

A terceira margem da ficção: literatura e teologia em Jorge Luís Borges

José Carlos Barcellos
UERJ/UFF

Para Gabriela Cargnel

Estudar a literatura de Borges em diálogo com a teologia não é tarefa fácil. Não há dúvida de que, em vários de seus textos, o grande escritor argentino aborda ou tangencia importantes questões teológicas. Assim, não é difícil ver em “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” a temática da criação, em “La lotería en Babilonia”, a do destino e da providência, ou em “Tres versiones de Judas”, a do alcance universal do mistério da *kénosis* e da salvação, por exemplo. A dificuldade está, a meu ver, em se encontrar um método de análise suficientemente refinado para dar conta, de maneira produtiva, da complexidade e riqueza da obra borgiana em diálogo com a teologia.

Em princípio, poder-se-ia pensar em três perspectivas críticas: na primeira, a discussão estaria centrada nas referências teológicas disseminadas ao longo da multiforme obra de Borges. Teríamos, nesse caso, um tipo de estudo erudito, que buscaria deslindar, do emaranhado de alusões históricas e fictícias que permeiam os textos borgianos, aquelas referentes a questões teológicas (ou filosóficas com ressonâncias teológicas, como é freqüente em Borges) e procuraria reconstituir a problemática pertinente a cada uma delas e à sua utilização por parte de nosso autor. Uma segunda perspectiva possível procuraria apreender e formular as grandes indagações de natureza metafísica ou teológica propostas pelos textos e, num segundo momento, procuraria trazer o aporte da teologia para o encaminhamento de eventuais soluções para as mesmas. Finalmente, com base em teorias como a do “cristianismo anônimo”, de Karl Rahner, ou outras formulações equivalentes, poder-se-ia tentar uma espécie de “recuperação cristã” das dúvidas, aporias e perplexidades levantadas por Borges, postulando-se o caráter intrinsecamente cristão das mesmas.

Apesar de reconhecer a relativa pertinência das perspectivas críticas assim esboçadas e de imaginar que suas aplicações possam eventualmente redundar em algum tipo de contribuição válida, nenhuma delas me parece de todo satisfatória: a primeira, por privilegiar os referentes extra-textuais; a segunda, por operar a partir do esquema pergunta-resposta; e a terceira, por, de alguma forma, dissolver a especificidade da novidade da escrita de Borges, reconduzindo-a ao domínio do já conhecido e do previsto.

De fato, não obstante toda a importância que possa ter o conhecimento minucioso das alusões históricas, geográficas ou culturais presentes num texto literário, não se deve esquecer que, ao serem incorporadas a este, tais alusões passam a funcionar como elementos do próprio processo ficcional e que seu significado literário passa a ser construído pelo próprio texto, independentemente do grau de fidelidade mantido ao referente extra-textual em questão. Essa parece-me ser a limitação da primeira perspectiva mencionada. Dependendo da maneira como for desenvolvida, pode acabar ignorando a especificidade da literatura como forma de conhecimento e, no caso de Borges, pode acabar enredada na própria trama de referências eruditas a partir da qual se constroem muitos de seus textos. Seu risco é o de perder de vista o funcionamento interno dos mesmos e, de forma mais ampla, do próprio universo literário construído pelo autor, pulverizando-se a obra numa multidão de alusões atomizadas e desconexas.

Quanto à segunda perspectiva, muito freqüente nos estudos interdisciplinares de literatura e teologia, sua limitação é evidente. Opera-se aí a partir de uma espécie de divisão de tarefas: à literatura caberia levantar questões acerca do homem e do mundo e à teologia, dar as respostas adequadas. Semelhante pressuposto metodológico parte de uma noção de teologia completamente auto-suficiente, satisfeita com suas fontes e métodos, e que não tem nada a receber da literatura. Karl-Josef Kuschel, numa passagem memorável, procede a uma crítica devastadora desse método, por ele chamado de “correlativo”:

O método correlativo, por sua vez, também dispõe da literatura para fins próprios. Se o método confrontativo reduzia o diálogo teologia-literatura a um conflito entre ideologia e verdade, o

método correlativo impõe-lhe um esquema de perguntas e respostas. Não percebe, com isso, que a revelação cristã, tal como testemunhada nas Escrituras e sempre recolocada pela teologia, não é de modo algum idêntica ao anseio pela “solução” de todas as questões. A “revelação” cristã por certo contém muitas respostas, mas a característica dessas respostas reside justamente não em fazer calar as perguntas fundamentais da existência humana, mas conduzi-las a uma perspectiva correta. (KUSCHEL, 1999, p. 221)

O problema da terceira perspectiva apresentada é não levar a sério a diferença e a alteridade, reduzindo-as sempre ao mesmo e ao idêntico. Uma vez mais, acaba-se por desconhecer a especificidade da literatura como forma de conhecimento e a novidade trazida pela visão de mundo dos grandes escritores. Tudo cai dentro do que já estava previsto por uma teologia satisfeita consigo mesma e com suas certezas: a perplexidade diante do sem-sentido da existência torna-se busca de Deus, o sofrimento é identificado, de maneira imediata, com a cruz de Cristo, todo esforço de humanização é visto como experiência salvífica, qualquer aspecto da existência torna-se experiência da graça ou do pecado e assim por diante. Não há nada que a literatura possa propor que não receba imediatamente um rótulo e cujo lugar, no grande edifício da teologia cristã, já não esteja assinalado de antemão. Não é preciso lembrar que, nesse caso, não obstante as maneiras amáveis e a aparente abertura de perspectivas, o diálogo converte-se em monólogo e toda alteridade é sistematicamente anulada.

Recusadas, portanto, as três perspectivas apontadas, podemos recorrer a algumas idéias de Adolphe Gesché, expressas num texto de 1995, intitulado “La théologie dans le temps de l’homme. Littérature et Révélation”, na tentativa de se construir um caminho mais adequado para o estabelecimento de um diálogo produtivo entre a obra de Borges e a teologia. Postulando que, na situação atual, a teologia deveria recorrer à antropologia “para assegurar e verificar sua competência de discurso sobre o homem e, dessa forma, propor, entre os outros, o seu discurso específico” (GESCHÉ, 1995, p. 112), afirma o mestre de Louvain que a literatura pode ser uma fonte particularmente apta a desempenhar esse papel. Nesse contexto, fala de uma antropologia literária, entendida como a compreensão do homem apresentada pela literatura, e sustenta que a mesma

pode possibilitar “determinadas aberturas acerca do ser humano que as outras antropologias, inclusive a antropologia cultural, não podem propiciar” (GESCHÉ, 1995, p. 117).

Gesché propõe, assim, que a antropologia literária desempenhe o papel de epistemologia da teologia, “não porque o homem seja a única medida de todas as coisas, mas porque se torna impossível, de fato e de direito, falar corretamente de Deus se não se conhece o homem e se não se procura encontrá-lo naquilo que o faz homem no mais profundo de sua verdade” (GESCHÉ, 1995, p. 113). Nessa perspectiva, caberia à literatura, ou melhor, à antropologia literária, o papel de pôr à prova as afirmações teológicas, ajuizando de sua relevância e pertinência para o contexto cultural hodierno.

Parece-me que essa proposta de Adolphe Gesché pode ser muito fecunda para ensejar o diálogo entre a literatura de Borges e a teologia. Trata-se de uma perspectiva crítica que leva a sério os dois pólos do diálogo que se pretende estabelecer, mantendo-os em suas respectivas identidades enquanto discursos diversos e colocando-os numa relação recíproca de tensão e de complementaridade, que lhes assegura, ao mesmo tempo, a autonomia e a possibilidade de interlocução.

Nessa linha, o objetivo deste ensaio é estudar, em diálogo com a teologia cristã, os contos de *Ficciones* (1944) e de *El Aleph* (1949), em grande parte responsáveis pelo lugar singular que cabe a Borges na literatura do século XX. Para tanto, a primeira tarefa será esboçar, em largos traços, a antropologia que deles se depreende. Num segundo momento, será preciso indagar, de maneira preliminar, em que medida a antropologia assim delineada pode constituir um desafio e/ou um aporte válido para a teologia cristã e avaliar, numa visão de conjunto, o impacto da antropologia de Borges para a teologia, vislumbrando-se os possíveis caminhos a serem trilhados por esta para estar à altura das perspectivas abertas por aquela.

Desse modo, se quisermos levantar a questão da *ratio humaniorum litterarum theologica*, isto é, a questão do estatuto teológico da literatura, formulada de maneira pioneira por Pie Duployé em 1965 (DUPLOYÉ, 1978),

podemos dizer que, neste estudo, não estamos reivindicando para a literatura o estatuto de forma não-teórica da teologia, nem o de lugar teológico, nem o de fonte substitutiva da filosofia ou das ciências humanas no método teológico (BARCELLOS, 2000), mas, sim, consoante a proposta de Gesché, o de instância reguladora da pertinência e relevância das afirmações teológicas. Por outras palavras, estamos reivindicando para a literatura o estatuto de epistemologia da teologia.

1- O labirinto e a bússola: aproximações à antropologia de Borges

A tarefa crítica de se delinear a antropologia de um autor ou de uma obra literária deve ter sempre presente a especificidade da literatura como forma de conhecimento da realidade. Desse modo, não se trata de extrair do texto literário uma série de proposições abstratas, de cunho particular ou genérico, nem de reduzi-las a um sistema mais ou menos coerente, através dos mecanismos da indução ou da dedução. Proceder assim é não perceber o *proprium* da literatura e deixar escapar aquilo que ela tem de mais específico e, portanto, de mais valioso.

Com toda a tradição hermenêutica, é preciso ter presente que o caráter estético do texto literário há de ser considerado uma premissa fundamental e ineludível de todo o processo interpretativo e não como um acréscimo extrínseco a um sentido já dado. Como escreve Peter Szondi, “ao invés de considerar o caráter estético de um texto numa ‘apreciação’ apresentada depois de o texto ter sido interpretado, como faz a filologia clássica, a hermenêutica literária considerará o caráter estético do texto uma premissa da interpretação” (SZONDI, 1995, p.4).

Paul Ricoeur, ao tratar do problema da interpretação dos textos literários, afirma que a obra literária, assim como a metáfora, se caracteriza em termos semânticos pela dissociação entre sentido e referência, de tal sorte que o primeiro desses elementos seja investido de prioridade em relação ao segundo. Ou seja, se entendermos "referência" como o mundo da obra, a "projeção de um mundo possível habitável", e "sentido", como significado imanente ao plano semiótico, à articulação dos elementos textuais, vemos que "no uso espontâneo

do discurso, a compreensão não se detém no sentido, mas ultrapassa o sentido em direção à referência" (RICOEUR, 1983, p. 142), ao passo que na obra literária, "a relação do sentido com a referência é suspensa", o que equivaleria a dizer, em termos aristotélicos, que o *mythos* se separa da *mimesis*.

Ao questionar a crítica literária das décadas de 1960 e 1970 por dissociar de maneira radical o *mythos* da *mimesis* e reduzir a *poiesis* à construção do *mythos*, Ricoeur abre caminho para uma nova postura crítica que procura compreender melhor as relações intrínsecas da obra literária com a referência, isto é, com aquilo que ela efetivamente diz acerca do homem e do mundo (a *mimesis*, de Aristóteles), recuperando afinal a plenitude do significado (sentido e referência) para o domínio específico do literário, como elemento imprescindível e constitutivo do mesmo. Para tanto, o instrumento heurístico apontado pelo autor é precisamente a análise da metáfora:

(...) pela sua estrutura própria, a obra literária manifesta o mundo apenas sob a condição de ser suspendida a referência do discurso descritivo.(...) Este postulado reconduz-nos ao problema da metáfora. É possível, com efeito, que o enunciado metafórico seja precisamente aquele que mostra de forma clara esta relação entre referência suspendida e referência manifestada. Do mesmo modo que o enunciado metafórico é aquele que conquista o seu sentido sobre as ruínas do sentido literal, ele é também o que adquire a sua referência sobre as ruínas daquilo que podemos chamar, por simetria, a sua referência literal. Se é verdade que é numa interpretação que sentido literal e sentido metafórico se distinguem e se articulam, é também numa interpretação que, graças à suspensão da denotação de primeira ordem, se liberta uma denotação de segunda ordem, que é propriamente a denotação metafórica. (RICOEUR, 1983, p. 330)

Assim, o estudo do funcionamento da metáfora propicia uma melhor compreensão acerca da hermenêutica literária. A obra literária tem, sim, um referente, mas o acesso a ele se dá apenas através da ruína do que seria o referente imediato ou literal do discurso. Eis por que um trabalho de erudição que visasse a apontar e explicar as referências extra-textuais de uma obra literária, por mais bem feito, interessante ou útil que fosse, ficaria sempre aquém do literário propriamente dito.

Na perspectiva de Ricoeur, afirmar a possibilidade de acesso ao referente da obra literária, nos termos acima expostos, implica sustentar a proximidade e comunicabilidade das noções de metáfora e de conceito no processo interpretativo, no quadro daquela compreensão maior da abertura do texto, que permite o encadeamento de um discurso a outro discurso:

Toda interpretação visa reinscrever o esboço semântico desenhado pela enunciação metafórica num horizonte de compreensão disponível e controlável conceitualmente. Mas a destruição do metafórico pelo conceptual nas interpretações racionalizantes não é a única saída da interação entre modalidades diferentes de discurso. É possível conceber um estilo hermenêutico no qual a interpretação responde simultaneamente à noção de conceito e à da intenção constituinte da experiência que procura ser dita sob o modo metafórico. A interpretação é então uma modalidade de discurso que opera na intersecção de duas circunscrições, a do metafórico e a do especulativo. É, portanto, um discurso misto que, como tal, não pode deixar de sofrer a atração de duas exigências rivais. Por um lado, ela quer a clareza do conceito — por outro, procura preservar o dinamismo da significação que o conceito detém e fixa. (RICOEUR, 1983, p. 458)

Para Ricoeur, portanto, a interpretação é um esforço para "pensar mais" no plano teórico-conceitual, sob o impulso "vivificante" que o discurso metafórico/literário imprime à linguagem. Partindo de outro quadro de referências teórico, a saber, a estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Cecília Avenatti de Palumbo tem uma formulação muito feliz que, em sua essência, é perfeitamente compatível com o que postula Ricoeur: para essa autora, trata-se de que "a visão estética da figura" nos introduza "na dramaticidade da existência e na dialogicidade da verdade" (AVENATTI DE PALUMBO, 2002, p. 344). É nesses termos que se pode compreender o esforço para se depreender a antropologia literária de um determinado autor, como se fará a seguir, a propósito de Borges.

Numa primeira leitura dos contos de *Ficciones* e de *El Aleph*, chama a atenção o vívido contraste entre a precisão formal dos textos e o caráter surpreendente dos temas abordados ou das revelações feitas ao longo das narrativas. De fato, os contos de Borges têm uma precisão arquitetônica e estilística quase geométrica e o racionalismo dessa estrutura entra em choque com os paradoxos, paralogismos e aporias presentes nas histórias narradas.

Manejando uma língua de uma limpidez impressionante, sem qualquer laivo de barroquismo, os narradores de Borges buscam uma dicção simples e precisa, que se assemelha, muitas vezes, à de uma nota jornalística, à de um pequeno e desprezioso depoimento ou ainda à de um modesto ensaio acadêmico.

Essa simplicidade narrativa é sobremaneira reforçada pela profusão de alusões a pessoas, a lugares e, sobretudo, a livros, utilizadas sistematicamente como forma de aproximação do mundo ficcional com o mundo da realidade reconhecível pelo leitor, de tal forma que este poderia chegar à conclusão de que está diante não de um texto ficcional, em sentido próprio, mas de um mero testemunho — bem documentado e, às vezes, bastante erudito — acerca de pessoas, fatos ou correntes de pensamento. Em função dessas alusões, em que se mesclam informações históricas com elementos imaginados, e da utilização que delas se faz nos contos, pode-se dizer que os narradores de Borges compartilham com o leitor-implícito algumas características bastante nítidas: uns e outro movem-se inequivocamente dentro do mundo da sociedade liberal burguesa e estão marcados por uma cultura letrada, de matriz européia, na qual a palavra impressa ocupa um lugar central. É esse conjunto de valores compartilhados que contribui para dar a impressão de que os textos de Borges nada mais são que uma nota a se acrescentar a uma tradição crítica ou historiográfica bem consolidada, cujos referentes básicos são reconhecidos universalmente.

Ora, essa *impressão* que a leitura dos contos deixa no leitor já é parte do *efeito estético* visado pela obra borgiana, efeito este tanto mais significativo quanto conjuga precisão e simplicidade formais com temas e desenvolvimentos narrativos surpreendentes e paradoxais. Essa particular impositação da obra de Borges foi chamada pelo seu próprio autor de *fantástico*, numa interessante e criativa apropriação desse termo. Com efeito, o fantástico borgiano é bastante original, se comparado ao tipo de literatura que habitualmente se designa por esse epíteto. Não se trata, em Borges, da oscilação entre diferentes possibilidades de reconstituição da diegese, consoante postula Todorov (TODOROV, 1980), mas, sim, do contraste entre o efeito de realidade que a dicção precisa e a trama das alusões dão às narrativas e o caráter insólito das experiências narradas.

Consoante tudo o que ficou dito acima acerca da hermenêutica literária, a tentativa de se delinear, ainda que em largos traços, a antropologia dos contos de *Ficciones* e de *El Aleph* deve partir do efeito estético dos mesmos e não, de maneira direta das idéias enunciadas pelos narradores ou pelos personagens. Nos termos de Ricoeur, somente a referência suspensa dá acesso à referência literária propriamente dita: esta se constrói sobre as ruínas daquela. Desse modo, o que é sobremodo significativo em Borges é o contraste entre a estrutura narrativa, em seu esforço de objetividade, simplicidade e racionalismo, e o material ficcional marcado pelo insólito, pelo paradoxal ou pelo inesperado. O caráter ensaístico de alguns contos (pensemos em “Pierre Menard, autor del Quijote”, “Examen de la obra de Herbert Quain” ou “El jardín de los senderos que se bifurcan”) ou testemunhal de outros (como “Funes el memorioso”, “El Zahir” ou “El Aleph”), na tentativa de compreender, descrever e classificar o que foge ao domínio do razoável ou mesmo do racional, torna patente a inadequação de um determinado tipo de discurso para a apreensão de uma realidade fugidia e polifacética, cujos limites se deslocam continuamente.

Com a finalidade de nos aproximarmos desse universo literário, podemos recorrer a Romano Guardini, em suas reflexões sobre o fim da modernidade, apresentadas em cursos proferidos em Tübingen e Munique entre 1947 e 1949. Para Guardini, a modernidade se caracterizaria pelas idéias de natureza, personalidade e cultura: o mundo é concebido como natureza, isto é, uma totalidade definitiva, impossível de transcender; o ser humano é entendido em termos de personalidade, na medida em que o sujeito se apresenta como dono da própria existência, e “seu desejo de ‘cultura’ o impulsiona a tentar construir a existência como obra sua” (GUARDINI, 1995, p. 69). Desde os anos 1930, porém, essas três noções básicas da modernidade começam a entrar em crise. A natureza deixa de ser vista como um todo harmônico, sabiamente organizado, e passa a adquirir um caráter ameaçador. A subjetividade moderna dá lugar ao homem-massa. A confiança na cultura cede lugar à dúvida e à crítica: o homem moderno cria achar-se diante da realidade; a partir de agora, parece crer que a

modernidade o enganou. Particularmente significativa é a descrição feita por Guardini da relação entre subjetividade e personalidade:

Esta relação consistia essencialmente na sensação de liberdade que tinha o indivíduo ao ver-se livre das ataduras medievais e ao sentir-se autônomo e dono de si mesmo. Sua expressão filosófica era a teoria que considera o sujeito como fundamento de toda inteligência; sua manifestação política, o conceito das liberdades burguesas. Sua concreção vital, a idéia de que o indivíduo humano é portador de uma estrutura interna que está preparada e condenada a se desenvolver a partir de dentro e a configurar uma vida absolutamente pessoal. (GUARDINI, 1995, p. 83s).

Parece-me que essas considerações de Romano Guardini são muito fecundas para uma aproximação à literatura de Borges. Não seria esta a encenação da crise apontada — exatamente na mesma época, note-se bem — pelo mestre de *A visão católica do mundo*? Com efeito, poderíamos interpretar o contraste entre a objetividade e o racionalismo da forma dos relatos borgianos com o insólito e o inesperado da matéria narrada precisamente como manifestação literária dessa incapacidade de o sujeito da modernidade (burguês, liberal, letrado) apreender, com as categorias de que dispõe, um mundo cujos contornos se romperam. No plano ontológico, os limites entre real e irreal mostram-se fluidos; no plano epistemológico, princípios como os da causalidade, da não-contradição ou do terceiro excluído claudicam; no plano ético, as certezas do humanismo moderno mostram-se vacilantes.

Em primeiro lugar, poderíamos pensar a questão da natureza. Em Borges, não se trata mais da totalidade fechada e organizada de maneira harmônica através de uma extensa cadeia de relações causais, tal qual postula o pensamento da modernidade. Sobretudo a partir de um tratamento original da questão do tempo e da causalidade (em particular, ao explorar, em vários contos, a questão escolástica dos futuríveis), Borges amplia o conceito de natureza, juntamente com o de tempo e de espaço, desdobrando-o em vários planos de possibilidades. No âmbito da problemática da causalidade, lembre-se ainda a temática do sonho, como aparece, por exemplo, em “Las ruinas circulares”: a própria noção de ente aí aparece problematizada, ao perder sua autonomia e dissolver-se no “sonho de uma sombra”. Enfim, em Borges, a realidade do mundo

e de suas coordenadas básicas — como tempo, espaço e ente — mostra-se extremamente complexa e fugidia. A língua de Tlön e o sistema de numeração ideado por Funes são imagens absurdas dessa mesma complexidade.

No que tange ao sujeito, alguns aspectos chamam a atenção. Em alguns contos, há um nítido contraste entre uma extrema lucidez e uma total incapacidade para atuar: é o caso de “La muerte y la brújula” ou de “La escritura del dios”. Nos termos do pensamento de Guardini, somos tentados a ver neles uma concretização do drama do sujeito burguês cuja lucidez contempla sua própria morte, sem encontrar meios de impedi-la. Muito significativos também são os temas do duplo e do labirinto. Em muitos contos, temos a imagem do sujeito perdido num imenso labirinto (“La biblioteca de Babel”, “La casa de Asterión”), cuja explicação lhe escapa ou do qual deseja libertar-se, numa figuração impressionante do homem na sociedade de massa. Por outro lado, a própria identidade do sujeito é colocada em xeque através da temática do duplo, como se vê em “Los teólogos”, em “Historia del guerrero y de la cautiva” ou em “La otra muerte”. Ambos os temas ainda se cruzam em contos como “Tema del traidor y del héroe”. Caberia mencionar ainda aqueles contos em que, de alguma forma, o personagem narra a própria infâmia, como “La forma de la espada” ou “Deutsches Réquiem”. Da confluência desses diversos temas, surge uma imagem do ser humano sem uma identidade claramente definida e que, longe de se experimentar como senhor e construtor de seu próprio destino, parece viver como joguete de forças obscuras e mal definidas.

Em síntese, pode-se afirmar que a obra de Borges constrói uma antropologia centrada na incapacidade de o humanismo burguês, racionalista e liberal, dar conta de uma realidade que, tanto no plano da natureza, quanto no do sujeito ou da cultura já não se manifesta segundo os pressupostos da modernidade. A natureza mostra-se complexa e paradoxal, o ser humano aparece como alguém perdido nos labirintos do tempo, do espaço ou da identidade, a cultura já não é propiciadora de tranqüilidade e de domínio, mas fonte de inquietação e de dúvida. A simplicidade e a lógica quase geométrica que presidem à construção das narrativas aparecem assim como esforços impotentes para

enquadrar uma realidade que se furta a refratar-se em termos de natureza, sujeito e cultura, conforme postulava a cultura moderna.

2- Caminhos que se bifurcam: da antropologia literária à teologia

Se Borges, como ele próprio reconhece numa entrevista de 1980, procurou explorar as “possibilidades literárias da metafísica” (*apud* BLANCH, 1995, p. 376), cabe ao crítico não se deixar enredar por essas mesmas questões metafísicas, mas procurar avaliar a exploração de suas possibilidades literárias por parte de nosso autor. Por outras palavras, a tarefa da crítica é apreender a *Weltanschauung*, isto é, a visão de mundo, que na obra se configura. Como escreve Romano Guardini,

A *Weltanschauung* vê cada coisa *a priori* “sob a forma de totalidade”. Considera-a como uma totalidade em si e como inserta em uma totalidade. Esta totalidade, este “mundo” não é (...) um resultado final que nasça quando todas as partes tiverem sido apreendidas, mas lá está *a priori*. Em cada coisa singular, há “mundo”, porque cada uma é totalidade em si e se refere ao complexo de todo o resto. A coisa singular não é um “pedaço” informe da realidade, mas uma forma assumida pelo ser, acabada em si mesma. (GUARDINI, 1994, p. 17s)

Pensar, nos termos propostos por Adolphe Geché, na antropologia literária como epistemologia da teologia exige, portanto, que se considere a visão de mundo configurada em *Ficciones* e *El Aleph* como uma totalidade e não como uma soma de elementos diversos. Somente a partir daí é que se pode pretender fazê-la dialogar com a teologia cristã, avaliando-se os possíveis desafios e aportes que aquela possa trazer a esta e os caminhos que o pensamento teológico deveria trilhar para estar à altura das perspectivas acerca do homem e do mundo abertas por Borges.

Em primeiro lugar, poderíamos tomar a questão da crise do racionalismo. Como vimos, a própria forma dos contos manifesta uma precisão e uma lógica em profundo contraste com muitos dos assuntos tratados. Esse contraste atingiria uma formulação emblemática em “El idioma analítico de John Wilkins”, de *Otras Inquisiciones*, na célebre e absurda classificação dos animais

de “certa enciclopédia chinesa”, que Michel Foucault toma como ponto de partida de *As palavras e as coisas* (BORGES, 2000b, p. 85s). Ora, a teologia do século XX, com raras exceções, sucumbiu completamente ao racionalismo. Da neo-escolástica, passando-se pela teologia transcendental de Karl Rahner, até as teologias do político, o racionalismo esquematizante e esterilizador avassala a teologia cristã.

Cumpra recuperar uma teologia simbólica, que dê à forma o lugar de primazia que lhe cabe no processo de encontro com Cristo e na tematização desse encontro, que é o pensar teológico. É o que propõe, por exemplo, a teologia de Hans Urs von Balthasar, para quem “o próprio ser cristão é, de fato, forma. E como não seria, se é graça, possibilidade de existência aberta para nós pelo Deus que nos justifica, pelo Deus feito homem que nos redime?” (BALTHASAR, 1985, p. 19). Uma teologia simbólica é também uma teologia aberta ao mistério de todas as coisas. Chama a atenção em boa parte da teologia do século XX a total falta de abertura ao mistério. Tempo, espaço, natureza etc. são pressupostos da maneira mais simples e linear possível. A literatura de Borges é um contínuo desafio à contemplação do mistério das coisas e dos seres, dos tempos e dos destinos.

Em segundo lugar, é preciso que se atente para os aspectos dramáticos que, nos contos de Borges, assume a crise da modernidade burguesa e liberal, o que se revela, sobretudo, na impotência do sujeito, não obstante sua lucidez e clarividência. Erik Lönnrot, de “La muerte y la brújula”, é, a esse respeito, uma figura impressionante. Investigando uma série de crimes, no melhor estilo das histórias policiais, logra desvendar o encadeamento dos mesmos, sem perceber, no entanto, que está sendo atraído pelo criminoso a uma cilada em que encontrará a morte. Igualmente impactante é a figura de Juan Dahlmann, de “El Sur”. Tendo-se salvado de uma doença séria, encontra a morte num duelo a caminho da estância aonde iria convalescer.

Em Borges, toda a lógica e o peso de uma tradição cultural sofisticadíssima mostram-se impotentes diante do acaso, do azar e do absurdo. Falta à teologia contemporânea essa consciência dramática acerca do que significou a derrocada do mundo do liberalismo burguês. Alguns teólogos parecem

não se dar conta desse processo, ao passo que outros o celebram levianamente. A crise da primeira metade do século XX, num arco que vai da I à II Guerra Mundial, deixou um vazio de valores cujas últimas e trágicas conseqüências ainda parecem longe de haver se esgotado. O pensamento teológico, em geral, opera sempre a partir da univocidade, o que é um pesado tributo a correntes filosóficas e sociológicas muito satisfeitas consigo mesmas. A literatura de Borges, ao contrário, é um contínuo desafio a se superar qualquer visão linear e unilateral do mundo e da vida. Nesse sentido, não obstante a temática metafísica, sua obra é um convite a uma visão trágica e não filosófica da existência, pois, como escreve Sergio Givone, “o saber filosófico é unívoco, o trágico, dual; por isso, são incompatíveis” (GIVONE, 1991, p, 118). Ao explorar algumas aporias do pensamento metafísico, Borges abre caminho para a irrupção do trágico.

Cabe mencionar ainda a ambivalência e complexidade do ser humano tal qual aparece nos contos. Há uma ambivalência identitária, uma ambivalência ética e uma ambivalência teológica. No primeiro caso, abundam os duplos já referidos e os casos de múltiplas identidades, como em “El Inmortal”. No segundo, temos quer a estratégia narrativa de “La forma de la espada”, já explorada magistralmente por Borges em “Hombre de la esquina rosada”, de *Historia universal de la infamia*, de 1935, em que o personagem só revela sua identidade e sua culpa ao final da narrativa, até então conduzida como se se tratasse de um terceiro, quer a vingança de “Emma Zunz”, que se deixa violar para ter um álibi indiscutível, em função do assassinato que iria cometer a seguir. Ambivalência teológica encontramos em “Tres versiones de Judas”, exploração magistral da lógica da *kénosis* levada às últimas conseqüências. Todas essas formas de ambivalência são um convite e uma provocação ao aprofundamento das visões correntes acerca do ser humano, de sua identidade e de suas razões para agir, aos quais o pensamento teológico deveria responder com determinação e coragem.

Finalmente, é preciso que os teólogos aprendam com Borges a pensar a não-imediatez da verdade. A tentação permanente da teologia é avançar certezas apressadas e superficiais. Em Borges, porém, a verdade se mostra

sempre um pouco mais adiante, num outro plano, de uma outra maneira, em outro grau de complexidade. Em suma, uma teologia que leve a sério os desafios propostos pela obra de Borges será uma teologia cônica de que “além da força de qualquer outro ato de testemunho, a literatura e as artes falam da obstinação do impenetrável, do absolutamente alheio a nós, com o qual tropeçamos no labirinto da intimidade” (STEINER, 1998, p. 172).

Referências bibliográficas

- AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia Inés. *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar: figura, drama y verdad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Gloria: una estética teológica*. V. I: La percepción de la forma. Milão: Jaca Book, 1985
- BARCELLOS, José Carlos. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, v. 3 n. 2, jul./dez. 2000, p. 9-30
- BLANCH, Antonio. *El hombre imaginario: una antropología literaria*. Madri: PPC, 1995
- BORGES, Jorge Luis. *Obras completas* v. I. 5 ed. Barcelona: Emecé, 2000a
_____. *Obras completas* v. II. 4 ed. Barcelona: Emecé, 2000b
- DUPLOYÉ, Pie. *La religion de Péguy*. Genebra: Slatkine Reprints, 1978 (1 ed. 1965)
- GESCHÉ, Adolphe. “La théologie dans le temps de l’homme. Littérature et Révélation” in VERMEYLEN, Jacques (org.). *Cultures et théologies en Europe: jalons pour un dialogue*. Paris: Cerf, 1995
- GIVONE, Sergio. *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*. Madri: Visor, 1991
- GUARDINI, Romano. *La visione cattolica del mondo*. Brescia: Morcelliana, 1994
_____. *El fin de la modernidad. Quien sabe de Dios conoce al hombre*. Madri: PPC, 1995

KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as Escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Porto: Rés, 1983

STEINER, George. *Presencias reales*. Barcelona: Destino, 1998

SZONDI, Peter. *Introduction to Literary Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995

TODOROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. São Paulo: Perspectiva, 1980