fenómeno, a essência de cada ser humano é a vontade, i.e., aquela vontade que é alheia a determinações espaço-temporais e que, portanto, não é abrangida pelo domínio da ação do princípio da razão suficiente. Não sendo um objeto, um fenómeno ou uma representação, a vontade-em-si não é consequência de uma razão determinada. É nessa medida que Schopenhauer considera que só a vontade-em-si é livre, liberdade essa que não é de modo algum extensível à sua manifestação fenoménica espaço-temporal, seja ela qual for, incluindo a que se materializa sob a ideia de homem. Assim, para o filósofo alemão, a noção de liberdade é uma noção *negativa*, pois, fundamentalmente, ela significa a negação da necessidade. Daqui deriva a importante ilação teórica de Schopenhauer de excluir a noção de liberdade do mundo fenoménico, uma vez que tudo o que existe, existe necessariamente, ou seja, é sempre a consequência de uma razão dada. De resto, é esta liberdade essencial da vontade-em-si que, segundo Schopenhauer, está na origem da ilusão teórica, sustentada por filósofos modernos, como Descartes e Spinoza, de reconhecerem na superioridade da inteligência humana relativamente à animal não humana, o exclusivo privilégio que lhe assiste de poder definir livremente o seu destino e de poder afirmar, concomitantemente, atos de vontade provenientes de uma escolha racional. A superioridade intelectual do ser humano derivada do facto de ser dotado de uma faculdade, a razão, de que os outros animais não humanos não possuem, permite-lhe, de facto, sopesar motivos contrários, de natureza abstrata, a fim de decidir sobre a ação a executar numa determinada circunstância, de não estar, portanto, submetido apenas a impressões imediatas ou humores momentâneos que determinam e caracterizam o comportamento do animal privado de razão. Só que, de acordo com os pressupostos teóricos de Schopenhauer, uma coisa é a vontade em si, livre de qualquer determinação espaço-temporal, outra coisa é a vontade objetivada no espaço e no tempo sob a forma de um indivíduo humano concreto, sob a forma de um carácter singular bem definido, que, na presença de motivos, de causas exteriores, deve agir de determinado modo, e revelar, pelos seus atos, a natureza do seu carácter com a mesma inexorável necessidade com que qualquer outro fenómeno revela as suas propriedades aquando da presença de causas que sobre ele agem. Além disso, o que é predominante na constituição

íntima do ser humano, como em tudo o mais, é a sua vontade essencial, não a sua vontade racional mediada pela sua inteligência, que é apenas o meio gerado pela vontade essencial para garantir nesse ser a sua própria sobrevivência. Deste modo, e ainda segundo o filósofo alemão, o homem, antes de mais, quer e só depois conhece, e não, como frequentemente é sustentado por outros filósofos, primeiramente conhece e só depois quer. As escolhas que o homem constantemente faz são, portanto, determinadas, visto que estão primordialmente condicionadas pelo querer do seu carácter (pela natureza da sua vontade). Assim se explica que um mesmo motivo provoque as mais diversas reações e condicione as mais diferentes condutas consoante o carácter sobre o qual esse motivo influi. É pela consciencialização da natureza dos motivos que se apresentam ao entendimento e à razão que o carácter individual, empírico e inato, se vai construindo, por assim dizer. É nesse processo de maturação consciente que o homem vai sabendo o que efetivamente quer. Schopenhauer utiliza a expressão *carácter adquirido* para designar, precisamente, o autoconhecimento que cada indivíduo vai adquirindo ao longo da sua vida sobre a natureza do seu carácter empírico, conhecimento esse que lhe permite dar uma satisfação mais perfeita à vontade íntima do que quer, que lhe permite responder com maior grau de eficácia às solicitações vindas do exterior, i.e., que lhe permite agir sob a determinação de motivos. Assim,

*[só o conhecimento de si mesmo] é suscetível de se modificar, e, frequentemente, entre o erro e a verdade, ele oscila; conhecimento que, vulgarmente e de modos diferentes, se vai retificando no decurso da vida. Consequentemente, a conduta do homem pode mudar visivelmente, sem que daí se possa concluir que haja uma mudança no seu carácter. O que o homem quer realmente, a tendência dos seus desejos mais íntimos e o fim que estes desejos prosseguem não podem variar nem pela influência do exterior, nem pela instrução. [...] Os motivos são o único meio pelo qual o exterior age sobre a vontade. Mas os motivos não podem mudar a vontade em si; se nela exercem alguma ação é somente com a condição de que permaneça tal como é. Tudo o que os motivos podem realizar é variar a direção do esforço da vontade e de a conduzir a procurar o objeto do seu querer por outras vias. (Schopenhauer 1985: 373-374)*

Assim, e de acordo com esta doutrina, o homem está cingido a ser aquilo que a sua vontade de viver — o seu carácter — lhe determina que seja. Só a consciência daquilo que intimamente quer pode variar — para isso contribuindo a sua experiência de vida e a sua instrução que lhe permitem aprender a conhecer o seu carácter e a orientar com maior eficácia para os fins que deseja alcançar — nunca a vontade-em-si. O homem, como qualquer outro ser, não pode, portanto, deliberar conscientemente sobre o modo como quereria ser, porque à nascença ele é já como a vontade essencial de que ele é uma singular manifestação determina que ele seja, e a superveniência da sua consciência apenas contribui para que adquira — com um progressivo grau de clareza — um mais perfeito conhecimento de si mesmo.

Estes juízos de conteúdo ético-ontológico conduzem Schopenhauer a reconhecer o sentido da fatalidade do curso de vida pessoal, fatalidade não entendida como o resultado de um decreto divino, mas interpretada no quadro da explicação que fornece sobre a operacionalidade do determinismo causal, que estatui que nenhum evento sucede por si mesmo como se estivesse predestinado a ocorrer sem uma razão causal que o justifique. A ocorrência de qualquer acontecimento e o conjunto de episódios que dão forma ao conjunto da vida humana pressupõem uma infundável concatenação de causas e efeitos que conduzem a resultados que necessariamente têm de se manifestar. «Assim como o curso dos acontecimentos está submetido ao destino, o que é dizer ao encadeamento interminável de causas, assim as nossas ações estão sempre em conformidade com o carácter inteligível; mas assim como não podemos prever o destino, tão pouco podemos deter *a priori* algum conhecimento sobre o nosso carácter; é *a posteriori*, pela experiência, que aprendemos a conhecer-nos a nós mesmos, tão bem, como aos outros.» (*idem*, p. 383)

Todos este juízos de Schopenhauer, que concernem uma parte considerável da sua reflexão ética, são expostos no 54.º capítulo do primeiro volume *O Mundo como Vontade e Representação* e são desenvolvidos em pormenor no seu *Ensaio sobre o Livro Arbítrio*, que, juntamente com uma outra dissertação, *O Fundamento da Moral*, integram o volume intitulado *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética*.



Assim, e de acordo com esta doutrina, o homem está cingido a ser aquilo que a sua vontade de viver — o seu carácter — lhe determina que seja. Só a consciência daquilo que intimamente quer pode variar — para isso contribuindo a sua experiência de vida e a sua instrução que lhe permitem aprender a conhecer o seu carácter e a orientar com maior eficácia para os fins que deseja alcançar — nunca a vontade-em-si. O homem, como qualquer outro ser, não pode, portanto, deliberar conscientemente sobre o modo como quereria ser, porque à nascença ele é já como a vontade essencial de que ele é uma singular manifestação determina que ele seja, e a superveniência da sua consciência apenas contribui para que adquira — com um progressivo grau de clareza — um mais perfeito conhecimento de si mesmo.

Estes juízos de conteúdo ético-ontológico conduzem Schopenhauer a reconhecer o sentido da fatalidade do curso de vida pessoal, fatalidade não entendida como o resultado de um decreto divino, mas interpretada no quadro da explicação que fornece sobre a operacionalidade do determinismo causal, que estatui que nenhum evento sucede por si mesmo como se estivesse predestinado a ocorrer sem uma razão causal que o justifique. A ocorrência de qualquer acontecimento e o conjunto de episódios que dão forma ao conjunto da vida humana pressupõem uma infundável concatenação de causas e efeitos que conduzem a resultados que necessariamente têm de se manifestar. «Assim como o curso dos acontecimentos está submetido ao destino, o que é dizer ao encadeamento interminável de causas, assim as nossas ações estão sempre em conformidade com o carácter inteligível; mas assim como não podemos prever o destino, tão pouco podemos deter *a priori* algum conhecimento sobre o nosso carácter; é *a posteriori*, pela experiência, que aprendemos a conhecer-nos a nós mesmos, tão bem, como aos outros.» (*idem*, p. 383)

Todos este juízos de Schopenhauer, que concernem uma parte considerável da sua reflexão ética, são expostos no 54.º capítulo do primeiro volume *O Mundo como Vontade e Representação* e são desenvolvidos em pormenor no seu *Ensaio sobre o Livro Arbítrio*, que, juntamente com uma outra dissertação, *O Fundamento da Moral*, integram o volume intitulado *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética*.

*Para resumir todo este estudo sobre a liberdade da vontade e do que se relaciona com ela, verificamos que a vontade, em si, exterior ao fenómeno, deve ser considerada, indubitavelmente, como livre e até onipotente, mas que nas suas diferentes manifestações guiadas pelo conhecimento, ou seja no homem e nos animais, ela acha-se determinada pelos motivos, ante os quais o carácter particular reage sempre de uma maneira idêntica, segundo uma lei necessária. O homem, graças a um modo de conhecimento que lhe é próprio, o conhecimento abstrato, racional, manifesta-se como sendo capaz de decidir segundo escolhas, pelo que nisto supera o animal. Esse conhecimento constitui-se no campo onde os motivos livremente se confrontam, sem contudo o homem deixar de estar submetido à sua influência. Em resultado disso, para que o seu carácter pessoal se manifeste plenamente deve fazê-lo por meio de decisões eletivas, mas tais decisões não devem ser interpretadas como uma liberdade da vontade, como se fossem independentes da lei da causalidade, cuja ação determinante é extensível tanto aos homens como a todos os fenómenos.* (*idem*, pp. 381-2)

#### *O determinismo e o fatalismo na obra literária de Jorge Luis Borges*

É precisamente esta doutrina ética de Schopenhauer de teor determinista e fatalista — doutrina que é formulada, tal como a sua estética, no ponto nodal do seu sistema filosófico e mediante a articulação das duas vertentes fundamentais que o caracterizam (do *mundo concebido como representação*, governado pelas formas *a priori* do conhecimento, do espaço, tempo e causalidade, e do *mundo concebido como vontade*, que é a essência real e, em si, incognoscível, de tudo o que é representável) — que se insinua em muitas passagens da obra de Jorge Luis Borges. Assim, por exemplo, no poema «Alguien», do livro *El Otro, El Mismo*, o sujeito do enunciado poético, refletindo impessoalmente sobre si mesmo e sobre o sentimento fortuitamente ocorrido de *una misteriosa felicidad/que no viene del lado de la esperanza/sino de una antigua inocencia,/de su propia raíz o de un dios disperso*, esclarece, na segunda estrofe, o conteúdo dessa felicidade acerca da qual *sabe que no debe mirarla de cerca,/porque hay razones mais terribles que tigres/que le demostrarán su obligación/de ser un desdichado,/pero humildemente recibe/esa felicidad, esa ráfaga* (Borges 1984: 926). No soneto «La Pantera», do livro *La Rosa Profunda*, o destino desse animal, a um tempo concebido individual e arquetipicamente é definido, nos dois

últimos versos, por recurso à ideia de fatalidade: *La Jornada/Que cumple cada qual ya fue fijada* (Borges, 1983: 428). Do livro *Historia de la Noche*, o poema «Things that might have happen» encerra uma meditação do Borges lírico acerca das possibilidades de terem ocorrido eventos que a necessidade, decorrente da soberana lei de causalidade, não agregou fatalmente à realidade:

*Pienso en las cosas que pudieron ser y no fueron.  
El tratado de mitología sajona que Beda no escribió.  
La obra inconcebible que a Dante le fue dado acaso entrever,  
Ya corregido el último verso de la Comedia.  
La historia sin la tarde de la Cruz y la tarde de la cicuta.  
La historia sin el rostro de Helena.  
El hombre sin los ojos, que nos han deparado la luna.  
El amor que no compartimos.  
El dilatado imperio que los Vikings no quisieron fundar.  
El ave fabulosa de Irlanda, que está en dos lugares a un tiempo.  
El hijo que no tuve. (idem, p. 540)*

E em oposição ao conteúdo temático deste poema, no qual perpassa um sentimento de pesar pela não ocorrência de possíveis acontecimentos que, para se manifestarem, teriam de ser redigidos por uma outra série causal que não aquela que governa a indefetível história universal, o poema «Trama», do livro *La Cifra*, dá expressão à ideia de que o mais insignificante evento quotidiano está necessariamente subordinado à mesma rede causal, à mesma trama fatal que determinou um evento histórico paradigmático, como o do assassinio de César:

*En el segundo patio  
la canilla periódica gotea  
fatal como la muerte de César.  
Las dos son piezas de la trama que abarca  
el círculo sin principio ni fin,  
el anca del fenicio,  
el primer lobo y el primer cordero,  
la fecha de mi muerte  
y el teorema perdido de Fermat.*



últimos versos, por recurso à ideia de fatalidade: *La Jornada/Que cumple cada qual ya fue fijada* (Borges, 1983: 428). Do livro *Historia de la Noche*, o poema «Things that might have happen» encerra uma meditação do Borges lírico acerca das possibilidades de terem ocorrido eventos que a necessidade, decorrente da soberana lei de causalidade, não agregou fatalmente à realidade:

*Pienso en las cosas que pudieron ser y no fueron.  
El tratado de mitología sajona que Beda no escribió.  
La obra inconcebible que a Dante le fue dado acaso entrever,  
Ya corregido el último verso de la Comedia.  
La historia sin la tarde de la Cruz y la tarde de la cicuta.  
La historia sin el rostro de Helena.  
El hombre sin los ojos, que nos han deparado la luna.  
El amor que no compartimos.  
El dilatado imperio que los Vikings no quisieron fundar.  
El ave fabulosa de Irlanda, que está en dos lugares a un tiempo.  
El hijo que no tuve. (idem, p. 540)*

E em oposição ao conteúdo temático deste poema, no qual perpassa um sentimento de pesar pela não ocorrência de possíveis acontecimentos que, para se manifestarem, teriam de ser redigidos por uma outra série causal que não aquela que governa a indefetível história universal, o poema «Trama», do livro *La Cifra*, dá expressão à ideia de que o mais insignificante evento quotidiano está necessariamente subordinado à mesma rede causal, à mesma trama fatal que determinou um evento histórico paradigmático, como o do assassinio de César:

*En el segundo patio  
la canilla periódica gotea  
fatal como la muerte de César.  
Las dos son piezas de la trama que abarca  
el círculo sin principio ni fin,  
el anca del fenicio,  
el primer lobo y el primer cordero,  
la fecha de mi muerte  
y el teorema perdido de Fermat.*

*A esa trama de hierro  
los estoicos la pensaron de un fuego que muere y que renace como el Fénix.  
Es el gran árbol de las causas y de los ramificados efectos; en sus hojas están  
Roma y Caldea y lo que ven las caras de Jano.  
El universo es uno de sus nombres.  
Nadie lo ha visto nunca  
y ningún hombre puede ver otra cosa. (Borges, 1982: 53)*

Não é inusitado concluir, no seguimento desta linha de leitura, que essa trama de ferro, tecida de causas e de efeitos, conhecida pelo nome de universo e que em si jamais alguém pode ou poderá observar, embora todo o homem consciente possa vê-la manifestada em toda a parte, que essa «coisa», a um tempo invisível (incognoscível) mas visível, não é senão a coisa-em-si, que se objetiva, segundo Schopenhauer, de forma infinitamente plural no mundo da representação: a vontade.

Assim, qualquer acontecimento, qualquer facto mínimo, pressupõe essa rígida determinação causal, ou, como afirma o narrador personagem Borges no conto *El Zahir* do livro *Aleph*: «[...] no hay hecho, por humilde que sea, que no implique la historia universal y su infinita concatenación de efectos y causas» (Borges, 1984: 594). Isto significa, também, que todos os remotos e insignificantes eventos do passado tiveram necessariamente que ocorrer para que o irrevogável presente seja tal qual é, uma vez que qualquer acontecimento desempenha uma determinada função no intrincado plano da história universal. Na conclusão do relato, *La Otra Muerte*, do mesmo livro, o narrador, movido pelo ensejo de adiantar uma solução para o enigma da dupla morte de Pedro Damián, afirma o seguinte: *En la Suma Teológica se niega que Dios pueda hacer que lo pasado no haya sido, pero nada se dice de la intrincada concatenación de causas e efectos, que es tan vasta y tan íntima que acaso no cabría anular un solo hecho remoto, por insignificante que fuera, sin invalidar el presente. Modificar el pasado no es modificar un solo hecho; es anular sus consecuencias, que tienden a ser infinitas. (idem, p. 575)*

Mas este determinismo é extensível — como observámos nas breves considerações que tecemos sobre a doutrina ética de Schopenhauer — ao próprio destino que cada ser humano fatalmente tem de cumprir pela influência que as causas exteriores, ou motivos, exercem sobre o



seu carácter inato e imutável. O conto *Biografía de Tadeo Isidoro Cruz* (1829-1874), do livro *El Aleph*, constitui, a nosso ver, um exemplo paradigmático da aplicação desta tese de Schopenhauer ao domínio da literatura narrativa borgeana.

O relato biográfico do destino desse irreverente gaúcho, inicia-se com a pormenorizada descrição das circunstâncias objetivas e subjetivas que condicionaram o momento da sua procriação. A investigação da vida de Cruz distende-se, portanto, até à narração das causas que originaram o seu nascimento. A mulher que o deu à luz, conheceu ocasionalmente seu pai numa noite, dos muitos dias que fizeram a história das intermináveis guerras civis que tiveram como cenário a América do Sul do século passado. No dia seguinte ao da procriação de Tadeo, as tropas em que seu pai se alistara foram desbaratadas *por la cabellaría de Suárez y la persecución duró nueve leguas, hasta los pajonales ya lóbregos, y el hombre pereció en una zanja, partido el cráneo por un sable de las guerras del Perú y del Brasil. La mujer se llamaba Isidora Cruz; el hijo que tuvo recibió el nombre de Tadeo Isidoro. Mi propósito no es repetir su historia. De los días y noches que la componen, sólo me interesa una noche; de resto no referiré sino lo indispensable para que esa noche se entienda (idem, p. 561)*. Vivendo, *en un mundo de barbarie monótona (ibidem)*, Tadeo Cruz repete o destino de seu pai, alistando-se nas tropas de um dos vários exércitos rivais. Instigado pela provocação de um companheiro que escarneceu o temor que revelara pela cidade, a ponto de se recusar a visitar Buenos Aires quando as tropas a que pertencia aí se dirigiram, Cruz mata-o e deserta, para ser capturado após uma longa noite de desigual e sangrento combate com a polícia. Entregue de novo ao exército, Cruz volta a participar como soldado nas guerras civis, a lutar contra os índios e a ser novamente ferido.

*En 1869 fue nombrado sargento de la policía rural. Había corregido el pasado: en aquel tiempo debió de considerarse feliz, aunque profundamente no lo era. (Lo esperaba, secreta en el provenir, una lúcida noche fundamental: la noche en que por fin vio su propia cara, la noche en que por fin oyó su nombre. Bien entendida, esa noche agota su historia; mejor dicho, un instante de esa noche, un acto de esa noche, porque los actos son nuestro símbolo). Cualquier destino, por largo y complicado que sea,*

seu carácter inato e imutável. O conto *Biografía de Tadeo Isidoro Cruz* (1829-1874), do livro *El Aleph*, constitui, a nosso ver, um exemplo paradigmático da aplicação desta tese de Schopenhauer ao domínio da literatura narrativa borgeana.

O relato biográfico do destino desse irreverente gaúcho, inicia-se com a pormenorizada descrição das circunstâncias objetivas e subjetivas que condicionaram o momento da sua procriação. A investigação da vida de Cruz distende-se, portanto, até à narração das causas que originaram o seu nascimento. A mulher que o deu à luz, conheceu ocasionalmente seu pai numa noite, dos muitos dias que fizeram a história das intermináveis guerras civis que tiveram como cenário a América do Sul do século passado. No dia seguinte ao da procriação de Tadeo, as tropas em que seu pai se alistara foram desbaratadas *por la cabellaría de Suárez y la persecución duró nueve leguas, hasta los pajonales ya lóbregos, y el hombre pereció en una zanja, partido el cráneo por un sable de las guerras del Perú y del Brasil. La mujer se llamaba Isidora Cruz; el hijo que tuvo recibió el nombre de Tadeo Isidoro. Mi propósito no es repetir su historia. De los días y noches que la componen, sólo me interesa una noche; de resto no referiré sino lo indispensable para que esa noche se entienda* (*idem*, p. 561). Vivendo, *en un mundo de barbarie monótona* (*ibidem*), Tadeo Cruz repete o destino de seu pai, alistando-se nas tropas de um dos vários exércitos rivais. Instigado pela provocação de um companheiro que escarneceu o temor que revelara pela cidade, a ponto de se recusar a visitar Buenos Aires quando as tropas a que pertencia aí se dirigiram, Cruz mata-o e deserta, para ser capturado após uma longa noite de desigual e sangrento combate com a polícia. Entregue de novo ao exército, Cruz volta a participar como soldado nas guerras civis, a lutar contra os índios e a ser novamente ferido.

*En 1869 fue nombrado sargento de la policía rural. Había corregido el pasado: en aquel tiempo debió de considerarse feliz, aunque profundamente no lo era. (Lo esperaba, secreta en el provenir, una lúcida noche fundamental: la noche en que por fin vio su propia cara, la noche en que por fin oyó su nombre. Bien entendida, esa noche agota su historia; mejor dicho, un instante de esa noche, un acto de esa noche, porque los actos son nuestro símbolo). Cualquier destino, por largo y complicado que sea,*

*consta en realidad de un solo momento: el momento en que el hombre sabe para siempre quién es. Cuéntese que Alejandro de Macedonia vio reflejado su futuro de hierro en la fabulosa historia de Aquiles; Carlos XII de Suecia, en la de Alejandro. A Tadeo Isidoro Cruz, que no sabia leer, ese conocimiento no le fue revelado en un libro; se vio a sí mismo en un entrevero y un hombre.* (*idem*, p. 562)

Uma briga e um homem foram, pois, os motivos que levaram à revelação interior do carácter do nosso herói. Cruz recebe ordem para capturar um desertor e um assassino, como ele próprio o fora no passado, procedente do mesmo lugar em que quarenta anos antes se tinham congregado as fatídicas tropas em que o seu desconhecido pai se alistara e que viriam a ser destroçadas pelo exército rival. Com esta ténue sugestão de uma cíclica e similar repetição dos acontecimentos, o conto termina com a descrição do ato crucial de Cruz, revelador do sentido íntimo do destino que o seu indomável carácter de prófugo urdiu sob a determinante influência das circunstâncias (dos motivos) que condicionaram o percurso da sua vida:

*Cruz y los suyos, cautelosos y a pie, avanzaron hacia las matas en cuya hondura trémula acechaba o dormía el hombre secreto. Gritó un chajá; Tadeo Isidoro Cruz tuvo la impresión de haber vivido ese momento. [...] Básteme recordar que el desertor malhirió o mató a varios de los hombres de Cruz. Éste, mientras combatía en la oscuridad (mientras su cuerpo combatía en la oscuridad), empezó a comprender. Comprendió que un destino no es mejor que otro, pero que todo hombre debe acatar el que lleva adentro. Comprendió que las jinetas y el uniforme ya lo estorbaban. Comprendió su íntimo destino de lobo, no de perro gregario; comprendió que el otro era él. Amanecía en la desafortada llanura; Cruz arrojó por tierra el quepís, gritó que no iba a consentir el delito de que se matara a un valiente y se puso a pelear contra los soldados, junto al desertor Martín Fierro.* (*idem*, p. 563)

No conto *La Escritura de Dios*, do livro *Aleph*, o mago Tzinacán, antes de relatar a sua revelação numinosa, e ao refletir sobre a sua condição de homem encarcerado, exprime a ideia, de teor determinista, acerca do modo como as causas exteriores (os motivos) condicionam o destino

peçoal, nos seguintes termos: *Un hombre se confunde, gradualmente, con la forma de su destino; un hombre es, a la larga, sus circunstancias* (*idem*, 598). E ainda do mesmo livro, no conto *Deutsches Requiem*, o narrador nazi Otto zur Linde, no relato que empreende da sua vida, confessa, a dado passo, o consolo teórico que buscou na releitura das razões congeminaadas pela doutrina determinista de Schopenhauer para compreender a fatalidade do seu destino que o privara de participar da glória militar das primeiras vitórias nazis. Atente-se, portanto, que a confissão de Otto em que refere este episódio da sua vida, não só invoca explicitamente o nome de Schopenhauer, como também toda ela é pontuada por uma lógica de teor determinista e fatalista.

*Aseveran los teólogos que si la atención del Señor se desviara un solo segundo de mi derecha mano que escribe, ésta recaería en la nada, como si la fulminara un fuego sin luz. Nadie puede ser, digo yo, nadie puede probar una copa de agua o partir un trozo de pan, sin justificación. Para cada hombre, esa justificación es distinta; yo esperaba la guerra inexorable que probaría nuestra fe. Me bastaba saber que yo sería un soldado de sus batallas. Alguna vez temí que nos defraudaran la cobardía de Inglaterra y de Rusia. El azar, o el destino, tejió de otra manera mi porvenir: el primero de marzo de 1939, al oscurecer, hubo disturbios en Tilsit que los diarios no registraron; en la calle detrás de la sinagoga, dos balas me atravesaron la pierna, que fue necesario amputar. Días después, entraban en Bohemia nuestros ejércitos; cuando las sirenas lo proclamaron, yo estaba en el sedentario hospital, tratando de perderme y de olvidarme en los libros de Schopenhauer. Símbolo de mi vano destino, dormía en el borde de la ventana un gato enorme y fofo. En el primer volumen de Parerga und Paralipomena releí que todos los hechos que pueden ocurrirle a un hombre, desde el instante de su nacimiento hasta el de su muerte, han sido prefijados por él. Así, toda negligencia es deliberada, todo casual encuentro una cita, toda humillación una penitencia, todo fracaso una misteriosa victoria, toda muerte un suicidio. No hay consuelo más hábil que el pensamiento de que hemos elegido nuestras desdichas; esa teleología individual nos revela un orden secreto y prodigiosamente nos confunde con la divinidad.» (*idem*, pp. 577-578)<sup>2</sup>*

<sup>2</sup> A afirmação de Otto zur Linde, que declara não haver maior consolação da que é obtida pela aceitação da fatalidade com que ocorrem os acontecimentos que individualmente



peçoal, nos seguintes termos: *Un hombre se confunde, gradualmente, con la forma de su destino; un hombre es, a la larga, sus circunstancias* (*idem*, 598). E ainda do mesmo livro, no conto *Deutsches Requiem*, o narrador nazi Otto zur Linde, no relato que empreende da sua vida, confessa, a dado passo, o consolo teórico que buscou na releitura das razões congeminadas pela doutrina determinista de Schopenhauer para compreender a fatalidade do seu destino que o privara de participar da glória militar das primeiras vitórias nazis. Atente-se, portanto, que a confissão de Otto em que refere este episódio da sua vida, não só invoca explicitamente o nome de Schopenhauer, como também toda ela é pontuada por uma lógica de teor determinista e fatalista.

*Aseveran los teólogos que si la atención del Señor se desviara un solo segundo de mi derecha mano que escribe, ésta recaería en la nada, como si la fulminara un fuego sin luz. Nadie puede ser, digo yo, nadie puede probar una copa de agua o partir un trozo de pan, sin justificación. Para cada hombre, esa justificación es distinta; yo esperaba la guerra inexorable que probaría nuestra fe. Me bastaba saber que yo sería un soldado de sus batallas. Alguna vez temí que nos defraudaran la cobardía de Inglaterra y de Rusia. El azar, o el destino, tejió de otra manera mi porvenir: el primero de marzo de 1939, al oscurecer, hubo disturbios en Tilsit que los diarios no registraron; en la calle detrás de la sinagoga, dos balas me atravesaron la pierna, que fue necesario amputar. Días después, entraban en Bohemia nuestros ejércitos; cuando las sirenas lo proclamaron, yo estaba en el sedentario hospital, tratando de perderme y de olvidarme en los libros de Schopenhauer. Símbolo de mi vano destino, dormía en el borde de la ventana un gato enorme y fofo. En el primer volumen de Parerga und Paralipomena releí que todos los hechos que pueden ocurrirle a un hombre, desde el instante de su nacimiento hasta el de su muerte, han sido prefijados por él. Así, toda negligencia es deliberada, todo casual encuentro una cita, toda humillación una penitencia, todo fracaso una misteriosa victoria, toda muerte un suicidio. No hay consuelo más hábil que el pensamiento de que hemos elegido nuestras desdichas; esa teleología individual nos revela un orden secreto y prodigiosamente nos confunde con la divinidad.»* (*idem*, pp. 577-578)<sup>2</sup>

<sup>2</sup> A afirmação de Otto zur Linde, que declara não haver maior consolação da que é obtida pela aceitação da fatalidade com que ocorrem os acontecimentos que individualmente

E ainda no conto *El Congreso*, incluído no *Livro de Arena*, deparamos com a seguinte afirmação do narrador personagem Alejandro Ferri, em que se refere à imutável natureza do carácter individual para justificar a ocorrência do episódio biográfico que esteve na origem da sua adesão à secreta confraria do congresso, e que haveria de determinar o sentido íntimo de seu destino: *No modifican nuestra esencia los años, si es que alguna tenemos* (Borges 1984: 187)

Antes de encerrarmos este ponto, queremos apenas destacar duas declarações de Borges, feitas em dois contextos ensaísticos diferentes e em que se refere, explícita e implicitamente, a esta conceção determinista e fatalista que o pensamento ético de Schopenhauer postula. Ambas são extraídas do livro *Otras Inquisiciones*. No ensaio dedicado a Nathaniel Hawthorne, Borges, baseando-se na informação de um crítico de Hawthorne de que o tema do conto intitulado *Wakefield* era uma alegoria da voluntária reclusão do escritor americano, aduz o seguinte comentário: *Schopenhauer ha escrito, famosamente, que no hay acto, que no hay pensamiento, que no hay enfermedad que no sean voluntarios; si hay verdad en esa opinión, cabría conjeturar que Nathaniel Hawthorne se apartó muchos años de la sociedad de los hombres para que no faltara en el universo, cuyo fin es acaso la variedad, la singular historia de Wakefield* (Borges 1984: 678).

É essa ideia acerca da voluntariedade dos nossos atos, provenientes não de uma escolha deliberada da razão humana, mas da essência predominante do nosso ser, da vontade objetivada em cada um de nós sob a forma de um carácter único e imutável que, ao nos individualizar como diferentes seres humanos, condiciona o irreduzível destino que cada um de nós — impulsionados que estamos a agir sob a determinante influência de motivos cuja escolha racional faz revelar, no seu conjunto, uma conduta moral — há de traçar à sua maneira; é essa ideia acerca do voluntário carácter

protagonizamos, é um eco do seguinte juízo de Schopenhauer, do capítulo 52.º de *O Mundo como Vontade e Representação*: «O que nos atormenta numa infelicidade não é tanto a infelicidade, mas o pensamento de que, alteradas as circunstâncias, ela podia ter sido evitada. Assim, não existe maior consolo para se serenar do que considerar os acontecimentos do ponto de vista da necessidade, como se tivessem sido decretados pelo soberano destino, e de considerar o mal que nos afligiu apenas como o inevitável efeito do conflito entre os acontecimentos do exterior e o nosso estado interior. A consolação é o fatalismo.» (pp. 381-382)

imutável e do férreo destino individual que ele projeta, tal como estes dois filosofemas são sustentados pelo pensamento ético de Schopenhauer, que vêm em auxílio da reflexão final do ensaio em que Borges postula a negação do tempo: *Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del infierno de la mitologia tibetana) no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. [...] El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges (idem, p. 771).*

*As causas ocasionais, a casualidade e a lotaria em Babilónia.*

Apesar da estrita necessidade, segundo Schopenhauer, com que, sob a influência de causas ou de motivos, se manifestam todos os fenómenos da natureza, nela incluída a natureza caracterológica do próprio homem, ou seja, apesar da ação de todas as formas visíveis da matéria estar submetida à lei da causalidade, há que considerar, ainda em conformidade com o pensamento de Schopenhauer, que há algo de aleatório, de ocasional, na própria ocorrência da causa de que depende a ação geral dos fenómenos.

Enaltecendo a profunda formulação da doutrina das *causas ocasionais*, exposta por Malebranche (1638-1715), no seu livro *Recherche de la Vérité*, de teor contrário ao espírito dos dogmas dominantes da época em que o pensador francês viveu e que entorpeciam a livre reflexão filosófica, Schopenhauer afirma, no capítulo 17 do primeiro volume de *O Mundo como Vontade e Representação*, que toda a causa natural é, tal como havia preconizado Malebranche, uma causa ocasional, na medida em que ela constitui a ocasião, a oportunidade pela qual se manifesta, num dado lugar e num determinado tempo, a essência de todas as coisas visíveis, a vontade.

No entanto, para Schopenhauer, se a investigação causal, que a ciência etiológica prossegue<sup>3</sup>, permite identificar e justificar racionalmente

<sup>3</sup> Schopenhauer considera, no 179.º capítulo do primeiro volume de *O Mundo como Vontade e Representação*, que as inúmeras subdivisões das ciências naturais podem ser agrupadas em dois grandes domínios que definem a natureza da investigação científica da realidade: a *morfologia*, que consiste numa descrição analítica e numa classificação sistemática das formas fixas da matéria (a botânica e a zoologia prosseguem este tipo de investigação), e a *etiologia*, que investiga as mutações a que a matéria está submetida (a mecânica, a física, a química, a fisiologia incluem-se neste paradigma).



imutável e do férreo destino individual que ele projeta, tal como estes dois filosofemas são sustentados pelo pensamento ético de Schopenhauer, que vêm em auxílio da reflexão final do ensaio em que Borges postula a negação do tempo: *Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del infierno de la mitología tibetana) no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. [...] El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges (idem, p. 771).*

*As causas ocasionais, a casualidade e a lotaria em Babilónia.*

Apesar da estrita necessidade, segundo Schopenhauer, com que, sob a influência de causas ou de motivos, se manifestam todos os fenómenos da natureza, nela incluída a natureza caracterológica do próprio homem, ou seja, apesar da ação de todas as formas visíveis da matéria estar submetida à lei da causalidade, há que considerar, ainda em conformidade com o pensamento de Schopenhauer, que há algo de aleatório, de ocasional, na própria ocorrência da causa de que depende a ação geral dos fenómenos.

Enaltecendo a profunda formulação da doutrina das *causas ocasionais*, exposta por Malebranche (1638-1715), no seu livro *Recherche de la Vérité*, de teor contrário ao espírito dos dogmas dominantes da época em que o pensador francês viveu e que entorpeciam a livre reflexão filosófica, Schopenhauer afirma, no capítulo 17 do primeiro volume de *O Mundo como Vontade e Representação*, que toda a causa natural é, tal como havia preconizado Malebranche, uma causa ocasional, na medida em que ela constitui a ocasião, a oportunidade pela qual se manifesta, num dado lugar e num determinado tempo, a essência de todas as coisas visíveis, a vontade.

No entanto, para Schopenhauer, se a investigação causal, que a ciência etiológica prossegue<sup>3</sup>, permite identificar e justificar racionalmente

<sup>3</sup> Schopenhauer considera, no 179.º capítulo do primeiro volume de *O Mundo como Vontade e Representação*, que as inúmeras subdivisões das ciências naturais podem ser agrupadas em dois grandes domínios que definem a natureza da investigação científica da realidade: a *morfologia*, que consiste numa descrição analítica e numa classificação sistemática das formas fixas da matéria (a botânica e a zoologia prosseguem este tipo de investigação), e a *etiologia*, que investiga as mutações a que a matéria está submetida (a mecânica, a física, a química, a fisiologia incluem-se neste paradigma).

o aparecimento de determinadas propriedades físicas que constituem os objetos da natureza, e de induzir leis gerais válidas para toda a experiência, essa investigação não pode, todavia, ir além desse estudo e dessa verificação empírica, isto é, não pode fornecer racionalmente nenhuma explicação daquilo que é inexplicável: a essência do fenómeno, a vontade. Assim, segundo Schopenhauer:

*Nenhuma coisa no mundo possui uma razão da sua existência em sentido absoluto, mas somente uma razão pela qual existe aqui ou ali. Porque é que uma pedra manifesta em dado momento a gravidade e, num outro momento, a rigidez ou a eletricidade, ou ainda propriedades químicas, eis o que está dependente de causas, de influências exteriores, eis o que estas podem explicar; mas estas propriedades em si, tudo o que constitui a essência da pedra, o seu ser que é composto por todas estas propriedades e que se manifesta de todos estes modos, numa palavra, o facto de ela ser como é, e, em geral, o facto de ela existir, eis o que não possui razão, eis o que é somente a visibilidade da vontade inexplicável (Schopenhauer, 1985: 184).*

Isto significa, de acordo com o filósofo alemão, que a investigação causal não pode alargar o domínio do nosso conhecimento até à profunda justificação da essência das coisas; pode explicar porque é que dadas determinadas circunstâncias se produzem necessariamente determinados efeitos, pode analisar a intrincada relação causal que se produz entre os fenómenos e nos fenómenos, mas é de todo inadequada para perscrutar e comunicar a razão porque é que a natureza dessa conexão causal se produz necessariamente assim e não de outra maneira, e isto, simplesmente, porque à razão está vedada a possibilidade de poder penetrar no domínio da essência inexplicável. Só a filosofia, o que no entender de Schopenhauer quer dizer só a sua explicação metafísica da realidade, permite projetar alguma luz sobre a realidade essencial do mundo ao considerar a origem de todos os fenómenos visíveis como o resultado da objetivação graduada da vontade-em-si. Nesta perspetiva, assim como não existe razão alguma que possa penetrar na essência de qualquer fenómeno da natureza, assim também a essencial constituição volitiva do homem, o seu *carácter inteligível*, está desprovido de uma



justificação racional. Porém, e na mesma medida em que a ocorrência de causas constitui a ocasião pela qual necessariamente se manifestam as propriedades de qualquer fenómeno, sem que o conhecimento de tais causas logre, no entanto, determinar a constituição íntima desses fenómenos, assim também os motivos que levam a agir um homem se constituem nas causas aleatórias que, inadequadas à revelação do seu carácter essencial, determinam, no entanto, que, sob a sua influência, se manifeste a sua personalidade e a sua conduta moral.

*Os motivos não determinam o carácter do indivíduo, mas somente as manifestações desse carácter, isto é, os atos; (determinam) a forma exterior da conduta e não o sentido profundo e o conteúdo do carácter que é um fenómeno imediato da vontade, ou seja, que é inexplicável. Que tal homem seja um celerado, enquanto estoutro seja honrado, eis o que não depende nem de motivos, nem de influências exteriores, nem de máximas morais, nem de sermões; sendo, neste sentido, inexplicável. Mas que um perverso mostre a sua perversão em mesquinhas iniquidades, ou vis intrigas, ou cobardes astúcias, exercidas no estreito círculo em que se move, ou que, na qualidade de opressor de povos conquistados, precipite o mundo inteiro na desolação, fazendo correr o sangue de milhões de homens, eis o que não é mais do que a forma exterior como se manifesta a sua perversão; o que não lhe é essencial, o que depende das circunstâncias em que o destino o colocou, do meio em que vive, de influências exteriores, de motivos. Mas os motivos não permitem explicar a decisão do indivíduo, visto que ela procede da vontade de que esse homem é uma manifestação.*  
(idem, 184)

Assim, são as causas ocasionais, ou seja, aquelas causas que ocorrem numa dada conjuntura que fazem revelar o carácter individual de qualquer ser humano, o qual, como diria Borges, é, desgraçadamente, tal como é; são essas fortuitas causas que permitem, portanto, determinar não a natureza desse insondável carácter, mas o modo como exteriormente ele se manifesta em atos que definem a sua conduta moral, e mediante os quais tece um necessário e irreduzível destino individual. Neste sentido, há algo de aleatório na própria necessidade com que as ações dos seres humanos se sucedem umas às outras, há algo de imprevisível na ocorrência dos atos que cada homem protagoniza,

justificação racional. Porém, e na mesma medida em que a ocorrência de causas constitui a ocasião pela qual necessariamente se manifestam as propriedades de qualquer fenómeno, sem que o conhecimento de tais causas logre, no entanto, determinar a constituição íntima desses fenómenos, assim também os motivos que levam a agir um homem se constituem nas causas aleatórias que, inadequadas à revelação do seu carácter essencial, determinam, no entanto, que, sob a sua influência, se manifeste a sua personalidade e a sua conduta moral.

*Os motivos não determinam o carácter do indivíduo, mas somente as manifestações desse carácter, isto é, os atos; (determinam) a forma exterior da conduta e não o sentido profundo e o conteúdo do carácter que é um fenómeno imediato da vontade, ou seja, que é inexplicável. Que tal homem seja um celerado, enquanto estoutro seja honrado, eis o que não depende nem de motivos, nem de influências exteriores, nem de máximas morais, nem de sermões; sendo, neste sentido, inexplicável. Mas que um perverso mostre a sua perversão em mesquinhas iniquidades, ou vis intrigas, ou cobardes astúcias, exercidas no estreito círculo em que se move, ou que, na qualidade de opressor de povos conquistados, precipite o mundo inteiro na desolação, fazendo correr o sangue de milhões de homens, eis o que não é mais do que a forma exterior como se manifesta a sua perversão; o que não lhe é essencial, o que depende das circunstâncias em que o destino o colocou, do meio em que vive, de influências exteriores, de motivos. Mas os motivos não permitem explicar a decisão do indivíduo, visto que ela procede da vontade de que esse homem é uma manifestação.*  
(idem, 184)

Assim, são as causas ocasionais, ou seja, aquelas causas que ocorrem numa dada conjuntura que fazem revelar o carácter individual de qualquer ser humano, o qual, como diria Borges, é, desgraçadamente, tal como é; são essas fortuitas causas que permitem, portanto, determinar não a natureza desse insondável carácter, mas o modo como exteriormente ele se manifesta em atos que definem a sua conduta moral, e mediante os quais tece um necessário e irredutível destino individual. Neste sentido, há algo de aleatório na própria necessidade com que as ações dos seres humanos se sucedem umas às outras, há algo de imprevisível na ocorrência dos atos que cada homem protagoniza,

imprevisibilidade essa que se aproxima, em muitos aspetos, da arbitrariedade dos lances de um jogo de lotaria, no qual todos nós participamos ao apostarmos sempre com o mesmo número, o que é dizer ao entrarmos na roda da sorte — na roda da vida — com o nosso definido carácter insondável. Por outro lado, há eventos na vida individual que não decorrem ou contrariam mesmo a vontade proveniente de uma escolha racional, se bem que, de acordo com o pensamento de Schopenhauer, metafisicamente se possa considerar que a ocorrência desses eventos, contrários ao interesse pessoal, estão predeterminados — e, nessa medida, podem ser considerados como uma escolha — pela própria vontade individual de viver, a essência de qualquer ser humano.

No seu livro *Da Quádrupla Raiz do Princípio da Razão Suficiente*, Schopenhauer, ao refutar a demonstração da aprioridade do conceito de causalidade feita por Kant, realça a tese, contrária ao juízo deste filósofo, de que os acontecimentos podem seguir-se uns aos outros sem *resultarem* uns dos outros. Isto significa, que há efeitos (mutações, acontecimentos) que ocorrem sem serem determinados por uma mesma série causal, mas que se sucedem no tempo em resultado da interferência de outras séries causais. «A sucessão, no tempo, de acontecimentos que não mantêm entre si um elo causal é precisamente o que se chama *casualidade*. [...] Saio da minha casa e, nesse momento, cai uma telha que me fere; entre a queda da telha e a minha saída não há nenhuma relação de causa e efeito; mas há esta sucessão: o facto de que a minha saída precedeu a queda da telha.» (Schopenhauer 1882: 133-134)

Com as suas implicações fatalistas e deterministas, as causas ocasionais e a casualidade são dois filosofemas de Schopenhauer que, em nossa opinião, surgem tematizados com esplendor literário no conto de Borges *La Lotería en Babilonia*, do livro *Ficciones*. O narrador personagem deste conto começa por referir o seu contraditório destino nos seguintes termos:

*Como todos los hombres de Babilonia, he sido procónsul; como todos, esclavo, también he conocido la omnipotencia, el aprobio, las cárceles. Miren: a mi mano derecha le falta el índice. Miren: por este desgarrón de la capa se ve en mi estómago un tatuaje bermejo: es el segundo símbolo,*

*Beth. Esta letra, en las noches de luna llena, me confiere poder sobre los hombres cuya marca es Ghimel, pero me subordina a los de Aleph, que en las noches sin luna deben obediencia a los Ghimel.»* (Borges, 1984: 456)

Em conformidade com a nossa linha de leitura, o símbolo ortográfico inscrito no peito do narrador personagem é o seu imutável e distintivo traço caracterológico que, em circunstâncias oportunas (que sob o efeito de causas ocasionais), lhe determina que exerça e esteja simultaneamente submetido ao poder do carácter de outros seres humanos seus compatriotas. Seguidamente, o narrador personagem esclarece que esse seu destino atroz se deve a *una institución que otras repúblicas ignoran o que obra en ellas de un modo imperfecto y secreto: la lotería* (*idem*, p. 456). A ele não lhe interessa, porém, indagar a minuciosa história dessa instituição, talvez por considerar que essa tarefa seria tão arbitrária como tudo o mais que sucede na plano da vida real, e, concisamente, declara que lhe é tão indiferente perscrutar o sentido dessa realidade como especular sobre a essência divina ou sobre a sua própria existência: *Soy de un país vertiginoso donde la lotería es parte principal de la realidad: hasta el día de hoy, he pensado tan poco en ella como en la conducta de los dioses indescifrables o de mi corazón* (*ibidem*). Oriundo de um país, a Babilónia, que opera como símbolo do orbe terrestre, o inominado narrador personagem, esse indefinido alguém que pode ser qualquer um, comunica-nos que não possui dados históricos concretos que lhe permitam determinar as origens do jogo da lotaria. Jogo esse que, ao revés das meritórias tentativas dos historiadores nativos de introduzirem alguma coerência no caos geral com que se sucediam os acontecimentos, acabou por fazer triunfar a sua onipotente e arbitrária ordem sobre os costumes babilónicos. *Nuestros historiadores, que son los más perspicaces del orbe, han inventado un método para corregir el azar; es fama que las operaciones de ese método son (en general) fidedignas; aunque, naturalmente, no se divulgan sin alguna dosis de engaño* (*idem*, p. 460). Parecia, no entanto, que tudo teria começado num simples jogo popular, espécie de sorteio que premiava pecuniariamente os jogadores contemplados, mas que acabou por cair em desuso em virtude do seu nulo alcance moral. *Mi padre refería que antiguamente — cuestión de siglos, de años? — la lotería en Babilonia era un juego de*



*Beth. Esta letra, en las noches de luna llena, me confiere poder sobre los hombres cuya marca es Ghimel, pero me subordina a los de Aleph, que en las noches sin luna deben obediencia a los Ghimel.»* (Borges, 1984: 456)

Em conformidade com a nossa linha de leitura, o símbolo ortográfico inscrito no peito do narrador personagem é o seu imutável e distintivo traço caracterológico que, em circunstâncias oportunas (que sob o efeito de causas ocasionais), lhe determina que exerça e esteja simultaneamente submetido ao poder do carácter de outros seres humanos seus compatriotas. Seguidamente, o narrador personagem esclarece que esse seu destino atroz se deve a *una institución que otras repúblicas ignoran o que obra en ellas de un modo imperfecto y secreto: la lotería* (*idem*, p. 456). A ele não lhe interessa, porém, indagar a minuciosa história dessa instituição, talvez por considerar que essa tarefa seria tão arbitrária como tudo o mais que sucede na plano da vida real, e, concisamente, declara que lhe é tão indiferente perscrutar o sentido dessa realidade como especular sobre a essência divina ou sobre a sua própria existência: *Soy de un país vertiginoso donde la lotería es parte principal de la realidad: hasta el día de hoy, he pensado tan poco en ella como en la conducta de los dioses indescifrables o de mi corazón* (*ibidem*). Oriundo de um país, a Babilónia, que opera como símbolo do orbe terrestre, o inominado narrador personagem, esse indefinido alguém que pode ser qualquer um, comunica-nos que não possui dados históricos concretos que lhe permitam determinar as origens do jogo da lotaria. Jogo esse que, ao revés das meritórias tentativas dos historiadores nativos de introduzirem alguma coerência no caos geral com que se sucediam os acontecimentos, acabou por fazer triunfar a sua onnipotente e arbitrária ordem sobre os costumes babilónicos. *Nuestros historiadores, que son los más perspicaces del orbe, han inventado un método para corregir el azar; es fama que las operaciones de ese método son (en general) fidedignas; aunque, naturalmente, no se divulgan sin alguna dosis de engaño* (*idem*, p. 460). Parecia, no entanto, que tudo teria começado num simples jogo popular, espécie de sorteio que premiava pecuniariamente os jogadores contemplados, mas que acabou por cair em desuso em virtude do seu nulo alcance moral. *Mi padre refería que antiguamente — cuestión de siglos, de años? — la lotería en Babilonia era un juego de*

*carácter plebeyo. [...] Naturalmente, esas 'loterías' fracasaron. Su virtud moral era nula. No se dirigían a todas las facultades del hombre: únicamente a su esperanza. Alguien ensayó una reforma: la interpolación de unas pocas suertes adversas en el censo de números favorables* (*idem*, pp. 456-457). Daí em diante, os babilónicos entregaram-se a um jogo em que tanto podiam ganhar fabulosas quantias como serem obrigados a pagarem elevadas multas ou em incorrerem em penas de prisão. Para velar pelos interesses dos premiados surgiu então *La Compañía* que adquiriu um valor «eclesiástico, metafísico» (*idem*, p. 457), e cujo crescente poder lhe permitiu alterar as regras do jogo, introduzindo na lotaria *elementos no pecuniários* (*ibidem*), ao mesmo tempo que fazia aumentar, sob solicitações dos jogadores, o censo de números aziagos. Os prémios, por seu turno, por uma razão exigida pela lógica simétrica dos babilónicos, foram perdendo o seu valor pecuniário para corresponderem à natureza não pecuniária das funestas sortes; as operações foram-se tornando cada vez mais complexas, alargando-se, por uma razão de justiça, a todas as camadas sociais e, necessariamente, *La Compañía* acabou por tomar conta do poder público, decretando que a lotaria *fuera secreta, y gratuita y general* (*idem*, p. 458). Os efeitos de cada jogada pessoal passaram a ser de todo imprevisíveis:

*Ya iniciado en los misterios de Bel, todo hombre libre automáticamente participaba en los sorteos sagrados, que se efectuaban en los laberintos del dios cada sesenta noches y que determinaban su destino hasta el otro ejercicio, las consecuencias eran incalculables: Una jugada feliz podía motivar su elevación al concilio de magos o la prisión de un enemigo (notorio o íntimo) o el encontrar, en la pacífica tiniebla del cuarto, la mujer que empieza a inquietarnos o que no esperábamos rever; una jugada adversa: la mutilación, la variada infamia, la muerte. A veces un solo hecho — el tabernario asesinato de C, la apoteosis misteriosa de B — era la solución genial de treinta o cuarenta sorteos.* (*ibidem*).

E para apaziguar o incómodo sentimento de que as felicidades e as desditas eram o resultado do fortuito azar, *La Compañía* ditou *un argumento breve, que ahora figura en las escrituras sagradas. Esa pieza doctrinal observaba que la lotería es una interpolación del azar en el orden*

*del mundo y que aceptar errores no es contradicir el azar: es corroborarlo (idem, p. 458). Serenados os ânimos populares com esta declaração, ela não deixou, no entanto, de produzir otros efectos acaso no previstos por el autor (ibidem). O seu resultado foi o de obrigar à introdução de profundas alterações no espírito e nas operações executadas pela Compañía. Embora o babilónico, pouco dado à especulação, aceitasse a fatalidade do seu destino — Acata los dictámenes del azar, les entrega su vida, su esperanza, su terror pánico, pero no se le ocurre investigar sus leys laberínticas, ni las esferas giratórias que lo revelan (idem, p. 459) — a referida declaração, inspiró muchas discusiones de carácter jurídico-matemático. De alguna de ellas nació la conjetura siguiente: Si la lotería es una intensificación del azar, una periódica infusión del caos en el cosmos, no convendría que el azar interviniera en todas las etapas del sorteo y no en una sola? No es irrisorio que el azar dicte la muerte de alguien y que las circunstancias de esa muerte — la reserva, la publicidad, el plazo de una hora o de un siglo — no estén sujetas al azar? (idem, p. 459). A complexa reforma introduzida pela onnipotente Compañía nas leis da lotaria, determinou a regressão ao infinito as várias etapas do jogo, ou seja, introduziu a lógica da infinita regressão causal constituída por uma necessária concatenação de causas ocasionais que determinavam a ocorrência de qualquer acontecimento.*

*Imaginemos un primer sorteo, que dita la muerte de un hombre. Para su cumplimiento se procede a un otro sorteo, que propone (digamos) nueve ejecutores posibles. De esos ejecutores, cuatro pueden iniciar un tercer sorteo que dirá el nombre del verdugo, dos pueden reemplazar la orden adversa por una orden feliz (el encuentro de un tesoro, digamos), otro exacerbará la muerte (es decir la hará infame o la enriquecerá de torturas), otros pueden negarse a cumplirla... Tal es el esquema simbólico. En la realidad el numero de sorteos es infinito. Ninguna decisión es final, todas se ramifican en otras. Los ignorantes suponen que infinitos sorteos requieren un tiempo infinito; en realidad basta que el tiempo sea infinitamente subdivisible, como lo ensena la famosa parábola del Certamen con la Tortuga. Esa infinitud condice de admirable manera con los sinuosos números del Azar y con el Arquetipo Celestial de la Lotería, que adoran los platónicos. (ibidem, p. 459)*



*del mundo y que aceptar errores no es contradicer el azar: es corroborarlo (idem, p. 458). Serenados os ânimos populares com esta declaração, ela não deixou, no entanto, de produzir otros efectos acaso no previstos por el autor (ibidem). O seu resultado foi o de obrigar à introdução de profundas alterações no espírito e nas operações executadas pela Compañía. Embora o babilónico, pouco dado à especulação, aceitasse a fatalidade do seu destino — Acata los dictámenes del azar, les entrega su vida, su esperanza, su terror pánico, pero no se le ocurre investigar sus leys laberínticas, ni las esferas giratórias que lo revelan (idem, p. 459) — a referida declaração, inspiró muchas discusiones de carácter jurídico-matemático. De alguna de ellas nació la conjetura siguiente: Si la lotería es una intensificación del azar, una periódica infusión del caos en el cosmos, no convendría que el azar interviniera en todas las etapas del sorteo y no en una sola? No es irrisorio que el azar dicte la muerte de alguien y que las circunstancias de esa muerte — la reserva, la publicidad, el plazo de una hora o de un siglo — no estén sujetas al azar? (idem, p. 459). A complexa reforma introduzida pela onnipotente Compañía nas leis da lotaria, determinou a regressão ao infinito as várias etapas do jogo, ou seja, introduziu a lógica da infinita regressão causal constituída por uma necessária concatenação de causas ocasionais que determinavam a ocorrência de qualquer acontecimento.*

*Imaginemos un primer sorteo, que dita la muerte de un hombre. Para su cumplimiento se procede a un otro sorteo, que propone (digamos) nueve ejecutores posibles. De esos ejecutores, cuatro pueden iniciar un tercer sorteo que dirá el nombre del verdugo, dos pueden reemplazar la orden adversa por una orden feliz (el encuentro de un tesoro, digamos), otro exacerbará la muerte (es decir la hará infame o la enriquecerá de torturas), otros pueden negarse a cumplirla... Tal es el esquema simbólico. En la realidad el numero de sorteos es infinito. Ninguna decisión es final, todas se ramifican en otras. Los ignorantes suponen que infinitos sorteos requieren un tiempo infinito; en realidad basta que el tiempo sea infinitamente subdivisible, como lo ensena la famosa parábola del Certamen con la Tortuga. Esa infinitud condice de admirable manera con los sinuosos números del Azar y con el Arquetipo Celestial de la Lotería, que adoran los platónicos. (ibidem, p. 459)*

Assim, os efeitos gerais, determinados pela ação do azar (da causalidade casual), tornaram-se imprevisíveis e passaram a ter uma repercussão cósmica:

*También hay sorteos impersonales, de propósito indefinido: uno decreta que se arroje a las aguas del Éufrates un zafiro de Taprobana; otro, que desde el techo de una torre se suelte un pájaro; otro, que cada siglo se retire (o se añada) un grano de arena de los innumerables que hay en la playa. Las consecuencias son, a veces, terribles. (idem, pp. 459-460)*

Enfim, todos os acontecimentos pessoais, todos os costumes da Babilónia passaram a estar determinados pela ocorrência de causas casuais, que uma onnipotente e secreta Compañía decretava, e que todos, resignadamente, aceitavam:

*Bajo el influjo bienhechor de la Compañía, nuestras costumbres están saturadas de azar. El comprador de una docena de ánforas de vino damasceno no se maravillará si una de ellas encierra un talismán o una víbora; el escribano que redacta un contrato no deja casi nunca de introducir algún dato erróneo; yo mismo, en esta apresurada declaración, he falseado algún esplendor, alguna atrocidad. (idem, pp. 460)*

Pois bem, como não relacionar o conteúdo temático deste conto com a reflexão de Schopenhauer sobre a doutrina das causas ocasionais, que o filósofo alemão retomou de Malebranche para fundamentar o modo necessariamente determinado com que os motivos condicionam a ação fenoménica do homem? Ou, se não, como não interpretar *La Lotería en Babilónia* à luz dos juízos que Schopenhauer tece sobre a casualidade com que se sucedem, tão frequentemente, os acontecimentos da vida real? Como deixar de ver em *La Lotería en Babilónia* uma singular paráfrase literária, mediante a qual Borges recria o tópico da causalidade na sua dimensão exasperadamente aleatória e arbitrária? Ou não será que os imprevisíveis lances de lotaria não são senão uma parábola da ocasionalidade com que se manifesta a inextricável rede de causas e efeitos a que o processo cósmico e a vida individual estão necessariamente submetidos, apesar da essência desse processo, e do



próprio carácter individual, com base no qual se projeta um destino irredutivelmente singular, permanecerem, em si, privados da possibilidade de uma explicação racional? Ou não será, também, que a secreta e toda poderosa *Compañía* simboliza, afinal, o que de misterioso e onnipotente se dá na infinita rede de séries causais?

*Conclusão: a dúvida borgeana sobre o princípio da causalidade*

Na conclusão deste ensaio, não apresentaremos uma refutação borgeana do princípio da causalidade (e das suas articulações com a ética) enquanto potencial argumento aduzido pelo escritor argentino, na sequência, aliás, dos argumentos que concebeu para negar, separadamente, o espaço e o tempo. Borges não postulou explicitamente essa negação, se bem que, em conformidade com o seu «ceticismo essencial», não tivesse deixado de expor a sua dúvida acerca da validade do método de investigação causal, dúvida essa que é referida no ensaio *Avatares de la Tortuga*, do livro *Discusión*. É importante, no entanto, notar que assim como o nome de Schopenhauer foi realçado por Borges para sustentar os seus cruciais argumentos sobre a negação do espaço e do tempo, também aqui, o escritor argentino, após ter exposto a sua dúvida sobre a eficácia da indagação causal, e ao manifestar a sua incredulidade sobre a possibilidade de algum sistema filosófico poder, por si só, revelar a complexidade do universo, aluda ao nome de Schopenhauer como sendo o autor do único sistema filosófico que estudou e no qual reconheceu *algún rasgo del universo* (*idem*, p. 258). Vale a pena, para concluir, citar o contexto dessa declaração. Referindo-se às históricas e inesgotáveis aplicações do paradoxo de Zenão, escreve Borges:

*[...] el vertiginoso regressus in infinitum es acaso aplicable a todos los temas. A la estética: tal verso nos conmueve por tal motivo, tal motivo por tal otro motivo. Al problema del conocimiento: conocer es reconocer, pero es preciso haber conocido para reconocer, pero conocer es reconocer [...] Cómo juzgar esa dialéctica? Es un legítimo instrumento de indagación o apenas una mala costumbre? Es aventurado pensar que una coordinación de palabras (otra cosa no son las filosofías) pueda parecerse mucho al universo. También es aventurado pensar que de esas coordinaciones ilustres, alguna — siquiera de modo infinitesimal — no se parezca un*

próprio carácter individual, com base no qual se projeta um destino irredutivelmente singular, permanecerem, em si, privados da possibilidade de uma explicação racional? Ou não será, também, que a secreta e toda poderosa *Compañía* simboliza, afinal, o que de misterioso e onnipotente se dá na infinita rede de séries causais?

**Conclusão: a dúvida borgeana sobre o princípio da causalidade**

Na conclusão deste ensaio, não apresentaremos uma refutação borgeana do princípio da causalidade (e das suas articulações com a ética) enquanto potencial argumento aduzido pelo escritor argentino, na sequência, aliás, dos argumentos que concebeu para negar, separadamente, o espaço e o tempo. Borges não postulou explicitamente essa negação, se bem que, em conformidade com o seu «ceticismo essencial», não tivesse deixado de expor a sua dúvida acerca da validade do método de investigação causal, dúvida essa que é referida no ensaio *Avatares de la Tortuga*, do livro *Discusión*. É importante, no entanto, notar que assim como o nome de Schopenhauer foi realçado por Borges para sustentar os seus cruciais argumentos sobre a negação do espaço e do tempo, também aqui, o escritor argentino, após ter exposto a sua dúvida sobre a eficácia da indagação causal, e ao manifestar a sua incredulidade sobre a possibilidade de algum sistema filosófico poder, por si só, revelar a complexidade do universo, aluda ao nome de Schopenhauer como sendo o autor do único sistema filosófico que estudou e no qual reconheceu *algún rasgo del universo* (*idem*, p. 258). Vale a pena, para concluir, citar o contexto dessa declaração. Referindo-se às históricas e inesgotáveis aplicações do paradoxo de Zenão, escreve Borges:

[...] *el vertiginoso regressus in infinitum es acaso aplicable a todos los temas. A la estética: tal verso nos conmueve por tal motivo, tal motivo por tal otro motivo. Al problema del conocimiento: conocer es reconocer, pero es preciso haber conocido para reconocer, pero conocer es reconocer [...] Cómo juzgar esa dialéctica? Es un legítimo instrumento de indagación o apenas una mala costumbre? Es aventurado pensar que una coordinación de palabras (otra cosa no son las filosofías) pueda parecerse mucho al universo. También es aventurado pensar que de esas coordinaciones ilustres, alguna — siquiera de modo infinitesimal — no se parezca un*

*poco más que otras. He examinado las que gozan de cierto crédito; me atrevo a asegurar que solo en la que formulo Schopenhauer he reconocido algún rasgo del universo. (idem, p. 258)*

**Bibliografía**

- Borges, Jorge Luis (1982), *La Cifra*, Madrid, Alianza Editorial.  
 Borges, Jorge Luis (1983), *Obra Poética: 1923/1977*, Madrid, Alianza Editorial.  
 Borges, Jorge Luis (1984), *Obras Completas: 1923/1972*, Buenos Aires, Emecé.  
 Borges, Jorge Luis (1984), *El Libro de Arena*, Madrid, Buenos Aires, Emecé.  
 Schopenhauer, Arthur (1882), *De la Quadruple Racine du Principe de la Raison Suffisante*, trad. J. A. Cantaguzène, Paris. Libraire Garmer Baillière.  
 Schopenhauer, Arthur (1976), *Essai sur le Libre Arbitre*, s.l, trad. Salomon Reich Editions d'Aujourd'hui, [1903].  
 Schopenhauer, Arthur (1985), *Le Monde comme Volonté Et Comme Représentation*, trad. A. Burdeau, revue et corrigée par Richard Roos, Paris, P.U.F.  
 Schopenhauer, Arthur (s.d.), *Le Fondament de la Morale*, trad. M.R. Bastian, Paris, Ernest Flammarion

