



## Religião e linguagem: uma leitura da religião na *Escrita do Deus*, de Jorge Luis Borges

Religion and language: a reading of religion  
in the *Writing of God*, by Jorge Luis Borges

Abdruschin Schaeffer Rocha\*

Kenner Roger Cazotto Terra\*\*

### Resumo

Nietzsche é considerado figura de vital importância na crítica a certa “inflação do sentido” verificada no pensamento ocidental, tanto no que diz respeito à tradição filosófica quanto no que concerne ao Cristianismo. Esse caráter tirânico do sentido fortaleceu sua crítica que, em geral, conclui que todo sentido deriva do *fenômeno*, que é a representação subjetiva e interpretativa do mundo. Mesmo que não tenha sido a intenção de Nietzsche, suas reflexões ensejaram novos parâmetros para a compreensão da religião em bases não metafísicas. Por outro lado, temos o escritor Jorge Luis Borges, que parece aquiescer à crítica nietzschiana da assimetria entre mundo e linguagem. O escritor argentino relativiza a relação direta entre linguagem e mundo, o que coloca os limites da metáfora em um lugar de importância significativa. Além de uma aproximação criativa entre o filósofo alemão e o escritor argentino, destacamos a percepção borgeana da realocação de conteúdos metafísicos envelhecidos para o universo ficcional e criativo da literatura fantástica. Nesse sentido, a partir das teorias da linguagem, devedoras que são dessa tradição que remonta a Nietzsche, o presente artigo propõe uma compreensão da religião a partir do conto *A Escrita do Deus*, de Borges.

**Palavras-chave:** Jorge Luis Borges. Metáfora. A Escrita do Deus. Sentido. Nietzsche.

### Abstract

Nietzsche is considered a figure of vital importance in criticizing a certain "inflation of meaning" found in Western thought, both in the philosophical tradition and in what concerns Christianity. This tyrannical character of meaning has strengthened his criticism which, in general, concludes that all meaning derives from the phenomenon, which is the subjective and interpretative representation of the world. Even though it was not Nietzsche's intention, his reflections gave rise to new parameters for the understanding of religion on a non-metaphysical basis. On the other hand, we have the writer Jorge Luis Borges, who seems to acquiesce to the Nietzschean critique of the asymmetry between world and language. The Argentine writer relativizes the direct relation between language and world, which places the limits of the metaphor in a place of significant importance. In addition to a creative approach between the German philosopher and the Borges, we highlight the Borges' perception of the reallocation of aged metaphysical contents to the fictional and creative universe of fantastic literature. In this sense, from the theories of language, dependent on the tradition that goes back to Nietzsche, this article proposes an understanding of religion from the text *The Writing of God*, written by Borges.

**Keywords:** Jorge Luis Borges. Metaphor. The Writing of God. Meaning. Nietzsche.

---

Artigo submetido em 11 de outubro de 2019 e aprovado em 12 de abril de 2020.

\* Doutor em Teologia pela PUC-RIO. Professor da Faculdade Unida de Vitória. País de origem: Brasil. E-mail: abdrus@gmail.com

\*\* Doutor em Ciências da Religião pela UMESP. Professor da Faculdade Unida de Vitória. País de origem: Brasil. E-mail: kenner@faculdadeunida.com.br

## Introdução

Muitas são as teorias da religião que buscam compreender o fenômeno religioso e, ao mesmo tempo, servem como lentes a partir das quais é possível sempre uma vez mais interpretá-lo. O alcance abarca desde as mais tradicionais e/ou badaladas, tais como as mapeadas por Daniel Pals (2019) — muitas das quais com uma abrangência que muito bem poderia incluir outras teorias —, até as mais recentes, que buscam recortes mais precisos, como aquelas que surgem de uma interface com outras áreas do saber, à semelhança do espectro de disciplinas que constitui atualmente as chamadas Ciências das Religiões.<sup>1</sup>

O presente artigo propõe uma reflexão que se insere nas discussões resultantes da relação entre religião e linguagem, que remontam, pelo menos, às críticas de Nietzsche e suas repercussões nas tradições que se seguem a ele. Não se preocupa, nesse sentido, em discutir a teoria em si, suas bases epistemológicas, seu alcance disciplinar, mas, tão somente, parte das discussões já estabelecidas nessa área e busca apontar uma leitura possível da religião a partir de um conto de Jorge Luis Borges, *A Escrita do Deus*.

Borges certamente não é alheio às mudanças que se verificam na linguagem a partir do século XIX. Sua afinidade com Nietzsche não se verifica apenas no fato de constantemente trazê-lo para sua obra, mas, também, no modo como compreende as relações entre filosofia e literatura. Ambos parecem ignorar as distinções definitivas entre essas duas instâncias, o que pode estar ligado, entre outras coisas, ao modo como subvertem a relação tradicional entre mundo e linguagem — com suas implicações para o conceito de verdade — e as delimitações excessivamente precisas, providas pela Modernidade em seu afã por uma teoria rigorosa do conhecimento. Por motivos óbvios, portanto, Nietzsche e Borges são aqui aproximados com o objetivo de se apontar caminhos para uma possível compreensão da religião, mas, não ao modo de uma teoria epistemologicamente

---

<sup>1</sup> Algumas áreas que constituem esse espectro incluem as Ciências Sociais da Religião, as Ciências Psicológicas da Religião, as Ciências das Linguagens Religiosas e ainda o conglomerado de Ciências das Religiões Aplicadas (Cf. PASSOS; USARSKI, 2013).

precisa: esse trato certamente não seria autorizado pelos principais autores a partir dos quais este artigo se propõe.

Nesse sentido, o artigo se estrutura em duas partes: a primeira busca estabelecer, a partir de Nietzsche, o ambiente conceitual no qual é possível apontar leituras da religião no conto borgeano. Do filósofo alemão extrai-se a crítica ao impulso tirânico do sentido, verificado na tradição ocidental, tanto em sua versão filosófica quanto cristã. Intenta-se uma aproximação de Nietzsche e Borges, sobretudo no que respeita ao modo como compreendem a relação entre mundo e linguagem. Além disso, busca as implicações disso para a relação entre linguagem e religião. A segunda parte concentra-se numa leitura da religião na *Escrita do Deus*, de Borges. Para tanto, apropria-se do gênero “fantástico”, na perspectiva de Todorov, estabelece o enredo do conto borgeano e, finalmente, analisa-o a partir das teorias da linguagem.

## **1 O fim da referencialidade linguística: uma aproximação entre Nietzsche e Borges**

“A ‘coisa em si’ (tal seria justamente a verdade pura sem consequências) é, também para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale a pena” (NIETZSCHE, 1978, p. 47). Esta citação de Nietzsche introduz aquilo que se pretende estabelecer nesta primeira parte do artigo, ou seja: o ambiente conceitual, marcado por uma forte crítica ao pressuposto de que existe um mundo que pode ser plenamente acessado. Interessa, nesse primeiro momento, estabelecer aproximações entre Borges e Nietzsche e mostrar as implicações disso para a relação entre linguagem e religião.

### **1.1 Crítica ao impulso tirânico do sentido**

Wilhelm Friedrich Nietzsche é considerado um dos mais implacáveis críticos da tradição ocidental, representada principalmente pela Filosofia e pelo Cristianismo. Certamente ele se encontra entre os principais autores que exibem uma postura mais agressiva em relação a tal tradição e que acaba contribuindo

para que se deflagre a crise do projeto da Modernidade a partir do século XIX. Os duros golpes do filósofo alemão são direcionados tanto contra a ideia de Deus, como fundamento da moralidade, quanto contra a ideia moderna de sujeito como fundamento do mundo. Um dos principais temas que ocupam o filósofo alemão e, conseqüentemente, perpassa toda a sua obra, é a questão do sentido. Nesse campo, sua maior influência foi Arthur Schopenhauer, em relação ao qual afirma no §357 de *A Gaia Ciência*:

Schopenhauer, como filósofo, foi o primeiro ateu convicto e inflexível que tivemos, nós alemães [...] Ele considerava a não-divindade [ou a profanidade] da existência como alguma coisa de provado, de palpável, de indiscutível [...] Mas, logo que assim rejeitamos essa interpretação cristã, logo que a rejeitamos como uma moeda falsa, vemos desenhar-se diante de nós, imediatamente e com uma insistência terrível, a pergunta de Schopenhauer: “*A existência tem, portanto, um sentido?*” Esta pergunta vai exigir séculos antes de poder ser simplesmente compreendida de maneira exaustiva e em todas as suas profundezas. A própria resposta que Schopenhauer lhe deu foi — perdoem-me — algo de prematuro, juvenil, um compromisso; ele se deteve, se enredou no ascetismo da moral cristã, na qual *não se podia mais acreditar* desde que não se pudesse mais acreditar em Deus... Mas ele enunciou a pergunta [...]. (NIETZSCHE, 2006, p. 228-229).

Segundo Nietzsche, mais do que apenas ateu, Schopenhauer era alguém que acreditava na “profanidade da existência”, no *sem-sentido* (*no sens*) da vida. Ou seja, ele afirmava a ausência de valores absolutos e a ausência de uma ordenação moral do mundo. Ao desconstruir a ideia de Deus, Schopenhauer também impossibilita qualquer sentido que derive de Deus como fundamento. Movido por essa influência schopenhaueriana é que, para Nietzsche, a questão mais alta da filosofia se traduz na pergunta a respeito do sentido da existência, e toda a sua obra é o contínuo esforço por compreendê-la adequadamente. Nietzsche não se interessa em descobrir qual o verdadeiro sentido da existência, mas, tão somente se, de fato, há sentido.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Nietzsche será importante na denúncia de certa inflação do sentido, verificada tanto na filosofia ocidental quanto no Cristianismo. Ele compreende que não se pode estimar com exatidão juízos de valor acerca da vida, afinal, aquele que interroga pelo valor está comprometido pelo simples fato de viver e, por isso, não pode avaliar com neutralidade e justiça sua própria vida. Estabelecer tal juízo de forma imparcial implicaria em estar fora da vida, para que se pudesse conhecer seu valor. Entretanto, isso também se mostra impossível, afinal, o avaliar é próprio do viver. Nietzsche trata desse assunto em sua obra “Crepúsculo dos Ídolos - O Problema de Sócrates, § 2” (Cf. NIETZSCHE, 1987, p.109.).

Para Schopenhauer, o mundo *em-si* mesmo independe do sujeito que o conhece, e é nesse sentido que ele se torna determinante para o pensamento de Nietzsche. Schopenhauer se utiliza de duas expressões kantianas — a “*coisa-em si*” (o mundo em si mesmo) e o “*fenômeno*” (o mundo tal como conhecido pelo ser humano) —, a partir das quais pressupõe que toda ordenação do mundo e seu significado são criações humanas, já que, para ele, o *mundo-em-si* é *sem sentido* e nele grassa a desordem. Então, todo o sentido do mundo está no fenômeno, afinal, o mundo se traduz numa sucessão de representações dessa consciência sem a qual perde todo o sentido e não é nada (Cf. SCHOPENHAUER, 2005, §20). Na medida em que Deus se ausenta do mundo, ou seja, não mais o justifica, segue-se um completo vazio moral, o que significa que se tornariam inviáveis as categorias de erro e mentira, sendo também impossível se determinar o mundo como bom ou ruim, já que não mais é dotado de valores absolutos. Nas palavras de Nietzsche, “Tudo somente — humano, demasiado humano”.<sup>3</sup>

Inspirado nas reflexões de Schopenhauer, Nietzsche empreende uma verdadeira crítica a toda estrutura moral que deriva do pressuposto de que existe uma base metafísica que a sustente. Todo agir humano resulta de um instinto de preservação da espécie humana — destituído de razão e de sentido — e não de um sentimento de amor. Nietzsche, portanto, compreende todo sentimento de amor como fruto da criação e padronização humanas e não como propriedade inerente ao mundo. Em suas palavras,

En lo “em-sí” no hay “lazos causales”, ni “necesidad” [...] Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidade, la relatividade, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un ‘en-sí’, en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera mitológica. (NIETZSCHE, 1997, §21, p. 46).

<sup>3</sup> Frase que nomeia uma das obras de Nietzsche, presente no prólogo do livro (§1), e que supostamente, nas palavras do filósofo, descreveria o suspiro de seus leitores quando da leitura de seus livros (Cf. NIETZSCHE, 2005.).

O que normalmente chamamos de realidade — o mundo humanizado — deriva de um processo interpretativo que se funda no pressuposto de que o mundo *em-si* não corresponde ao *mundo humano*. Nietzsche afirma em *A Gaia Ciência* que a consciência da não correspondência entre o mundo *em-si* e o *mundo humano* esteve ausente da cultura ocidental por muito tempo. Não se deve, portanto, confundir o mundo *em-si*, nem com sua antropomorfização, nem com sua divinização. A desdivinização da natureza é a própria morte de Deus, ou seja, a morte da crença numa ordenação moral do mundo *em-si* mesmo que se funda em valores e verdades absolutas. “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!” (NIETZSCHE, 2006, §125, p. 129-130).

Em função da exigência de uma explicação que signifique a existência, a “morte de Deus” (o *sem-sentido* do mundo) provoca no ser humano uma falta, uma lacuna, um desespero, exigência essa que, segundo Nietzsche, é tirânica! Para Nietzsche, “tendo seu *por quê?* da vida, o indivíduo tolera quase todo *como?*”.<sup>4</sup> Em seu instinto de crescimento, a vida se expande a partir da manutenção de si mesma, e pode ser compreendida como apropriação, sujeição e exploração do outro — tal domínio é o que Nietzsche chama de “interpretação”. Essa expansão de poder, própria da manutenção da vida, se dá como esforço interpretativo que produz novos sentidos, interpretação essa que se constrói sempre a partir de uma perspectiva, sem a qual é impossível conhecer o mundo: “[...] toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro” (NIETZSCHE, 2003, §5, p. 19.).

## 1.2 Mundo e linguagem: uma aproximação de Nietzsche e Borges

Nietzsche se apresenta como um dos principais precursores da denúncia que deflagrará essa inflação do sentido na cultura moderna. Sua crítica, conquanto seja considerada exagerada por muitos, capta bem o “excesso de sentido” a partir do qual se consolidou o mundo ocidental. Inevitavelmente, a reação nietzschiana a essa “saturação” contribuiu significativamente para o arrefecimento da confiança

<sup>4</sup> Ver a obra “Crepúsculo dos ídolos”, “Máximas e flechas”, §12 (Cf. NIETZSCHE, 2006.).

num mundo independente dos sujeitos, à espera de ser desvendado, e trouxe implicações para a maneira como se passou a compreender a relação entre mundo e linguagem. Tal assimetria o faz concluir que toda a palavra é metáfora, na medida em que não há nada que não sofra dessa antropomorfização inescapável:

Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem. (NIETZSCHE, 1978, p. 47).

Em Nietzsche, a verdade se transforma num “batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos”; deriva, portanto do conglomerado de relações humanas, que foram realçadas poética e retoricamente, de modo que, depois de um longo uso e dos inúmeros deslocamentos, aparentam sólidas, canônicas e obrigatórias. Além disso, afirma Nietzsche, as verdades são metáforas gastas e sem força sensível, envoltas numa roupagem moralista, ilusões que não se deram conta de que o são (NIETZSCHE, 1978, p. 48). Talvez aqui tenhamos uma grande distinção entre essa verdade narcísica descrita por Nietzsche e a verdade da ficcionalidade contemporânea: ao contrário daquela, esta é uma ilusão consciente de seu próprio devaneio.

Borges igualmente faz da metáfora o meio através do qual opera inúmeras transposições, deslocamentos, misturas e substituições, num jogo no qual história e ficção nunca se deixam elucidar completamente. É nesse ambiente de plasticidade que — à semelhança de Nietzsche — Borges assume a metáfora como o liame que permite aproximar e conectar filosofia e literatura. Sua compreensão a respeito da assimetria entre linguagem e mundo pode ser vista nas seguintes palavras contidas num texto de 1952:

El lenguaje [...] no es un hecho científico, sino artístico; lo inventaron guerreros y cazadores y es muy anterior a la ciencia." Nunca lo entendió así Ouevedo, para quien el lenguaje fue, esencialmente, un instrumento lógico. Las trivialidades o eternidades de la poesía —aguas equiparadas a cristales, manos equiparadas a nieve, ojos que lucen como estrellas y estrellas que miran como ojos — le incomodaban por ser fáciles, pero mucho, más por ser falsas. Olvidó, al censurarlas, que la metáfora es el contacto momentáneo de dos imágenes, no la metódica asimilación de dos cosas [...]. (BORGES, 1974, p. 662).

Percebe-se que tanto Nietzsche quanto Borges compartilham da compreensão de que não há uma relação simétrica e isomórfica entre o ser da linguagem e o ser das coisas. A metáfora estabelece, portanto, relação entre conceitos e imagens, conceitos e conceitos, e não entre coisas, como fica implícito em seu comentário sobre o modo como Aristóteles entendia a metáfora:

En el libro tercero de la Retórica, Aristóteles observó que toda metáfora surge de la intuición de una analogía entre cosas disímiles [...] Aristóteles, como se ve, funda la metáfora sobre las cosas y no sobre el lenguaje; los tropos conservados por Snorri son (o parecen) resultados de un proceso mental, que no percibe analogías sino que combina palabras; alguno puede impresionar (cisne rojo, balcón de la sangre), pero nada revelan o comunican. Son, para de alguna manera decirlo, objetos verbales, puros e independientes como un cristal o como un anillo de plata. (BORGES, 1974, p. 382).

Em *Ars Magna*, um escrito dentro do livro *Atlas* (1984), incluso no Tomo III das *Obras Completas* (BORGES, 2004, p. 40), Borges assume que todas as palavras abstratas são, na verdade, metáforas, o que também inclui a própria palavra metáfora. Ou seja, tanto estão presentes nas mais diversas instâncias do saber, quanto também as próprias reflexões sobre a metáfora não escapam do teor daquilo que a constitui.

Embora também admita que todas as palavras são metáforas, Nietzsche distingue entre *metáforas intuitivas* e os *resíduos de metáforas*, que são os esquemas e conceitos. A *metáfora intuitiva* é sem igual e deriva do nosso encontro com as coisas do mundo em sua individualidade, ou seja, resulta das impressões que elas nos suscitam. Por sua própria natureza, a metáfora intuitiva escapa a toda rubricação. Por outro lado, quando as metáforas intuitivas são abstraídas e se transformam em conceitos, minimizando as distinções e singularidades e assimilam aquele rigor e frieza próprios da matemática, temos aquilo que Nietzsche chama de *resíduos de metáforas*. Para ele, “chama-se ‘verdade’ usar cada dado assim como ele é designado, contar exatamente seus pontos, formar rubricas corretas e nunca pecar contra a ordenação de castas e a sequência das classes hierárquicas” (NIETZSCHE, 1978, p. 49). Encontra-se aí exposto e fragilizado todo



projeto ocidental metafísico, sustentado no cacoete da universalização, que desde Platão foi se construindo na afirmação do conceito “puro”, como expressão fiel da realidade, e sobre os cacos do mundo sensível, individualizado e múltiplo. Nietzsche expõe o modo como é construído um conceito, numa clara crítica à tradição filosófica desde Platão:

Toda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento, mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais. Todo conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse “folha”, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial. Denominamos um homem “honesto”; por que ele agiu hoje tão honestamente? — perguntamos. Nossa resposta costuma ser: por causa de sua honestidade. A honestidade! Isto quer dizer, mais uma vez: a folha é a causa das folhas. (NIETZSCHE, 1978, p. 48).

Portanto, para o filósofo alemão, o que destaca o ser humano do animal é sua capacidade de liquefazer a metáfora intuitiva até o ponto de se converter em esquema, ou seja, “dissolver uma imagem em um conceito” (NIETZSCHE, 1978, p. 49). E exatamente porque uma palavra é a figuração de um estímulo nervoso em sons — o que significa que derivar desse estímulo uma causa fora de nós resulta de uma aplicação falsa e ilegítima de nossa razão —, conclui-se que é condição inerente à linguagem o fato de ser sempre arbitrária, inexata, inverídica no sentido nietzschiano. Portanto, o conceito, conquanto arroga-se a expressão exata da realidade, na perspectiva de Nietzsche, não passam de resíduos de metáforas.

Aqui também há de se perceber uma aproximação com Borges, o que pode ser consignado, por exemplo, em seu texto *Del Rigor en la Ciencia* (BORGES, 1974, p. 847). Nele Borges expõe magistralmente a imperfeição constitutiva da linguagem. O texto ficcional borgeano fala de um Império no qual a arte da

cartografia teria alcançado tal perfeição que os Colégios de Cartógrafos acabaram por levantar um mapa do Império do tamanho do Império, coincidindo pontualmente com ele — ou seja, um mapa na proporção 1/1. Mas, as gerações futuras concluíram que esse mapa dilatado era completamente inútil, afinal, qual a validade de um mapa que corresponda exatamente ao que pretende representar? Dentre os vários motivos que tornariam esse empreendimento inviável, além de destituído de sentido, há o fato de ser impossível representar todo o império, incluindo as pessoas que lá vivem e as relações que ali se estabelecem. Mas, mesmo que fosse possível tal intento, um mapa assim seria desnecessário. Os mapas só são úteis na medida em que não coincidam com o território por eles representados; só são úteis quando não são ideais, perfeitos, exatos, dilatados ou translúcidos. Da mesma forma, a linguagem, seja a da metáfora intuitiva ou a do conceito, só cumpre fielmente sua vocação na medida em que é vista como redutora, compactadora ou mesmo como a completa subversão do real. Pode-se concluir dizendo que pressupor uma simetria entre linguagem e mundo equivale ao desejo de se ter um mapa ideal.

### 1.3 Linguagem e religião

Muitas consequências derivam da compreensão nietzschiana da linguagem. Desde as distintas teorias da linguagem que se seguem à chamada *Linguistic Turn* — a maioria das quais alinhadas ao que se convencionou chamar de pensamento pós-metafísico —, até o estabelecimento dos principais pressupostos da chamada Pós-Modernidade, seja lá o que isso signifique, é inevitável que se considere Nietzsche em qualquer teoria do contemporâneo. Uma dessas implicações se faz sentir no campo da religião. Ou seja, em grande medida, as teorias contemporâneas da religião — à exceção, é claro, daquelas que se alinham ao chamado fundamentalismo — são devedoras do modo como Nietzsche entendeu a relação entre mundo e linguagem. Depois de Nietzsche e de toda a tradição que se constrói a partir dele — o que inclui uma longa lista de autores, tais como o próprio Borges —, não se pode mais assumir acriticamente qualquer simetria entre mundo e linguagem, donde se percebe a consolidação de certo paradoxo: se por um lado a

linguagem estabelece os limites do nosso mundo — e só podemos conhecer dentro desses limites —, por outro, ela é insuficiente para traduzir a realidade em sua totalidade. Ou seja, ao mesmo tempo em que a verdade adquire um matiz ficcional,<sup>5</sup> também somos expostos à vulnerabilidade e insuficiência da linguagem. O mesmo paradoxo pode ser percebido na religião:

[...] Não é incomum os sujeitos religiosos afirmarem que suas experiências religiosas são incomunicáveis. E de fato, fenômenos como o êxtase religioso são acompanhados de afirmações sobre os limites da linguagem na sua apreensão. Se, por um lado, a experiência religiosa tal como vivenciada pelo homem religioso não se vê devidamente traduzida pela linguagem, por outro lado, ela é representada pelo mesmo sujeito por meio de imagens, diálogos e sussurros internos, gestos e palavras, mesmo que em línguas indecifráveis. Mesmo se tratando de uma experiência vivida na mais absoluta solidão, uma experiência representada interiormente, a religião é representada em *algum* tipo de linguagem. Podemos, dessa forma, repropor o problema ao afirmar que religião e linguagem são temas que se pertencem de forma intrínseca, ainda que nem sempre a linguagem cotidiana tenha as categorias mais adequadas para sua expressão. (NOGUEIRA, 2013, p. 443).

É inevitável que se conclua que há mais experiências do que palavras. Em certo sentido, a religião nasce exatamente dessa assimetria, na medida em que somos convidados ao mistério em função da instabilidade existencial que se faz sentir diante de experiências-limite<sup>6</sup> e da dificuldade de se estabelecer uma relação de poder e controle sobre o mundo. Mas, o mistério, conquanto escape aos modos tradicionais de compreensão, também é expresso em linguagens alternativas, nem sempre da ordem do conceitual, todavia, linguagem. A experiência religiosa sempre impõe ao fiel uma tarefa hermenêutica: a de ser ele o primeiro a interpretar sua própria experiência e traduzi-la pra si mesmo e para sua comunidade linguística. Ou seja, mesmo o indizível amadurece e se acomoda — no sentido de uma duração da presença — a ponto de se tornar da ordem do dizível. É o modo como se

<sup>5</sup> Quanto à relação entre realidade e ficcionalidade, ver ROCHA; ROCHA, 2018, p. 1107-1127.

<sup>6</sup> No contexto de sua discussão sobre o mistério, John Haught introduz o conceito de “experiência-limite”. O senso de mistério, segundo Haught, apresenta-se mais explicitamente a partir de “experiências-limite” e “perguntas-limite”. Trata-se, portanto, de “[...] acontecimentos em nossa vida que nos chocam, levando-nos ao reconhecimento de que nossa existência comum está cercada por um reino do desconhecido, anteriormente não percebido. Muitas vezes coincidem com momentos de tragédia ou de perplexidade, mas também podem surgir inesperadamente em tempos de alegria e de êxtase e até nos momentos mais normais [...] Em meio a essas experiências-limite encontramos-nos entre uma decisão de confiar no mistério, ou talvez entregarmos a desespere que nos liga ainda mais estritamente ao que é familiar” (HAUGHT, 1998, p. 61-62.)

compreende a relação entre realidade e linguagem e, conseqüentemente, o modo como essa linguagem é elaborada e expressa nas mais diversas representações, que determina o tipo de religião que se terá.<sup>7</sup>

Obviamente Nietzsche não deseja criar uma teoria da religião, nem estabelecer o status da relação entre o ser humano e a divindade. Ele não se interessa pela religião, a não ser na medida em que ela se relaciona à questão dos fundamentos e, portanto, do sentido da existência. Sua constatação da morte de Deus não é uma avaliação ontológica, mas, uma constatação da insuficiência dos fundamentos supra-humanos e uma crítica à tradição que se construiu sobre essas bases. Entretanto, são as repercussões de sua crítica, no campo da linguagem, que acabam por reverberar em todas as áreas, inclusive na religião. E é nesse sentido que ele interessará àqueles que desejam pensar a religião em bases pós-metafísicas.

Aparentemente, conceber a religião de modo pós-metafísico poderia dificultar sua aproximação com Borges, se admitirmos que o escritor argentino se apropria constantemente de abstrações metafísicas. Ou seja, em certo sentido, não se pode negar que o texto borgeano seja literário e metafísico. Se por um lado ele se apropria frequentemente desses elementos — curiosamente num contexto de crítica exacerbada ao modo metafísico de conceber o mundo —, por outro, como vimos, ele assume a crítica e as reproduz em sua obra. Entretanto, Borges parece assumir os conteúdos metafísicos já estabelecidos por essa tradição, mas, os coloca dentro de um ambiente ficcional que acaba por fraturar a própria base a partir de onde são realocados. Espetacularmente, então, temos o uso de metáforas envelhecidas pela tradição metafísica sendo remanejadas para o ambiente inteiramente novo, ficcional e fantástico. Ou seja, o uso borgeano dos conteúdos metafísicos funda-se na distinção entre o modo como são compreendidos em seu

<sup>7</sup> Talvez preocupado com isso é que Emmanuel Lévinas, também intérprete de Nietzsche, indaga sobre a possibilidade de se falar legitimamente de Deus, ou seja, de pensá-lo sem ferir sua absolutidade, sua transcendência, já que o simples fato de entrar em relação com uma consciência supostamente o relativizaria ou o objetificaria. É diante dessa problemática que Lévinas desenvolve a ideia do *Infinito em nós*, que acaba por delinear, também, sua filosofia da intersubjetividade. Para ele, a ideia do *Infinito em nós* diz respeito a uma ideia que contém mais do que pensa conter. É o pensamento do inenglobável, afinal, pensar Deus implica em se pensar algo que não cabe na ideia — o ideado sempre supera sua ideia no ser humano (Cf. PIVATO, 2002, p. 183). Lévinas, nesse sentido, sugere a categoria do desejo, já que “expressa a essência de um saber que mantém ao mesmo tempo relação com a alteridade e transcendência” (Cf. PIVATO, 2002, p. 188). Quanto à categoria do desejo, ver LÉVINAS, 2005, p. 106-111; ver, também, LÉVINAS, 2002, p. 11-16.

ambiente de origem — metáforas que não se reconhecem como tais — e o modo como agora são compreendidos ficcionalmente — metáforas conscientes de sua condição metafórica. Certamente, partimos aqui do pressuposto de que esse uso *sui generis* de Borges dos conteúdos metafísicos tem implicações para a compreensão de religião, tal como aqui sugerimos.

## 2 Uma leitura da religião na “Escrita do Deus” de Jorge Luis Borges

A dificuldade de se expressar a realidade por meio da linguagem acaba por se verificar também no universo da religião. Independentemente se há algo ou alguém para além da linguagem em torno do qual as pessoas se reúnem e prestam culto, é inevitável que essas experiências sejam mediadas pela linguagem. Ainda que por vezes esta seja implodida por aquilo que sempre a transcende, imediatamente tais experiências precisam ser uma vez mais compreendidas e traduzidas. É a partir dessa complexa teia de relações entre linguagem e religião, suas possibilidades e impossibilidades, que se pretende a partir de agora analisar o conto borgeano *A Escrita do Deus*.

### 2.1 O gênero fantástico: T. Todorov

Uma primeira aproximação ao texto *A Escrita do Deus* seria a partir do seu gênero literário<sup>8</sup>. Esse caminho poderia ser conduzido por diversos meios e seguindo variadas propostas conceituais. No entanto, por sua relevância formal e clareza terminológica, seguiremos as intuições e delimitações do linguista búlgaro radicado na França, Tzvetan Todorov, que determina as linhas tênues entre os gêneros “maravilhoso”, “estranho” e “fantástico”.

Somos assim conduzidos ao âmago do fantástico. Num mundo que é bem o nosso, tal qual o conhecemos, sem diabos, sílfides nem vampiros, produz-se um acontecimento que não pode ser explicado pelas leis deste mundo familiar. Aquele que vive o acontecimento deve optar por uma das soluções possíveis: ou se trata de uma ilusão dos sentidos, um produto da imaginação, e nesse caso as leis do mundo continuam a ser o que são. Ou

<sup>8</sup> Para uma discussão mais detalhada da diferença entre gênero e tipo, ver: TODOROV, T. Géneros literários. DUCROT; TODOROV, 1972. p. 178-185.

então esse acontecimento se verifica realmente, é parte integrante da realidade; mas nesse caso ela é regida por leis desconhecidas para nós [...] o fantástico ocupa o tempo dessa incerteza; assim que escolhemos uma ou outra resposta, saímos do fantástico para entrar num gênero vizinho, o estranho ou o maravilhoso. O fantástico é a hesitação experimentada por um ser que não conhece as leis naturais, diante de um acontecimento aparentemente sobrenatural. (TODOROV, 1970, p. 148).

A incerteza, a irrealidade da realidade e presença do sobrenatural no desenvolvimento da trama são as características do fantástico. Na hesitação e não resolução racional do não natural estão seu eixo central. Quando há uma explicação logocêntrico-racional, estamos no estranho e, por outro lado, ao se perder na total falta de contato com o mundo na afirmação do irreal, desaguamos no maravilhoso: “se, ao contrário, ele decide que se deve admitir novas leis da natureza, pelas quais o fenômeno pode ser explicado, entramos no gênero do maravilhoso” (TODOROV, 1970, p. 156).

Estamos agora em condições de precisar e completar nossa definição do fantástico. Este exige o cumprimento de três condições. Em primeiro lugar, é necessário que o texto obrigue ao leitor a considerar o mundo dos personagens como um mundo de pessoas reais, e a vacilar entre uma explicação natural e uma explicação sobrenatural dos acontecimentos evocados. Logo, esta vacilação pode ser também sentida por um personagem de tal modo, o papel do leitor está, por assim dizê-lo, crédulo a um personagem e, ao mesmo tempo a vacilação está representada, converte-se em um dos temas da obra; no caso de uma leitura ingênua, o leitor real se identifica com o personagem. Finalmente, é importante que o leitor adote uma determinada atitude frente ao texto: deverá rechaçar tanto a interpretação alegórica como a interpretação “poética”. Estas três exigências não têm o mesmo valor. A primeira e a terceira constituem verdadeiramente o gênero; a segunda pode não cumprir-se. Entretanto, a maioria dos exemplos cumpre com as três. (TODOROV, 1981, p. 19-20).

O fantástico, diferente do conto maravilhoso, tem uma relação criativa com a realidade, vista como simulacro. Ele descreve a realidade, mas com linguagem sobrenatural. Preserva traços naturais do mundo, contudo, subverte-o com imagens e experiências não naturais. Esse gênero lembra Kafka, Gabriel Garcia Márquez e outros que tratam com naturalidade as ações não naturais que atuam sobre o mundo. Para os personagens não há espanto com as ações sobrenaturais ou estranhas. Na obra *El Aleph*, onde está a “Escrita do Deus” (BORGES, 1974, p. 531-630), já encontramos a dualidade desde o título, porque a primeira letra do alfabeto

hebraico tem seu valor semântico-linguístico na língua semítica, mas, é visto de forma metafórica e fantástica na mística judaica posterior (NISKIER, 2011). Ou seja, a realidade linguística do *aleph* é porta para uma realidade não natural, em que atributos metafísicos da divindade, como a onisciência — no conto percebida na memória do passado compartilhada —, são territorializados. A “Escrita do Deus” usa imagens e personagens da vida real (Pedro de Alvarado, Jaguar, Tzinacan, muros etc.), mas, com funções e expressões sobrenaturais. Com isso, ele torna a vida uma metáfora cheia de significados, criando um novo mundo e o próprio tempo. Em *As Ruínas Circulares*, um dos contos da obra *Ficções*, Borges mostra isso claramente com um mago que cria e é criado, em um eterno retorno (BORGES, 1974b, p. 424-530).

Na teoria da ficção, a literatura ficcional transborda a realidade, recria, dá sentido fantástico aos objetos do mundo. Isso é subversão imaginária da realidade, “é o meio de nos dizer algo sobre a realidade” (ISER, 1975), como se percebe na definição de Todorov. E é significativo que existam muitos escritos borgeanos nos quais atributos divinos se transformam em ficção que acaba por dar forma ao fantástico.

No texto de Borges, a linguagem sobrenatural anima a realidade cheia de enigmas e mistérios. O mago, personagem principal, é figura real que lê o mundo de forma simbólica. O jaguar é um ser ambíguo de modo que o leitor não tem certeza se é real ou não. No texto, o próprio mundo não é simplesmente organizado a partir de leis naturais, mas é perpassado pelo mistério da criação divina e por forças divinas, as quais podem ser adentradas pelo acesso ao segredo da escrita do Deus.

Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud. Ninguna voz articulada por él puede ser inferior al universo o menos que la suma del tiempo. Sombras o simulacros de esa voz que equivale a un lenguaje y a cuanto puede comprender un lenguaje son las ambiciosas y pobres voces humanas, todo, mundo, universo. (BORGES, 1974, 598).

*A Escrita do Deus* borgeana critica a referencialidade direta entre palavra e coisa, como vimos na primeira parte. Em linguagem fantástica, o mundo é visto como sistema semiótico onde a divindade se dá. Por isso, o texto é considerado, em certo nível, uma proposta que se insere no contexto de teoria da linguagem, em que as bases teóricas sobre o sentido podem ecoar horizontes comuns à compreensão da linguagem em Nietzsche e seus corolários nas ciências da linguagem. No conto fantástico, reflete-se, com imagens e enredo, elementos para uma teoria da religião cuja expressão revela-se na forma de compreensão do mundo através da qual a realidade ganha contornos de sacralidade e sentido ficcional. Por agora, basta-nos entender o gênero e sua função literária, o que nos lança ao seu discurso sobre a força criadora da religião e sua capacidade criativa e estética. Antes, entremos no enredo da narrativa.

### **2.1 O enredo da *Escrita do Deus***

A *Narrativa* é um fenômeno com narratividade e capaz de criar a sequência de dois ou mais eventos reais ou fictícios, sem que um implique ou pressuponha o outro:

A narrativa, entre outras coisas, é a coleção de signos que podem ser agrupados em várias categorias. Mais particularmente, nas narrativas escritas certos recursos e combinações dos signos linguísticos que a compõem constituem signos de narração: eles representam a atividade narrativa, sua origem, e sua destinação. Outros recursos e combinações constituem signos do narrador: eles representam os eventos e situações recontados. (PRINCE, 1982, p. 7).

A ciência, por excelência, preocupada em descrever essas estratégias e desenvolver conceitos de compreensão de como a narrativa produz sentido, é a Narratologia. Seu trabalho é descrever as constâncias, variabilidades e combinações típicas das narrativas e esclarecer como as características dos textos narrativos estão conectadas ao quadro dos modelos teóricos (FLUDERNIK, 2009, p. 9). A Narratologia é descritiva, pois observa a combinação e organização dos signos de linguagem narrativizados. Por sua vez, ela é também interpretativa, porque percebe as estratégias do texto para gerar sentido e movimentar seus leitores.



A Teoria Narrativa se utiliza de conceitos formando uma espécie de gramática por intermédio da qual é possível ler textos. Um deles é o conceito de *enredo*, que “é o sistema dos fatos que constituem a história contada. Esses fatos são ligados um ao outro por um liame de causalidade e inserido em um processo cronológico” (MARGUERAT, 2009, p.56). Segundo a teoria narrativa, o *enredo* pode ser dividido em uma estrutura mais simples: 1. Abertura; 2. Clímax; 3. Resolução (FLUDERNIK, 2009). Ou, de maneira mais complexa, é observado a partir do esquema *quinário*: 1. Situação inicial; 2. Nó; 3. Ação transformadora; 4. Desenlace; 5. Situação final. Mesmo esquemático, como explica Leyla Perrone-Moisés, os modelos estruturais servem como caminhos de compreensão do que é próprio do narrador ou sua ação criativa:

O modelo [...] é uma abstração com fins aplicativos. Procura-se, por exemplo, estabelecer o protótipo de determinado tipo de narrativa não para alcançar este protótipo ele mesmo, mas para aplicá-lo a obras particulares. Cria-se, pois, um movimento circular: das obras particulares extrai-se o modelo, que será em seguida aplicado a obras particulares [...]. Aquilo que fica para fora do modelo é o específico, o original, o elemento gerador de transformações ulteriores. (PERRONE-MOISÉS, 1970, p. 10-11).

O enredo de *A Escrita do Deus* é labiríntico, não óbvio e desenvolvido em conexões metafóricamente articuladas. Uma imagem desdobra outra imagem e o que poderia ser obviamente o “nó”, a saber, a prisão do mago na Escrita do Deus, deixa de sê-lo por conta da estratégia e valor que Borges dá a revelação do segredo do enigma divino inscrito na pele do jaguar.

À luz do esquema do enredo, a *situação inicial* é modelada por um mago/sacerdote da pirâmide Qaholom — imagens que pertencem à mitologia Maia —, preso em um calabouço, um cárcere profundo cuja forma é circular, perpassado por um muro que divide a circunferência, com altura que chega quase ao topo da abóboda. Do outro lado havia um felino (místico), o jaguar. O contexto é temeroso e sombrio. O sacerdote não tem acesso à claridade do dia e come quando lhe descem o alimento necessário.

A ras del suelo, una larga ventana con barretes corta el muro central. En la hora sin sombra [el mediodía], se abre una trampa en lo alto y un carcelero que han ido borrando los años maniobra una roldana de hierro, y nos baja, en la punta de un cordel, cántaros con agua y trozos de carne. La luz entra en la bóveda; en ese instante puedo ver al jaguar. (BORGES, 1974, p.596).

Ele estava preso naquele lugar há algum tempo. Antes foi afligido por torturas para que revelasse o lugar de tesouros perdidos. Nesse contexto, para preencher o tempo, ele recorreu às suas memórias mágicas, inserindo-nos em um esquema mnemônico e fantástico:

Urgido por la fatalidad de hacer algo, de poblar de algún modo el tiempo, quise recordar, en mi sombra, todo lo que sabía. Noches enteras malgasté en recordar el orden y el número de unas sierpes de piedra o la forma de un árbol medicinal. Así fui debelando los años, así fui entrando en posesión de lo que ya era mío. (BORGES, 1974, p. 596).

Na narrativa, o nó é o desafio a ser superado. Nos romances esse ponto da narrativa costuma se desenvolver com características de tensão. No texto, o problema a ser vencido não é o calabouço, porque Tzinacan aceitara o destino de ficar para sempre lá, até sua morte: “He perdido la cifra de, los años que yazgo en la tiniebla; yo, que alguna vez era joven y podía caminar por esta prisión, no hago otra cosa que aguardar, en la postura de mi muerte, el fin que me destinan los dioses” (BORGES, 1974, p.596). Ou seja, o nó a ser desatado no conto fantástico borgeano é, na verdade, a interpretação da sentença mágica lembrada entre os porões de suas memórias com as quais povoava o seu tempo:

Éste, previendo que en el fin de los tiempos ocurrirían muchas desventuras y ruinas, escribió el primer día de la Creación una sentencia mágica, apta para conjurar esos males. La escribió de manera que llegara a las más apartadas generaciones y que no la tocara el azar. Nadie sabe en qué punto la escribió ni con qué caracteres, pero nos consta que perdura, secreta, y que la leerá uri elegido. (BORGES, 1974, p. 596-597).

A sentença cósmica da divindade só poderia ser lida por um eleito. Na narrativa, o nó era hermenêutico: 1. descobrir onde estava essa escrita; 2. interpretá-la. Se por um lado, a experiência de revelação mágica deu ao

personagem a informação da existência da escrita do Deus, por outro, somente nova irrupção fantástica o capacitaria para encontrar e ler tal enigma.

A Ação Transformadora é o movimento da situação de risco e instabilidade para o nível de estabilidade. O enredo move-se como um arco da situação de tensão para uma nova situação de relativa ordenação ou resolução (WALSH, 2009, p.14). Aquilo que desenrola o nó resolve o problema posto. A situação transformadora no texto é vista como uma experiência místico-intuitiva e revelatória. O personagem interpretou ser o último sacerdote dos tempos finais: “Consideré que estábamos, como siempre, en el fin de los tiempos y que mi destino de último sacerdote del dios me daría acceso al privilegio de intuir esa escritura” (BORGES, 1974, p.597). Mesmo que estivesse desde sempre à sua vista, só agora, por conta da situação de claustro, seria possível decifrar o enigma. Sua pedra de roseta hermenêutica é a intuição de que nas formas da criação estariam escritos os símbolos divinos, nas quais conseguiria ler a mensagem oculta. O instrumento transformador, a varinha mágica ou o dente de dragão dos contos, na *Escrita do Deus* dizem respeito à capacidade hermenêutica. Interpretar é a chave e a ação mágica. Assim, ele intuiu que o jaguar era um dos atributos de Deus. A sua alma encheu-se de piedade como em um êxtase pós-revelação. Então, resolve o problema.

Entonces mi alma se llenó de piedad. Imaginé la primera mañana del tiempo, imaginé a mi dios confiando el mensaje a la piel viva de los jaguares, que se amarían y se engendrarían sin fin, en cavernas, en cañaverales, en islas, para que los últimos hombres lo recibieran. Imaginé esa red de tigres, ese caliente laberinto de tigres, dando horror a los prados y a los rebaños para conservar un dibujo. En la otra celda había un jaguar; en su vecindad percibí una confirmación de mi conjetura y un secreto favor. (BORGES, 1974, p. 597).

O caminho para resolução, ou pelo menos o início dela, seria a projeção hermenêutica pós-êxtase sobre a pele do jaguar como lugar da escrita secreta de Deus. Borges, usando o eu intradieгético<sup>9</sup> como guia da narrativa, insiste na imaginação como caminho religioso para achar na pele comum de um felino os

<sup>9</sup> Em teoria enunciativa o narrador intradieгético é uma categoria ou instância narrativa em que a voz que conduz o texto está inserida internamente nele; é o eu interno ou inscrito no próprio texto.

oráculos mais nebulosos e inauditos da criação. Não há senão nos próprios olhos mágico-hermenêuticos de Tzinacán a fonte do sentido encontrado no animal do outro lado do muro de sua prisão. A fonte última para a interpretação dos traços no felino seria a capacidade do sacerdote em encontrar e construir o sentido no texto do corpo do animal ou no próprio mundo.

Segundo o esquema quinário, seria mais previsível se a narrativa entrasse no desenlace. No entanto, um “nó” corolário é posto. Esperávamos a resolução, mas uma revelação exige outra. Ele descobriu onde encontrar por iluminação hermenêutica os riscos místicos da divindade, agora era necessário decifrar. Por isso, outra experiência mística lhe toma e lhe capacita de força interpretativa para decifrar os riscos no corpo do tigre. Depois dos sonhos dentro de sonhos e a percepção do simulacro do tempo e realidade, ele vive sua *unio mystica* através da qual vê uma roda de água e fogo — uma linguagem paradoxal, não silogística ou logocêntrica, das experiências místicas.

Entonces ocurrió lo que no puedo olvidar ni comunicar. Ocurrió la unión con la divinidad, con el universo (no sé si estas palabras difieren). El éxtasis no repite sus símbolos; hay quien ha visto a Dios en un resplandor, hay quien lo ha percibido en una espada o en los círculos de una rosa. Yo vi una Rueda altísima, que no estaba delante de mis ojos, ni detrás, ni a los lados, sino en todas partes, a un tiempo [...]. (BORGES, 1974, p. 597).

O Desenlace da narrativa é descrito como processo de longa duração e temporalmente não identificado. O personagem descobre a essência, a “coisa” das representações, o Deus por trás das faces dos deuses. Ou seja, o êxtase místico lhe concedeu tanto a interpretação das listras no corpo do felino quanto do mundo. Borges descreve essa experiência da seguinte maneira:

Entretejidas, la formaban todas las cosas que serán, que son y que fueron, y yo era una de las hebras de esa trama total, y Pedro de Alvarado, que me dio tormento, era otra. Ahí estaban las causas y los efectos y me bastaba ver esa Rueda para entenderlo todo, sin fin. ¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o la de sentir! Vi el universo y vi los íntimos designios del universo. Vi los orígenes que narra el Libro del Común. Vi las montañas que surgieron del agua, vi los primeros hombres de palo, vi las tinajas que se volvieron contra los hombres, vi los perros que les destrocaban las caras. Vi el dios sin cara que hay detrás de los dioses. Vi

infinitos procesos que formaban una sola felicidad y, entendiéndolo todo, alcancé también a entender la escritura del tigre. (BORGES, 1974, p. 599).

Além de interpretar o sentido do cosmos e o “ser” das coisas, Tzinacán é capaz de decifrar a escrita do Deus cujo acesso poderia dar ao seu feliz descobridor poderes sobre o sistema de ordem da realidade e do funcionamento do mundo:

Es una fórmula de catorce palabras casuales (que parecen casuales) y me bastaría decirla en voz alta para ser todopoderoso. Me bastaría decirla para abolir esta cárcel de piedra, para que el día entrara en mi noche, para ser joven, para ser inmortal, para que el tigre destrozara a Alvarado, para sumir el santo cuchillo en pechos españoles, para reconstruir la pirámide, para reconstruir el imperio. Cuarenta sílabas, catorce palabras, y yo, Tzinacán, regiría las tierras que rigió Moctezuma. (BORGES, 1974, p. 599).

Alinhada à situação inicial, a situação final é a transformação mística de Tzinacán, o qual deixa de ser quem era e torna-se capaz de encontrar a realidade por trás das palavras e coisas: “Pero yo sé que nunca diré esas palabras, porque ya no me acuerdo de Tzinacán” (BORGES, 1974, p. 599).

No fim, antes ele escolhe pelo silêncio em vez de usar o poder daquele enigma agora descoberto. Por isso, prefere ficar onde está deixando de lado a condição possível de ser todo-poderoso para que o mistério permaneça intacto em seu esconderijo. Ele não pensa em si, mas na humanidade. A tragédia é invertida, mas a realidade das coisas para além da palavra não pode ser acessada, pois o mundo que cerca o religioso é resultado da capacidade mágico-religiosa de dar-lhe sentido e conteúdo.

## **2.1 Teoria da Linguagem em *A Escrita do Deus* e apontamentos sobre teoria da religião**

Seguindo as perspectivas atuais das teorias do discurso e da linguagem, *A Escrita do Deus* pressupõe que a palavra contém em si outras, como memórias que lhe compõem; um discurso está eivado dialogicamente com outro discurso. Como diz Bakhtin, “todo enunciado é dialógico” (BAKHTIN, 1986, p. 246). Por isso, subjaz

ao texto borgeano a compreensão de que a realidade se mostra no fenômeno das relações discursivas e na preservação polissêmica de memórias do dizer.

Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra. Consideré que en el lenguaje de un dios toda palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato. Con el tiempo, la noción de una sentencia divina parecióme pueril o blasfematoria. Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud. Ninguna voz articulada por él puede ser inferior al universo o menos que la suma del tiempo. Sombras o simulacros de esa voz que equivale a un lenguaje y a cuanto puede comprender un lenguaje son las ambiciosas y pobres voces humanas, todo, mundo, universo. (BORGES, 1974, p. 598).

O próprio texto preserva um conjunto de vozes e memórias, as quais servem para construção da narrativa. A topografia do conto compõe a imagem de um lugar religioso, sagrado. O lugar circular e o círculo de água e fogo servem como localizador narrativo que preserva o conceito da eternidade e sacralidade, como acontece em *Ruínas Circulares*. Há memórias das mitologias e lendas ameríndias (maias e astecas). O texto tem linguagem da apocalíptica judaica e misticismo da merkabah<sup>10</sup>. Por outro lado, os textos da cultura, suas expressões linguísticas, são vistos pelo autor como lugar de diversos outros dizeres não ditos, numa relação mnemônica da cultura, o que rompe com o conceito da relação direta entre palavra e realidade, tal como pudemos ver na aproximação entre Nietzsche e Borges. Assim, as metáforas borgeanas pertencem a um sistema semiótico no qual signos linguísticos estão em rede de memórias com outros signos. A religião, como instrumento de compreensão da realidade, como ilustra a fala do narrador do texto, é capaz de criar essas relações de sentido e ativá-los a partir de experiências de significação. Isso fica visível quando o sacerdote encontra nas coisas os ditos da totalidade e confirma que cada palavra (Jaguar etc.) carrega muitas outras palavras. No enredo borgeano, Deus é o ápice do dizer na interdiscursividade das memórias: “sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud”.

<sup>10</sup> Para maiores discursos a respeito do misticismo judaico, cf.: SCHOLEM, 1972.

No texto, o mundo é como uma metáfora a ser compreendida. Ele mostra a realidade como teia de sentidos. Ou mais especificamente, as palavras e coisas são percebidas como significante para um significado maior e profundo:

Esta reflexión me animó y luego me infundió una especie de vértigo. En el ámbito de la tierra hay formas antiguas, formas incorruptibles y eternas; cualquiera de ellas podía ser el símbolo buscado. Una montaña podía ser la palabra del dios, o un río o el imperio o la configuración de los astros. (BORGES, 1974, p. 598).

Por isso, o ser humano é hermenêutico e a religião instrumento importante de construção interpretativa do mundo. Não fica claro no texto borgeano se há alguma realidade além da linguagem ou se seu acesso seja somente possível por experiências místicas. No entanto, ele mostra o mundo como construção interpretativa e a religião como agente de descobertas da sua profundidade, o que na verdade estaria sob sua capacidade de retirar a opacidade e dar-lhe sentido e luz. Inclusive, no texto é o sujeito que dá sentido ao mundo arbitrariamente. É o mago que impõe sobre a realidade a escrita divina, e a pele do jaguar torna-se o lugar dessa grafia divina. A partir de seu olhar místico o mundo se torna uma arena de sentidos. Assim, a realidade é aquilo que dela fazemos pelos óculos interpretativos: “Imaginé la primera mañana del tiempo, imaginé a mi dios confiando el mensaje a la piel viva de los jaguares [...]” (BORGES, 1974, p. 597).

Nos movimentos que se inserem na chamada *Linguistic Turn* a linguagem tornou-se, de uma forma ou de outra, o centro das preocupações nas ciências humanas. Há pelo menos dois momentos. Um ligado à escola de Viena, em que se afirmava ser a realidade representação da linguagem; ou seja, linguagem como representação. E outro, no qual a realidade é a própria linguagem; as coisas só existem na linguagem: “fora da linguagem não há realidade”. Ou seja, não há realidade, mas o dito, a palavra.<sup>11</sup>

A teoria da linguagem pressuposta em *A Escrita do Deus* segue esse primeiro horizonte. A palavra como instrumento mágico da criação:

<sup>11</sup> Para conferir essa discussão, ver: RORTY, 1967; LAFONT, 1997.

Volví a dormir, indiferente; soñé que despertaba y que había dos granos de arena. Volví a dormir; soñé que los granos de arena eran tres. Fueron, así, multiplicándose hasta colmar la cárcel y yo moría bajo ese hemisferio de arena. Comprendí que estaba soñando; con un vasto esfuerzo me desperté. El despertar fue inútil; la innumerable arena me sofocaba. Alguien me dijo: No has despertado a la vigilia, sino a un sueño anterior. Ese sueño está dentro de otro, y así hasta lo infinito, que es el número de los granos de arena. El camino que habrás de desandar es interminable y morirás antes de haber despertado realmente. (BORGES, 1974, p. 598).

Esse sonho está dentro de outro, e assim até o infinito, que é o número dos grãos de areia. Há um *tópos* imagético em Borges, o sonho criador. A palavra é como o sonho que cria, o sonho dentro do sonho é o processo mágico da linguagem, como percebemos, também, em *As Ruínas Circulares*. Nesse jogo imagético-metafórico borgeano, a religião é como mecanismo labiríntico de compreensão das profundidades simbólicas das palavras, com as quais produz suas próprias narrativas a partir da linguagem metafórica. Contudo, no conto fantástico analisado há um despertar e encontro com a profundidade das palavras, o que coloca o texto no limiar entre construção e representação da realidade. Por isso, Borges não se furta da fatal condição de viver a realidade por ele descrita desde a situação inicial de seu enredo.

Un hombre se confunde, gradualmente, con la forma de su destino; un hombre es, a la larga, sus circunstancias. Más que un descifrador o un vengador, más que un sacerdote del dios, yo era un encarcelado. Del incansable laberinto de sueños yo regresé como a mi casa a la dura prisión. Bendije su humedad, bendije su tigre, bendije el agujero de luz, bendije mi viejo cuerpo doliente, bendije la tiniebla y la piedra. (BORGES, 1974, p. 599).

No entanto, tal encontro com o ser das coisas só é possível quando encaminhado por forças místicas. A religião, então, lida com o limite do dizer. O dizível e o indizível estão em contínua tensão no interior da experiência religiosa cuja fala sempre se conta como detentora de saberes não históricos ou humanos. O conto borgeano parece defender, no final, o acesso à realidade na condição do sacerdote, mas essa já foi desvendada religiosamente pelo personagem místico, o que demonstra a religião como um tipo especial de acesso ao mundo e seus sentidos últimos.



## Conclusão

A *Escrita do Deus* de Borges é perpassada por temas, imagens e perspectivas religiosas. No entanto, o deus do conto não é a divindade judaico-cristã – mesmo porque, o sacerdote é agente sagrado de outra expressão religiosa, mas representante de práticas tradicionais ameríndias e dono de saberes herméticos. No centro da narrativa, Tzinacan preserva conhecimentos sagrados, os quais podem intervir no funcionamento da realidade. Dentro do quadro formal do fantástico, o texto borgeano transborda a realidade colocando lado a lado, como partes do mesmo mundo, fenômenos mágico-religiosos, pessoas e lugares possíveis. Desde o título até sua linguagem, no limiar entre o estranho e o maravilhoso, Borges insere o leitor nas tramas do encontro entre o sobrenatural e o natural, o possível e o impossível, o imaginário e o constatável. Em suma, o texto abriga metáforas a partir das quais desenvolve seu enredo sinuoso e revelador. Através dessa estratégia de forma e conteúdo, questões tão caras às teorias da linguagem são desenvolvidas: relação entre palavra e realidade; acuracidade da descrição de mundo; o poder criador da linguagem; símbolo e sentido etc.

Por sua vez, a obra do premiado escritor argentino apresenta a religião como lugar de compreensão ou interpretação do mundo. A trama desenrola-se e chega ao seu ápice quando o enigma é resolvido como um tipo de revelação não muito adequada à ortodoxia cristã ou judaica. Dessa maneira – dentro do mesmo horizonte conhecido pelas teorias da linguagem que compreendem o mundo como representação simbólica dos sistemas das palavras ou criação linguística fora da qual não há realidade –, em *A Escrita do Deus* subjaz a perspectiva da religião como leitura sagrada do funcionamento do cosmos, instrumento de ordenação da realidade e criação de mundo. Quando o texto informa ser o sacerdote capaz de perceber os riscos divinos nas montanhas, nos animais etc., defende-se um tipo de função da religião estabelecida em sua capacidade hermenêutica. Nessa orientação, a palavra religiosa não é somente fonte de confusão no mundo ou alienação inocente, mas, caminho de compreensão no/do mundo, tornando-o ordem/cosmos cuja forma é modelada por metáforas geradoras e geradas de/pela experiência do

homem religioso. No texto, o mago encontra o sentido do mundo e o caminho é a experiência extático-religiosa.

Ainda, a narrativa mostra a religião como conjunto mnemônico e ritualístico a serviço de novos usos e narrativizações. Ao perscrutar suas lembranças em um mergulho naquilo que era seu, o personagem religioso borgeano é fonte da expressão semiótica da religião, que manifesta forte capacidade de criação de textos os quais produzem sentido sobre o mundo. Ou seja, *A Escrita do Deus* pode ser lida como proposta de compreender a religião como instrumento de interpretação e construção simbólica da realidade, instrumentalizando a metáfora como rito da palavra.

## REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1986.
- BORGES, Jorge Luis. **Obras completas**. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.
- BORGES, Jorge Luis. **Obras completas**. Buenos Aires: Emecé, 2004c. v. 3.
- BORGES, Luis Jorge. **El Aleph**. Obras completas de Jorge Luis Borges (1923-1972). Edición dirigida y realizada por Carlos V. Frías. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974. p. 531- 630.
- BORGES, Luis Jorge. Las Ruinas Circulares. In: BORGES, Luis Jorge. **Ficciones**. obras completas de Jorge Luis Borges (1923-1972). Edición dirigida y realizada por Carlos V. Frías. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974b. p. 424-530.
- Cf. NIETZSCHE, F. **Obras incompleta**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. v. 2. (Coleção Os Pensadores).
- DUCROT, O; TODOROV, T. **Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje**. Argentina: Editora Siglo Veintiuno, 1972.
- FLUDERNIK, Monika. **An Introduction to Narratology**. New York: Abingdon Press, 2009.
- HAUGHT, J. F. **Mistério e promessa**: teologia da revelação. São Paulo: Paulus, 1998.

ISER, W. The reality of fiction: a functionalist approach to literature. **New Literary History**, n. 1, v. 7, p. 7-38, 1975.

LAFONT, Cristina. **Lenguaje y apertura del mundo**: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger. Madrid: Alianza Editorial, S.A, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Y. **Iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Loyola, 2009

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**: texto integral. São Paulo: Editora Escala, 2006.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. **Más ala del bien y del mal**: preludio de una filosofía del futuro. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

NISKIER, Arnaldo. Zohar – A Alma da Cabala. **Revista Brasileira**, n. 69, Fase VIII, p. 10-41, out./nov./dez. 2011.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Linguagens religiosas: origem, estrutura e dinâmicas. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

PALS, Daniel L. **Nove teorias da religião**. Petrópolis: Vozes, 2019.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

PERRONE-MOISÉS, L. Apresentação. In: TODOROV, T. **As estruturas narrativas**. São Paulo: Perspectiva, 1970. p.9-15.

PIVATTO, Pergentino Stefano. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (org.). **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2002.

PRINCE, Gerald. **Narratology**: the form and functioning of narrative. Berlin: Mouton Publishers, 1982.

ROCHA, Abdruschin Schaeffer; ROCHA, Alessandro Rodrigues. O pensamento ficcional e seus desdobramentos na formulação dos discursos teológicos. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 16, n. 51, p. 1107-1127, set./dez. 2018.

RORTY, Richard (ed.). **The linguistic turn**: recent essays in philosophical method. Chicago: University of Chicago Press, 1967

SCHOLEM, G. **As grandes correntes da mística judaica**. São Paulo: Perspectivas, 1972.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

TODOROV, T. **As estruturas narrativas**. São Paulo: Perspectiva, 1970.

TODOROV, T. **Introdução à literatura fantástica**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

WALSH, T. Jerome. **Old Testament narrative**: a guide to interpretation. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2009.