

QUE MEU NOME SEJA NINGUÉM COMO O DE ULISSES

Rodrigo Petronio

Há duas vertentes principais na obra de Jorge Luis Borges. Elas, pode-se dizer, são a chave para a compreensão de toda a sua produção, seja ela poética, ensaística ou ficcional, pois não dizem respeito a um ou outro procedimento literário, mas à sua raiz metafísica, à fonte de seu ato efabulador. Em primeiro lugar, mais do que a Platão, Borges deve ao neoplatonismo de Plotino, e, em maior grau, ao platonismo cristão, dois princípios essenciais: a ubiqüidade e a despersonalização. A segunda matriz de sua obra também é antiga: as crenças e escrituras gnósticas.

Como se sabe, enquanto Platão pensa o mundo como selos da Inteligência impressos em substância sensível e faz dos acidentes meros atributos materiais, sendo a essência (*ousía*) do mundo a idéia (*eîdos*) perfeita dessas mesmas coisas no plano supra-sensível, a Forma de suas formas, Plotino desloca as díades essência/coisa e idéia/acidente para outro registro, definindo-as como unidade e multiplicidade. A passagem do múltiplo ao Uno se dá por meio das hipóstases do ser, que retorna às suas matrizes por meio de um ato da vontade, mas sobretudo pelos expedientes da inteligência.

Superar a dicotomia que marca a existência humana é, em outros termos, fazer-se assimilar ao Uno. Borges analisa este sistema de Plotino em *História da eternidade* (1936), e, citando o Livro V das *Enéadas*, diz-nos que as matrizes últimas da realidade seriam: Diferença, Igualdade, Movimento, Quietude e Ser. Porém, mesmo estas seriam categorias fenomênicas, meramente descritivas, pois, no Uno, tudo é tudo e todas as coisas são todas as coisas, simultaneamente. Nesse sentido, o céu dos arquétipos de Plotino é uma instância produtiva de toda a realidade, pois é absolutamente genérico; nele não há indivíduos, mas puras formas que geram, por emanção, a possibilidade da existência dos indivíduos.

Ora, com o advento do cristianismo, uma religião de salvação e da imortalidade pessoal, coloca-se um problema aos primeiros filósofos cristãos. Como observa o sempre agudo Étienne Gilson, por maior que fosse a devoção dos sábios cristãos às teorias platônicas – pensemos em Tertuliano (155-222), Orígenes (c.185-253), Agostinho (354-430), entre outros –, como equacionar o Quê (Uno) impessoal e genérico dos platônicos ao personalíssimo Quem (Sou) da revelação bíblica, ao Deus pessoal, já presente no Antigo Testamento? Boa parte da história do pensamento cristão, *grosso modo*, traduz-se nessa tentativa de síntese entre uma explicação *necessária, cosmológica e impessoal* dos fenômenos e a união entre a *liberdade individual* e a *pura transcendência* de Deus, cujo corolário seria não só um conhecimento de ordem teórica, mas a salvação pessoal.

Algumas saídas para a resolução desse dilema se encontram na obra de dois gênios da humanidade, irmãos nas idéias, mas distantes alguns séculos no tempo: o Pseudo-Dionísio (séc. V-VI), chamado erroneamente Areopagita, por ter sido confundido durante séculos com o Dionísio do Areópago, convertido pelo apóstolo Paulo (Atos dos Apóstolos, 17:34), e Johannes Scotus Erígena (810-877), cognominado o Irlandês, mas, no caso, dono de uma dupla nacionalidade curiosa, por ser, simultaneamente, *scotus* e *erígena*, escocês e irlandês. Ambos são analisados *en passant* por Borges também na *História da eternidade* e, quase vinte anos depois, estudados em um ensaio breve e admirável: “De Alguém a Ninguém” (*Outras inquisições* – 1952). Além disso, Erígena é citado pelo autor em outras obras.

Erígena não só redescobre a obra do Pseudo-Dionísio, como a traduz do grego ao latim, interpreta-a e a enriquece com novas possibilidades exegéticas. Sabemos da célebre formulação da *teologia negativa* ou *teologia apofática*, criada pelo Pseudo-Dionísio, segundo a qual, diante da impossibilidade de predicar Deus, posta a sua grandeza infinita e omnicomprensiva, prescreve que o mesmo seja dito por privação e não por atribuição; apenas ao dizer o que Deus não é posso chegar ao que ele É. Retirando seus atributos ao infinito, desvelamos a sua essência.

Na reformulação de Erígena, não só Deus não é e não se diz, como é absolutamente inacessível à nossa condição existente. Matriz de matrizes, fonte das fontes platônicas, para além do ser, sua magnitude é tal que mesmo Lúcifer será um dia assimilado à sua infinita bondade, o que constitui o cerne da doutrina da apocatástase, que, como é de se supor, é um dos pontos heterodoxos da mística em

relação à teologia catafática. Contemplando a impossibilidade de dizer Deus (*apophasis*), Erígena produz, desse modo, também a possibilidade de subtrair o mal de sua esfera, pois mesmo este será um dia assimilado à bondade eterna. Mais que isso: recoloca o papel do indivíduo no âmbito metafísico. Mas o faz de maneira surpreendente, pois, nesse caso, nós todos (*generum*) e cada um de nós (*species*), em nossos destinos concretos, teríamos nossas faces espelhadas em um abismo insondável. Esse abismo, que é nossa singularidade, é também Deus e Nada. Ou, melhor dizendo, Ninguém. É fato que essa perspectiva da divindade como nadificação está presente nos místicos, sobretudo na mística renano-flamenga, em Tauler (1300-1361), Eckhart (1260-1328) e Ruysbroeck ([1293-1381](#)), e, um pouco depois, também em Silesius ([1624-1676](#)). Porém, a teologia negativa e Erígena inserem-se como sistemas metafísicos completos, mais do que como experiência individuais.

Por seu turno, com implicações mais graves e questionáveis, devido ao seu radicalismo, as crenças gnósticas também oferecem subsídios ao imaginário literário e estão presentes em uma plêiade de escritores modernos, de Blake a Borges, tema tratado, no Brasil, pelo estudo pioneiro de Claudio Willer. Atribuída a Simão Mago, da Judéia, contemporâneo de Cristo, a gnose se vincula a uma interpretação cosmológica e teológica, do Universo e das Escrituras, alterando drasticamente as suas peças fundamentais. Resumindo algumas idéias gnósticas: não foi Deus quem criou o mundo, mas um Demiurgo deficiente, um dos filhos de Sophia (Sabedoria Eterna), um deus bruto cognominado Yaldabaoth (Ignorância); do Deus verdadeiro, *pater innatus*, ou seja, incriado, emana o *pleroma*, a plenificação do universo, porém este nos é totalmente vedado, pois Yaldabaoth, em sua arrogância, colocou-se como Deus dos deuses, interpondo-se entre nós e o verdadeiro princípio divino; portanto, segundo os gnósticos, confinados que estamos no segundo céu, o *kenoma*, muitas das menções que fazemos a Deus e a nossa concepção mesma de Deus se referem a este déspota e não àquele ser perfeito das esferas superiores; por fim, cabe ao verdadeiro Deus uma função quase zero, como se fosse um *Deus otiosus*, indiferente ao nosso destino.

Trata-se de dois céus, espelhados, simétricos; ambos gozam de anjos, potestades, arcontes. Porém, o céu inferior (o nosso) congrega em si um elemento especial que o singulariza: o mal. Como emanção do deus que a gerou, a vida e o mundo participam em essência do mal. Mais que isso, este é sua substância

metafísica. Nessa chave, por exemplo, é factível a interpretação gnóstica do Gênesis, na qual a serpente é Deus, pois ele quer que nós, mortais, conheçamos. Atingir o conhecimento (*Pistis Sophia*) é a única maneira de entrevermos a imortalidade. Somos da mesma matéria estelar e deficiente daquele deus que deu origem ao mundo. Porém, a centelha divina, espécie de luz na inteligência, facultamos intuir a existência perdida daquelas formas puras de Deus. O processo da gnose não é outro que o de retroagir por anamnese do eu parcial ao Eu verdadeiro, que é anterior ao mundo e (em alguns escritos) anterior ao próprio Deus.

Em alguns fragmentos gnósticos, fala-se do homem como sendo anterior a Deus, ou seja, como Homem Primordial (*Anthopos*). Sinalizar essa Queda, que não é do Paraíso, mas sim a cisão entre os dois eus, um verdadeiro, chamado de Estrangeiro, e outro ilusório, é a missão da gnose. Somos todos estrangeiros nesse mundo que é ilusão de ilusão; a parcela que nos cabe da verdade foi fracionada, e se encontra inacessível, embora a intuamos. E aqui entramos em um domínio essencial para compreender Borges. Ele se mostra em dois temas nucleares de sua obra: o duplo e o estrangeiro.

Para além do nosso apreço ou desprezo por essas concepções, é dispensável apontar as semelhanças entre esse xadrez metafísico das escrituras gnósticas e os enredos de Borges. Essas fontes do neoplatonismo e da gnose, no caso do autor argentino, não são meras conjecturas. São verificáveis a partir de ensaios do próprio autor, que atestam conexão direta com elas. Tendo-se em vista, por exemplo, que a cabala, como a entende Harold Bloom, pode ser vista como uma gnose *lato sensu*, o interesse de Borges por essa iniciação se manifestou desde muito cedo. Sabemos que ele sempre manteve uma aproximação estreita com a cultura islâmica, como um leitor apaixonado das *Mil e uma noites* e de Attar, mas também o fez com o judaísmo, em especial com a mística judaica: “Uma vindicação da cabala” (*Discussão*), “A cabala” (*Sete noites* – 1980), “O Golem”, “Rafael Cansinos-Asséns” e diversos poemas sobre Israel (*O outro, o mesmo* – 1964). Também é notório o impacto que o romance *O golem* (1914) de Gustav Meyrink exerceu sobre ele, no início de sua carreira.

No caso das escrituras gnósticas, é elucidativo que já em 1932, no ensaio “Uma vindicação do falso Basilides” (*Discussão*), o autor analise a cosmologia desse famoso gnóstico antigo. Essa matriz ecoa ao longo de suas obras e deu ensejo a alguns poemas, como “Fragmentos de um Evangelho apócrifo”, “Uma oração”

(*Elogio da sombra* – 1969) e “Outro fragmento apócrifo” (*Os conjurados* – 1985). Porém, revela-se de maneira profunda e específica em dois contos: “Três versões de Judas” (*Ficções*, 1944) e “O imortal” (*O Aleph*, 1949).

O primeiro é praticamente um palimpsesto de uma escritura gnóstica antiga, cujo corolário engenhoso, silogístico e brutal, nos é apresentado por meio de argumentos racionais: Judas seria o ungido, não Jesus. O segundo é uma aplicação de princípios gnósticos à ficção: início da nossa era, a legião dos trogloditas, a busca do peregrino pela Cidade dos Imortais, o encontro com a Cidade deformada (espelho criador do mundo em que vivemos), a fonte da imortalidade, a descoberta de que um dos trogloditas é Homero decaído, a migração do eu verdadeiro por diversas vidas até que readquire a mortalidade. Em termos similares, o que seria o destino de Funes, senão a contrapartida da memória que não lhe deixa ser “duplicado”, que o impede de acessar o seu Eu verdadeiro e o condena ao eu parcial, e, por isso mesmo, o mata? (“Funes, o memorioso” – *Ficções*). E os mundos paralelos de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (*Ficções*), senão a projeção gnóstica de um duplo do universo?

Por outro lado, a despeito da presunção e da petulância que Borges demonstra em relação ao platonismo em *História da eternidade*, compreensível por sua idade, no ensaio homônimo, cita uma curiosa passagem de Plotino, segundo a qual, na dimensão do Uno: “Nada é impenetrável, nada é opaco e a luz encontra a luz. Todos estão em toda parte, e tudo é tudo. Cada coisa é todas as coisas. O sol é todas as estrelas, e cada estrela é todas as estrelas e o sol. Ninguém caminha ali como sobre uma terra estranha”. Significativamente, este mesmo trecho já havia sido transcrito em “Nota sobre Walt Whitman” (*Discussão*). E essa perspectiva arquetípica retorna, em maior ou menor grau, nos demais ensaios de *História da eternidade*, seja nos jogos entre a Forma e as formas das *kennningar* islandesas, seja nas doutrinas do tempo circular (“A doutrina dos ciclos” e “O tempo circular”).

Podemos nos perguntar: não estaria aqui, nessa peculiar ubiquidade, a gênese de contos como “O Aleph”? Não seria esse o caudal de idéias filosóficas de contos como “Os teólogos” e “A escrita do Deus”, de *O Aleph* (1949)? Os espelhos hexagonais de “A Biblioteca de Babel” (*Ficções*, 1944) não seriam registros da duplicidade e da ubiquidade que compõem o coração do real? Se a verdade só existe na essência supra-sensível e o eu é uma derivação decaída de um Eu verdadeiro, do qual vivemos a nostalgia, neste caso, em termos platônicos e

gnósticos, os universos paralelos, a propagação de simulacros e a duplicidade do eu pertencem a um mesmo estatuto de realidades. E é por isso que temos em diversos momentos da obra do escritor esses mesmos *leitmotiven*.

O mito do duplo é antigo, percorre toda grande literatura. Seja sob a forma de duplos complementares assimétricos (Gilgamesh e Enkidu, Dante e Virgílio, Quixote e Sancho, Andrenio e Critilo, Bouvard e Pécuchet), seja nos duplos espelhados que lemos fartamente na literatura moderna: Poe, Stevenson, Hoffman, Shelley, Wilde, Chamisso, Kleist, Hofmannsthal, Kafka. Porém, em Borges ele se intensifica, pela dimensão metafísica que o autor lhe dá. Nesse sentido, o duplo, como variante gnóstica do eu estrangeiro, se une à concepção platônica do mundo como ilusão (“O forasteiro”, *O outro, o mesmo*); o conceito de ubiqüidade, à pluralidade dos mundos, contíguos a este mundo manifesto.

Lemos esses mitos em praticamente todas as suas obras, desde “O homem da esquina rosada” (*História universal da infâmia*, 1935), passando por quase todos os contos de *Ficções*, em especial “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, “As ruínas circulares”, “Pierre Menard, autor do *Quixote*”, “O fim” e vindo desaguar em “O outro”, de *Livro de areia* (1975). Além de encontrarmos esses temas dispersos em praticamente toda sua poesia e na maior parte dos ensaios, seja direta ou indiretamente. Estas são, enfim, as duas linhas de força que se combinam e se diluem em seus escritos, podendo servir de chave de compreensão para toda a sua obra.

Um dos traços mais marcantes da obra de Borges é a sua necessidade confessa de viver todas as vidas e ser todos os homens. Por isso, sua devoção a Whitman, que era menos ele próprio que toda a humanidade. Seu fervor de tentar reintegrar o fato mais casual de sua vida a alguma dimensão da eternidade que o preserve seguia esse princípio vital. O escriba erudito capaz de comentar uma passagem obscura de Rábano Mauro (780-856), a mística persa e as sagas islandesas de Snorri Sturluson (1178-1241), que escreveu poemas pela boca de Cristo, de um poeta saxão e de Deus, que nos deu uma das mais pessoais e belas interpretações de Dante, era o mesmo que apreciava o gosto do café, as esquinas de Buenos Aires, o cantor popular Evaristo Carriego, o tango, os arrabaldes das cidades e as manhãs.

A obra de Borges é um deliberado e feliz equívoco. Vivemos os seus espelhos, sombras e simulacros como eles *não devem* ser vividos, ou seja, como se

fossem verdadeiros. Disse-nos que era Ninguém, que essa era a sua maior ambição. Porém, no fundo sem fundo da memória, no abismo vazio de Deus, só houve um Borges. Como o homem daquele prólogo, Borges quis escrever o mundo, ser todos ou Ninguém, mas, ao fim e ao cabo, a caligrafia apenas esboçou na folha em branco os vários traços de seu rosto.

Rodrigo Petronio é escritor, professor e editor. Professor e coordenador da Academia Internacional de Literatura (AIL) e do Centro de Estudos Cavalo Azul. Autor dos livros: *História natural*, *Transversal do tempo*, *Assinatura do sol*, *Pedra de luz* e *Venho de um país selvagem* (no prelo), entre outros.