

VIAGENS MÍSTICO-LINGUÍSTICAS AO INFERNO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A OBRA DE JORGE LUIS BORGES E EMMANUEL SWEDENBORG

Raul Azevedo de Andrade Ferreira (UFPE)¹

Resumo: O presente artigo aborda duas espécies de viagens que, embora completamente distintas, encontram-se relacionadas no caso analisado. A primeira trata-se de uma viagem linguística operada através de uma tradução trabalhada como exercício estético por Jorge Luis Borges. A segunda espécie é a viagem aos planos espirituais realizada por Swedenborg, que possui caráter místico e constitui a motivadora da primeira. O estudo verifica como as conclusões obtidas pelo sueco a partir do que foi descoberto em suas peregrinações místicas foram capazes de provocar espaços simbólicos que funcionam como destinações migratórias para outros textos.

Palavras-chave: Swedenborg; Borges; estudos comparados.

Em um dos contos que compõem sua *Historia Universal de la infamia* (1974), “Un teólogo en la muerte”, Borges apresenta o relato de um narrador que toma conhecimento dos fatos ocorridos ao teólogo luterano Phillip Melanchton após sua morte. Segundo a informação transmitida por alguns anjos, o teólogo, apesar de defensor incondicional da fé cristã, teria acabado escravizado por demônios no inferno.

Apesar de incluído como parte de um livro que tem o nome de Borges como autor, o conto é apresentado como uma tradução de um trecho do livro *Arcana*

¹ Professor adjunto do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco. Doutorando em Teoria da Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco. Mestre em Teoria da Literatura. E-mail: raulandrdef@hotmail.com.

Coelestia, de Emanuel Swedenborg. A informação da fonte, no entanto, é enganosa, pois o relato sobre o pós-vida de Melanchton não aparece em *Arcana Coelestia*, mas em outra obra do místico sueco, *Vera Christiana Religio, Continens Universam Theologiam Novae Ecclesiae*² (1879). O texto de Borges é quase idêntico ao de Swedenborg – que se encontra no parágrafo 797 do referido livro – mas algumas supressões e suplementações podem ser constatadas. Borges, por exemplo, não menciona o barulho dos passos de Melanchton, que parecia com o de um homem vestindo sapatos de aço (Swedenborg 1879: 1062); as dunas que ele contempla a partir de um dos aposentos de sua casa, por outro lado, não aparecem na versão original.

Esse rápido cotejo entre as duas versões já permite concluir que o autor argentino não trabalha a partir de um conceito tradicional de tradução. Ao invés disso, o ofício do tradutor é exercido como uma tarefa que, ao invés de buscar superar as diferenças entre as línguas a fim de proporcionar o entendimento de uma suposta integridade textual original, busca produzir uma nova originalidade autoral a partir de uma consciente superposição de sentido sobre o texto primeiro. A tradução, assim entendida, aparece como o exercício de um ato criativo derivado de uma associação a uma linguagem relativamente já-estabilizada por um autor antecedente, algo muito próximo da ideia apresentada por Octávio Paz (2009: 14), que assume a tradução como uma operação literária que necessariamente implica a transformação do original. Para Paz, a tradução inicialmente seria idêntica à atividade da leitura e, em um segundo momento, da criação poética:

En sus dos momentos la traducción es una operación paralela, aunque en sentido inverso, a la creación poética. El poema traducido deberá reproducir el poema original que, como ya se ha dicho, no es tanto su copia como su transmutación (PAZ 2009: 26).

O próprio Borges, no prefácio a *Historia Universal de la Infamia*, assume o papel de um leitor resignado ante o texto inicial. Mas ao invés disso fazer com que o tradutor-leitor surja como um elemento hierarquicamente inferior ao autor, a própria limitação imposta pelo texto primeiro torna-se responsável pelo estabelecimento de um espaço criativo dotado de possibilidades estéticas ainda mais interessantes do que aquelas deparadas pelo autor “original”.

En cuanto a los ejemplos de magia que cierran el volumen, no tengo otro derecho sobre ellos que los de traductor y lector. A veces creo que los buenos lectores son cisnes aún más tenebrosos y singulares que los buenos autores. Nadie me negará que las piezas atribuidas por Valéry a su pluscuamperfecto Edmond Teste valen notoriamente menos que las de su esposa y amigos.

Leer, por lo pronto, es una actividad posterior a la de escribir: más resignada, más civil, más intelectual (Borges 1974: 02).

² “A verdadeira religião cristã: contendo toda a teologia da nova igreja”. A tradução para o inglês recebeu o nome de *True Christian Religion: Containing the Whole Theology of the New Church Predicted by the Lord in Daniel 7:13-14 and Revelation 21:1-2*.

Pode-se dizer que, ao apresentar seu texto enquanto tradução, mas sem com que isso implique uma limitação à inventividade, antes a estimule diante do desafio de dar movimento à linguagem a partir do texto já consolidado, Borges desenvolve um processo duplo de *desautorização literária* através da qual as determinações ontológicas tanto do texto primeiro como do que foi escrito por sua própria mão encontram-se modificados. Isso ocorre porque o texto segundo, ao invés de se projetar na direção de uma originalidade autoral, busca uma aderência a um texto anterior, de modo que ele passa a ter que ser recebido como uma obra cuja originalidade encontra-se ligada a outra produção. Tal operação não causaria grandes problemas à maneira como os textos são entendidos se ela pudesse ser assumida simplesmente como uma sobre determinação do texto primeiro sobre o segundo (caso dos estudos comparados tradicionais). Ao invés disso, no entanto, o que se verifica é um movimento semântico pelo qual a tradução criativa novamente coloca em movimento aquilo que até então se supunha estável.

O referido processo duplo de *desautorização literária* diz respeito ao fato de que, ao colocar sua criação como uma tradução, o escritor argentino rejeita a autoria de seu texto em prol de um exercício que se revela mais inventivo justamente pelo fato de carecer de tal elemento estabilizador da coerência textual³. Tal exercício, por outro lado, não deixa ileso o texto traduzido, já que sobre ele também incide o processo *desautorizador*. O próprio Borges, no prólogo à edição de 1954, confessa que sua leitura do original se converte em uma tradução afeita à prática deliberada do falseamento. Dessa maneira, o texto primeiro, a partir do momento em que passa a ser lido através da tradução ressemantizadora de Borges, vê sua própria integralidade original diluída. Não podendo ser encontrada no substrato textual utilizado pelo leitor-autor (posto que este já não diz mais o que dizia quando estabilizado pela *auctoritas* original), como também não pertencendo completamente à produção posterior da leitura (já que ela também não assume completamente a autoria), a *auctoritas* de ambos os textos acaba se perdendo no espaço virtual da leitura, local de encontro entre as referências do leitor e do autor (Iser 1981), e na estrutura maior dos pontos de contato estabelecidos entre as diversas línguas.

Pelo termo *auctoritas* deve-se entender um escopo mais amplo do que a simples noção de autoridade. O termo deriva de *auctor*, que por sua vez deriva do verbo *augeo*, que significa fazer crescer, aumentar, produzir. *Auctor*, portanto, implicava o indivíduo dotado de influência devido ao fato de ser o provedor de algo, o que faz com que ele se ligue à noção de *pater famílias*, indivíduo que adquire autoridade sobre aqueles (mulheres, crianças e clientes) que dependem da proteção do provedor. A noção, no entanto, não permaneceu limitada à esfera privada, mas foi ampliada para designar a organização social promovida pelas leis do senado romano e, posteriormente, a autoridade de Augusto (Galinski 1996: 16). Para o nosso propósito, *auctoritas* passa a ter implicações semelhantes. Ela tanto significa uma origem provedora de um material semântico, como também o poder possuído pela

³ Quando remetemos aos conceitos de autoria e autor, entende-se não simplesmente autor enquanto indivíduo que escreve, mas antes a função do autor, tal como a entende Michel Foucault (1996: 26): “O autor, não entendido, é claro, como indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência”.

função autoral que, ao fornecer um universo simbólico aos seus “clientes” (os leitores, tradutores, críticos, e autores influenciados – tanto do centro como da periferia), estrutura o espaço social mais amplo por onde os diversos discursos passam a se relacionar hierarquicamente. Diante disso, ao se dizer que a tradução realizada por Borges não apenas evita trazer para seu centro discursivo a *auctoritas* que constrangeria o modo como seu texto poderia ser lido e criticado, mas também, através do falseamento deliberado, desautoriza o texto original, cria-se a possibilidade de se entender que seu processo de tradução se inscreve dentro de uma moral de leitura diferente da “moral crítica do sentido correto” apontada por Barthes (2004: 27)⁴.

O texto primeiro, portanto, acaba sendo utilizado pelo novo leitor-autor como um substrato de linguagem a partir do qual o texto segundo consegue produzir um efeito estético original, que no caso em questão está ligado ao destino trágico da personagem atingido através da manipulação do insólito presente na realidade. O insólito, necessário ao texto de Borges, já se encontra presente no texto de Swedenborg, mas ainda assim ele precisa ser trabalhado para que o efeito estético, inexistente no texto primeiro, seja atingido. O texto primeiro fornece as fronteiras que simultaneamente limitam o espaço do texto segundo e estimulam a criação. Pode-se dizer, portanto, que uma espécie de migração simbólica é desenvolvida, pois a linguagem de Borges precisa estar localizada na linguagem do outro para produzir a si própria. O motivador de tal migração, o caráter insólito do relato primeiro – desde que se considere insólito assumir o pós-vida como parte do real concreto –, fundamenta-se, por sua vez, em outra espécie de viagem: a realizada pelo próprio Swedenborg aos planos espirituais.

No conto “Un teólogo en la muerte”, o insólito é encontrado no fato de um religioso – pessoa que supostamente deveria ter a função de encaminhar as pessoas para o céu – acabando que viver no inferno. Melanchton foi um dos principais colaboradores de Lutero e o responsável pela redação da confissão de Augsburg. Sendo luterano, o teólogo foi um adepto da doutrina da *sola fides*, que postulava que, apenas através da fé, Deus conferia o perdão à humanidade pecadora. Os atos humanos, dessa maneira, tornam-se insignificantes, pois apenas a obra de Jesus teria o poder de redimir os homens. Tal defesa obstinada da fé torna-se a perdição do teólogo, pois ela impede-lhe de perceber determinadas verdades divinas. Ao se convencerem que o teólogo iria continuar a insistir em sua tese, que não admitiria qualquer validade para a caridade, os anjos decidem abandonar Melanchton, que então é transferido para regiões mais profundas do inferno, onde termina sendo escravizado por demônios.

A produção de novas referências literárias que são aderidas por associação ao texto primeiro cria a possibilidade dele deixar de ser recebido apenas como um relato sério dotado de diversas implicações teológicas mediante a instauração da possibilidade dele ser lido como uma espécie de anedota literária. As novas referências de significação desencadeiam um tom composto por uma espécie de mistura de tragédia com ironia não pretendida no relato inicial do destino do teólogo

⁴ Segundo Barthes, a ideia de autor seria uma instância constrangedora das possibilidades de sentido que se apresentariam ao leitor: “o autor é considerado o proprietário eterno da obra, e nós, seus leitores, simples usufrutuários; essa economia implica evidentemente um tema de autoridade”.

luterano. É estabelecida, assim, uma mão dupla entre os dois textos, o primeiro fornecendo uma realidade insólita incapaz de ser percebida habitualmente, o segundo transfigurando os filtros pelos quais essa mesma realidade pode ser recebida.

Vale ressaltar que seria equivocado afirmar que a chegada do texto de Borges no relato produzido por Swedenborg, a modulação do relato místico através de referências de um gênero literário, implica um empobrecimento do texto inicial. Mais acertado seria dizer que a recriação se aproveita da força do já criado através de uma resposta que revela novas possibilidades não encontráveis inicialmente ou encontráveis apenas ao nível de possibilidade latente. Isto acontece porque o tom trágico-irônico do texto segundo depende do grau de seriedade do texto primeiro, pois somente por apresentar um relato de um encontro do seu autor com um homem morto há 211 anos⁵ como se fosse algo não somente possível, mas em certo sentido um tanto habitual, é que o segundo consegue mesclar o anedótico com o insólito dentro de uma atmosfera um tanto trágica.

Isso significa dizer que a leitura criativa de Borges somente é possível devido ao fato de o texto de Swedenborg apresentar uma singularidade provocadora. Tal singularidade, por sua vez, diz respeito a toda uma estrutura conceitual que, apesar de não se encontrar explícita no curto relato do destino do teólogo luterano, torna-o possível. Singularidade, neste sentido, refere-se ao caráter único de uma obra em relação à tradição com a qual ela dialoga. Se nenhum texto possui seu sentido sozinho (Eliot 1941), o surgimento de uma estrutura significativa somente é possível a partir de um determinado conjunto de objetos simbólicos que com ela pode se relacionar de diferentes maneiras. De uma maneira um tanto simplificada, essa relação pode ser entendida a partir da orientação da obra em relação à tradição com a qual ela dialoga, pois uma obra pode trabalhar tanto consolidando as estruturas já estabilizadas em uma determinada conjuntura cultural, como ela pode forçar a desestabilização das estruturas já existentes. Se uma obra construída dentro do primeiro caso possuir força, ela pode chegar a atingir o status de *obra referencial*; se uma obra dentro do segundo caso for forte, ela pode ser considerada uma *obra revisionária*. Caso uma obra dotada de uma orientação revisionária possua força suficiente, é possível que ela seja responsável pela reconsideração das antigas estruturas, ou mesmo a completa obliteração das mesmas no sentido que ela passa a ser lida de maneira mais independente em relação ao que foi feito antes ou depois, caso em que a obra em questão ocasiona uma abertura de espaços na linguagem, locais onde novas possibilidades de estruturação de sentido tornam-se possíveis.

Uma obra revisionária realmente forte pode ser entendida pelo conceito de *raro*. Dentro deste argumento, a noção de raridade de uma obra não se confunde com o fato de ela ser apenas desconhecida ou inacessível segundo critérios físicos, pois na maioria das vezes o desconhecimento e a inacessibilidade de uma obra são ocasionados por uma invisibilidade derivada da repetição de estruturas já consolidadas em uma rede semântica saturada. Uma obra rara será o contrário disso. Ao invés de transbordar, ela abre o espaço semântico no qual ela se estabelece. Sua raridade é adquirida a partir da força com que ela se impõe em relação

⁵ Phillip Melancthon morre em 1560 e *Vera Christiana Religio*, um dos últimos livros de Swedenborg, é publicado em 1771.

a tudo o que a cerca. A obra de Swedenborg, lida a partir das habituais concepções ocidentais de espiritualidade, possui essa força, pois se por um lado ela se constrói a partir de um conjunto de referências cristãs, por outro ela se comporta de uma maneira tal que essas mesmas referências perdem a sua estabilidade habitual. A consequência disso é a construção de espaços semânticos para onde textos como o de Borges podem se dirigir e, por sua vez, continuar em um novo movimento linguístico. Pode-se dizer que textos raros como o de Swedenborg são responsáveis pela criação de espaços simbólicos capazes de proporcionar oportunidades de sentido tão logo outros textos saibam se dirigir a eles, e no caso específico de Swedenborg, Borges seria mais um nome ao lado de vários outros, como Blake, Baudelaire e Balzac.

No caso de Borges, a migração verbal verificada pelo texto “Un teólogo en la muerte” articula-se com a própria viagem empreendida por Swedenborg aos planos espirituais. Isso se dá porque um dos elementos mais singulares da obra do místico sueco deve-se ao fato de que tudo o que é dito sobre a vida além da morte e sobre as dimensões situadas além do plano material não é fundamentado por elucubrações de cunho filosófico ou teológico, muito menos se apresenta como dotado de alguma espécie de pretensão literária, mas antes é tido como um conjunto de relatos fiéis obtidos nas viagens espirituais que o próprio autor teria realizado à vida além da morte.

Um melhor entendimento de todo esse processo, assim como a rede de conceitos que estruturam o relato do pós-vida de Melanchton feito por Swedenborg, pode ser alcançado a partir da análise de como se organiza o entendimento de céu e de inferno do místico sueco. Para isso será abordado *De Caelo et Ejus Mirabilibus et de inferno. Ex Auditis et Visis*, que, na sua tradução inglesa, teve seu título abreviado para *Heaven and its Wonders and Hell* (1900).

Tanto por sua pretensão como por seu método de composição, *De Caelo et Ejus Mirabilibus et de inferno* possui consequências profundas para as concepções ocidentais consensuais e religiosas de vida, morte e espiritualidade. O livro é composto por uma descrição dos planos espirituais superiores e inferiores, denominados de Céu e Inferno, de uma região intermediária, denominada de mundo dos espíritos, assim como de seus respectivos habitantes. Swedenborg tinha consciência da completa ignorância dos homens da igreja e dos demais homens em geral em relação à vida após a morte, cujo conhecimento geralmente era considerado como impossível em função do argumento de que ninguém teria retornado dos mortos para dizer o que teria encontrado lá (Swedenborg 1900: 09).

Além do fato de ser um livro sobre algo a princípio impossível, os métodos de investigação também são inusitados. Swedenborg, não obstante todas as implicações filosóficas de sua obra, não realiza uma obra filosófica, pois ela não é composta por uma reflexão sobre o assunto proposto, mas tão somente pelos relatos do que lhe foi transmitido pelos anjos e pelo o que ele próprio experienciou em suas viagens aos planos espirituais. A obra, portanto, é marcada pelo aspecto testemunhal, e seu autor possui a preocupação em afirmar isso em vários momentos:

it has been granted me to associate with angels and to talk with them as man with man, also to see what is in the heavens and what is in the

hells, and this for thirteen years; so now from what I have seen and heard it has been granted me to describe these, in the hope that ignorance may thus be enlightened and unbelief dissipated⁶ (Swedenborg 1900: 11).

Ao que tudo leva a crer, Swedenborg foi uma pessoa que teria desenvolvido sua visão psíquica – que ele chama de visão interior (Swedenborg 1900: 108) – e também a técnica de projeção astral a níveis bastante elevados. Isso teria lhe permitido projetar sua consciência de maneira a contemplar as regiões celestes e infernais⁷, assim como outros planetas do sistema solar, referidos por ele como “as outras terras do universo”. Isso lhe permitiu descrever tais locais e seus respectivos habitantes.

A principal característica do céu e do inferno é que eles não são locais determinados por referências espaço-temporais, apesar de possuir a aparência de uma dimensão espacial tal como a terra. Não obstante existir planícies, montanhas, casas, templos e cidades tanto no céu como no inferno, a geografia dos planos imateriais é determinada pelo estado psicológico de seus habitantes. O céu, na verdade, se encontra dentro de cada anjo, assim como cada anjo aparece como constituinte do céu, o mesmo acontecendo com os demônios em relação ao inferno. Swedenborg, ao colocar cada anjo e demônio como um céu ou inferno em miniatura, parece endossar o princípio hermético que entende o homem como um microcosmo do universo, já que, segundo ele, os anjos e os demônios não seriam seres pertencentes a categorias ontológicas distintas do homem, mas, antes, não seriam senão homens que, depois da morte, teriam se encaminhado para um ou para outro local em função de sua livre vontade.

A liberdade da vontade é um conceito importante na obra de Swedenborg. Ela se daria à medida que o céu e o inferno se encontrassem em estado de equilíbrio, tanto nas dimensões espirituais como dentro de cada homem, já que os dois planos seriam correspondentes. Assediado igualmente pelas forças do inferno como do céu, o homem pode exercer a sua vontade para se dirigir a um ou outro sentido de acordo com suas disposições particulares, de maneira que ele não somente é livre, mas também completamente responsável por seu destino no pós-vida. Tal entendimento reorienta as concepções de morte, céu e inferno tais como postuladas pelas teologias cristãs, pois tais locais não podem mais ser considerados como espaços de recompensa e de punição, mas antes como espaços mentais criados a partir das inclinações psicológicas de seus habitantes que, para eles, seguem espontaneamente

⁶ “Foi-me garantido associar-me com anjos e falar com eles como se fosse de homem para homem, e também ver o que há nos céus e o que há nos infernos, e isto por treze anos; então agora, a partir do que eu vi e ouvi, pude descrever tais coisas, na esperança que a ignorância possa dessa forma ser iluminada e a descrença dissipada.”

⁷ Apesar de Swedenborg não fazer uma referência de como ele teria desenvolvido suas técnicas nem de utilizar o termo projeção astral ou qualquer outro equivalente, fica claro, a partir da descrição que ele próprio faz de sua experiência, que esta teria sido uma das principais técnicas utilizadas para atingir as dimensões espirituais: “I have been taken by the Lord into the heavens and also to the earths in the universe; and it was my spirit that so journeyed, while my body remained in the same place” (Swedenborg 1900: 112). (eu fui levado pelo Senhor aos céus e também às outras terras no universo; e foi meu espírito que viajou, enquanto meu corpo permanecia no mesmo lugar).

em função do entendimento que possuem acerca do melhor destino que lhes cabe após a morte física.

As dimensões espirituais são divididas e subdivididas, de acordo com as diversas sociedades que povoam tanto o céu como o inferno. A heterogeneidade da geografia espiritual é determinada pelos diversos tipos de amor presentes nos indivíduos que compõem o céu e o inferno, assim como pelas faculdades psicológicas que são utilizadas para se vivenciar o amor. O céu é determinado pelos dois tipos de amor que encontramos em Mateus (22, 37-40): o amor a Deus e o amor ao próximo. Esses diferentes tipos de amor, por sua vez, podem ser apreendidos pelos anjos através da vontade e do intelecto. A vontade se apresenta como a maneira mais interiorizada de se assimilar o amor, por isso é através da vontade que os anjos conseguem vivenciar o amor a Deus, e o céu correspondente ao estado de ânimo relativo a este tipo de amor é denominado de *Reino do Céu Celestial*. O intelecto, por sua vez, comparado à vontade, seria uma forma mais superficial de receber a Divindade, no entanto ainda mais interna que o ego, por isso os anjos que compõem um céu através do intelecto estão mais afastados de Deus; este céu seria o *Reino do Céu Espiritual*. Os reinos infernais são determinados por espécies de amor invertidos, pois neles o amor é apreendido pelos demônios através dos sentidos e das paixões. No inferno, o amor a Deus é substituído pelo amor ao mundo, ao passo que o amor ao próximo é invertido no amor-próprio.

Outro elemento que torna o entendimento do céu e do inferno presente na obra de Swedenborg algo singular é a presença de alguns referenciais do paradigma cristão combinados com alguns elementos da tradição mística e hermética. Ao colocar o céu e o inferno como regiões visitáveis através de práticas passíveis de serem consideradas místicas, e também afirmar que o céu (assim como a própria Divindade) e o inferno são derivados da interioridade de cada anjo e demônio, Swedenborg endossa o postulado presente no oráculo de Delfos e importante para a tradição gnóstica: “Conhece-te a ti mesmo e irás conhecer o universo e os deuses”. Além disso, sua concepção parece também se aproximar de um dos mais importantes princípios herméticos contidos na tábua esmeraldina: “O que está embaixo corresponde ao que está em cima, e o que está em cima corresponde ao que está embaixo”. Tal princípio também pode ser relacionado ao modo como Swedenborg interpreta a bíblia. Partindo da ideia de que o sentido literal manifesto na Palavra corresponde a um significado espiritual concernente à realidade das dimensões espirituais, o sueco realiza uma interpretação do texto sagrado a partir das correspondências místicas encontradas. A consequência de tudo isso é que ele, apesar de seu cristianismo, consegue enxergar o mundo espiritual independentemente de quaisquer dogmas religiosos, o que acaba favorecendo o caráter revisionário de seus escritos.

Very many of the learned from the Christian world are astonished when they find themselves after death in a body, in garments, and in houses, as in the world. And when they recall what they had thought about the life after death, the soul, spirits, and heaven and hell, they are

ashamed and confess that they thought foolishly, and that the simple in faith thought much more wisely than they⁸. (Swedenborg 1900: 189)

Tudo o que havia sido dito sobre o céu e o inferno cai por terra. Além do fato de eles não serem locais de recompensa ou de punição, os anjos e os demônios não teriam sido criados antes dos homens, já que o céu e o inferno são criados justamente pelos homens que depois da morte escolheram a condição de anjos ou demônios. Dessa maneira, também não há a presença de um demônio regente do inferno, antes Deus seria senhor também do inferno, pois o próprio céu depende de seu oposto para se sustentar, assim como o equilíbrio dos planos, fundamento da liberdade humana, seria impossível caso o inferno não existisse.

Government of the heavens is the Lord's government. And as the relation of heaven to hell and of hell to heaven is like the relation between two opposites which mutually act contrary to each other, and from the action and re-action of which an equilibrium results, which gives permanence to all things of their action and reaction, so in order that all things and each thing may be kept in equilibrium it is necessary that He who rules the one should rule the other⁹. (Swedenborg 1900: 347)

Dois aspectos revisionários importantes do livro de Swedenborg decorrem das implicações que seus testemunhos possuem para os conceitos de fé e de trindade divina. Por serem fundamentadas em uma experiência concreta, as concepções defendidas por Swedenborg dependem apenas de suas evidências imediatas, não de verdades dogmáticas. A primeira consequência disso é a conclusão que a fé seria não somente inútil para se apreender o que é o céu, o amor divino e a natureza de Deus, mas também algo danoso à elevação espiritual. Swedenborg relata que, conversando com os anjos superiores, ele percebeu que eles desconheciam o que era a fé, pois as verdades divinas estavam tão internalizadas neles que os objetos dessas verdades não dependiam mais de um estado de crença: "For this reason these angels never mention Faith, and have no idea what it is"¹⁰ (Swedenborg 1900: 155). A capacidade de entendimento torna-se algo mais importante para a ascensão espiritual do homem do que a fé. Segundo os parâmetros da realidade espiritual, a fé estaria subordinada ao entendimento, pois algo somente pode se tornar um objeto de crença depois de ter se tornado um objeto do pensamento. Deus é colocado como uma entidade dotada de uma realidade objetiva apreensível pelo entendimento dos espíritos, apesar de

⁸ "Muito dos eruditos do mundo cristão ficam surpresos quando eles se percebem depois da morte em um corpo, roupas e em casas, tal como no mundo. E quando eles se lembram do que pensavam sobre a vida após a morte, a alma, espíritos, e céu e inferno, eles envergonham-se e confessam que pensaram de maneira tola, e que o simples de espírito pensava muito mais sabiamente que eles."

⁹ "O governo dos céus é o governo do Senhor. E como a relação do céu para com o inferno e do inferno para com o céu é como a relação entre dois opostos que mutuamente agem um contra o outro, e é a partir da ação e reação que o equilíbrio resulta, o que dá permanência a todas as coisas de sua ação e reação, de tal modo que todas as coisas possam ser mantidas em equilíbrio, é necessário que Aquele que governa um deve governar o outro."

¹⁰ "Por esta razão tais anjos nunca mencionam a fé, e não possuem ideia do que ela seja".

apenas alguns deles conseguirem chegar à abstração correta e completa de tal realidade. Como o grau de elevação de um espírito é diretamente proporcional à quantidade de influxo divino que ele é capaz de receber, e esta quantidade, por sua vez, é dependente da capacidade do espírito de entender a natureza de Deus, já que a ignorância provoca um bloqueio desse influxo, “A Divine that cannot be perceived by any idea cannot be received by Faith¹¹” (Swedenborg 1900: 13), a razão passa a ter um papel decisivo para a ascensão espiritual.

Tudo isso passa a ter implicações ainda mais severas quando relacionado à natureza da Santíssima Trindade. O místico sueco rejeita um conceito de Deus composto por três pessoas. Segundo ele, a natureza de Deus não passaria por uma divisão, e todos que permanecem nessa concepção errônea estariam impedidos de compreender Deus e, segundo Swedenborg, uma ideia equivocada de Deus bloquearia o influxo divino necessário à entrada no céu.

Com tal constatação, Swedenborg está realizando a descoberta de algo extremamente singular, pois ao afirmar que todos os partidários da ideia da trindade de Deus são incapazes de compreendê-Lo e, conseqüentemente, estão impossibilitados de receber o influxo de seu amor, afirma-se também que todos os indivíduos pertencentes às religiões cristãs não serão permitidos no céu: “They also said that those of the church who come from this world having na idea of three Divine beings cannot be admitted into heaven, since their thought wanders from one divine being to another; and is not allowable there to think three and say one¹²” (Swedenborg 1900: 12). Desta maneira, não é apenas através do sensualismo e das paixões que o homem encontra-se destinado ao inferno, mas também através do intelecto, pois um uso equivocado das capacidades intelectuais o afastaria da interioridade pela qual ele deveria chegar ao céu.

Isso, no entanto, não implica dizer que para se chegar ao céu o homem necessariamente deveria se dedicar a uma vida intelectual, pois se Deus habita o íntimo de cada um, todos possuem a capacidade de entendê-Lo e a ele integrar-se através da vontade que, por ser mais poderosa que o intelecto, acabaria por subordiná-lo. Chegar a Deus através da vontade para em seguida entendê-Lo é mais eficiente, apesar de ser possível também o caminho contrário; o único percurso impossível seria o que vai da fé ao entendimento. Isso significa que não somente as atuais religiões cristãs são desnecessárias, mas na verdade elas seriam nocivas à medida que incutem concepções equivocadas no entendimento dos fiéis. Assim, Swedenborg relata que os anjos admiram-se com a ignorância dos homens da igreja, e afirmam que muitas vezes as pessoas mais simples e tidas por ignorantes são mais sábias, pois algumas delas se encontram mais próximas do grau de interioridade divina. O caráter revisionário deste argumento, no entanto, caso tenhamos em mente que ele é um texto produzido dentro do paradigma cristão, encontra-se o fato de ele levar à conclusão que grande parte dos pagãos conseguiu encontrar os céus, ao passo que muito dos homens na terra considerados santos terminaram no inferno.

¹¹ “Um Divino que não pode ser percebido por alguma ideia não pode ser recebido pela Fé.”

¹² “Eles também disseram que aqueles da igreja que vieram deste mundo tendo uma ideia de três Seres divinos não podem ser admitidos no céu, desde que seu pensamento vaga de um ser divino para outro, e lá não é permitido pensar três e dizer um.”

Isso ocorre porque a erudição mundana, sobretudo a derivada da teologia, implica muitas vezes em um tipo de conhecimento afastado das leis que regeriam os planos divino e infernal. Neste momento o relato do que foi visto e ouvido acerca do mundo espiritual se converte em um tipo de conhecimento formador de uma moral justificada a partir de leis situadas além do plano da realidade material e cultural. Segundo tal moral, os valores católicos e reformistas – como o da piedade e da fé – são colocados abaixo do valor da caridade:

All this has been said to make known that the life that leads to heaven is not a life withdrawn from the world, but a life in the world; and that a life of piety separate from a life of charity, which is possible only in the world, does not lead to heaven; but a life of charity does; and a life of charity consists in acting honestly and justly in every employment, in every business, and in every work, from an interior, that is, from a heavenly, motive; and this motive is in that life whenever man acts honestly and justly because doing so is in accord with the Divine laws. Such a life is not difficult. But a life of piety separate from a life of charity is difficult; and as much as such a life is believed to lead towards heaven so much it leads away from heaven¹³ (Swedenborg 1900: 346).

Como já foi dito acima, a constatação da falsidade dos valores e concepções teológicas torna-se extremamente singular porque ela não é adquirida através de uma argumentação desenvolvida através de pressupostos lógicos ou da comparação com verdades científicas baseadas na observação da natureza, mas sim através da observação dos planos espirituais e das leis divinas que a teologia pretende dar conta. Esse fato do pensamento swedenborguiano – e a grande ironia que ele permite perceber – parece ser um elemento importante para atrair o investimento de leitura realizado por Borges. A unidade estética do conto “Un teólogo en la muerte” encontra-se centrada na ideia de que uma convicção teológica inabalável acaba arrastando o teólogo para o inferno.

No inferno, a convicção pessoal acaba por se revelar no que ela realmente é: apenas um elemento do amor a si que afasta o indivíduo do estado de interioridade divina, pois o caminho do céu passa por um nível do eu que se encontra além da superficialidade do ego. A necessidade que Melanchton sente de reforçar a ideia da *sola fides* é devida não à necessidade de divulgar uma verdade metafísica, mas ao fato de por ela ele poder alimentar a vaidade de ser adorado como um grande erudito. Apesar da consideração que recebe, Melanchton começa a perceber que seu ambiente circundante começa a se deteriorar, e suas roupas a se tornarem cada vez mais

¹³ “Tudo isto foi dito para fazer conhecido que a vida que leva ao céu não é uma vida afastada do mundo, mas uma vida no mundo; e que uma vida de piedade separada de uma vida de caridade, que é possível apenas no mundo, não leva ao céu; mas uma vida de caridade sim; e uma vida de caridade consiste em agir honestamente e justamente em cada emprego, em cada negócio, e em cada trabalho, a partir de um motivo interior, isto é, celestial; e este motivo está naquela vida toda vez que um homem age honestamente e justamente porque assim fazendo está de acordo com as leis divinas. Tal vida não é difícil. Mas uma vida de piedade separada de uma vida de caridade é difícil; e tanto quanto tal vida é tida como capaz de levar ao céu, tanto ela afasta do céu.”

pobres. Segundo Swedenborg, isso ocorre porque no mundo espiritual não há como as pessoas disfarçarem sua interioridade (já que é a partir dela que seu espírito é construído), de modo que as roupas que os espíritos usam encontram-se em correspondência com o seu estágio de elevação espiritual.

Borges, no entanto, lê a história de Melanchton de uma maneira bastante singular, pois seu investimento simbólico trabalha no sentido de assegurar uma unidade estética que não pode ser encontrada no relato original. A intervenção criativa de Borges pode ser resumida e exemplificada em dois momentos do conto: o início e o final.

O relato que Swedenborg realiza da situação de Melanchton se dá por registros de duas espécies: uma diz respeito ao que ele ouviu a partir dos anjos, outra a partir do que lhe foi informado pelo próprio Melanchton. Isso é significativo porque indica que a situação do teólogo teria se transformado no tempo, mas em um sentido inverso ao que é apresentado no conto de Borges. Em um momento inicial, Swedenborg não conseguia conversar com Melanchton devido ao fato do teólogo não poder se aproximar dos anjos que acompanhavam o místico, já que eles viviam em estado de caridade, ao passo que Melanchton encontrava-se mergulhado na ideia de fé. O relato de Swedenborg, no entanto, começa com uma referência a contatos diretos com o luterano: "As to the lot of Melancthon when he first entered the spiritual world, and what it was afterward, I have been permitted to learn many things not only from angels but also from himself, for I have talked with him repeatedly"¹⁴ (Swedenborg 1879: 1060). A tradução de Borges, no entanto, não faz referência a esses contatos diretos e suprime o início do relato de Swedenborg; ela começa apenas no momento em que se inicia a relatar o que foi conhecido através dos anjos.

Isso ocorre porque dizer que se conversou diretamente com o teólogo daria a entender que o místico teria descido ao inferno, o que implicaria por sua vez que ele se encontraria no mesmo estado psicológico dos demônios e que seria, ao menos naquele momento, um deles, portanto. A segunda possibilidade seria afirmar que o teólogo teria conseguido sair do inferno, mas isso não pode ser admitido na leitura de Borges, pois a ressemantização realizada pelo escritor argentino requer a transformação do relato inicial em um conto ficcional cujo clímax é a queda final de Melanchton, e isso, por sua vez, depende da intensificação da condição trágico-infernal do teólogo, representada pela transformação de suas roupas, de sua casa e culminando na condição de escravo dos demônios. O relato realizado por Swedenborg, porém, segue na direção oposta. Ele informa que Melanchton teria se convencido da importância da caridade e que seus tratados escritos sobre tal virtude não mais desapareciam como antes. Segundo critérios artísticos, este seria um final menos interessante, mas a preocupação de Swedenborg é meramente informativa.

No conto de Borges, Melanchton decide escrever sobre a caridade, mas não a partir de uma convicção pessoal, apenas por vaidade, já que ele começara a desconfiar que as pessoas que o adoravam enquanto teólogo não eram reais. Por não derivar de uma transformação interna, mas sim de uma nova forma de seu amor

¹⁴ "Sobre o lugar de Melanchton quando ele primeiramente entrou no mundo espiritual, e o que lhe sucedeu em seguida, eu fui permitido aprender muitas coisas não apenas dos anjos, mas também dele mesmo, pois eu conversei com ele repetidas vezes."

próprio, seus escritos não possuem permanência. Esse dado é encontrado no texto de Swedenborg, mas o motivo da decisão é diferente, pois, segundo o místico, o teólogo teria começado a escrever devido ao medo das figuras monstruosas do inferno. Depois desse momento os dois textos se aproximam de sua conclusão, e é quando eles começam a divergir mais visivelmente. Segundo Swedenborg, Melanchton teria sido transferido de local e enfim teria conseguido corrigir os seus enganos:

In this state he consulted the Word, and then his eyes were opened, and he saw that it was filled throughout with love to God and love towards the neighbor, so that it was, as the Lord says, that on these two commandments hang the law and the prophets, that is, the whole Word. From this time he was interiorly conveyed into the southern quarter towards the west, and thus to another house, and there he talked with me, saying that his writings on charity did not then vanish as formerly, but appeared obscurely the next day¹⁵ (Swedenborg 1879: 1062).

É verdade que essa transformação interna do teólogo possibilitou uma ascensão ainda muito distante de uma condição angelical superior, mas ao menos o colocou em um lugar acessível ao místico e aos anjos que o acompanham. Isso é sugerido pela superação da vaidade indicada pela necessidade que o teólogo possuía da ilusão de suntuosidade perpetuada por um espírito feiticeiro. Na tradução de Borges, não há a elevação, pois, convertido em personagem, Melanchton não consegue superar sua vaidade, a passagem que menciona o feiticeiro é mantida e ressignificada justamente por cumprir a função de indicar o agravamento do amor a si através da vaidade em decorrência da constatação da inevitabilidade do inferno. Enquanto o texto primeiro pretende apenas relatar o destino do teólogo, o segundo, devido às suas pretensões estéticas, opera um recorte de maneira que seu começo se coloque depois do início do pós-vida do luterano e seu final antes de sua elevação espiritual. Além disso, o texto segundo acrescenta um último parágrafo não somente inexistente no texto primeiro, mas que também é responsável pela reconfiguração de tudo o que foi dito antes de maneira a assegurar um desfecho trágico ao conto, algo oposto ao que pode ser encontrado em Swedenborg: “Las últimas noticias de Melanchton dicen que el mago y uno de los hombres sin cara lo llevaron hacia los médanos y que ahora es como um sirviente de los demonios” (Borges 1974: 50).

Todas as interferências operadas pela leitura de Borges são orientadas por uma intenção estilizadora que reconfigura o texto inicial de maneira que ele adquira um efeito trágico a partir de uma forma anedótica. O insólito, por sua vez, já lhe vinha de certa maneira preparado no texto para o qual o ato de leitura se dirige. Ele, por ser dotado de certo grau de raridade revisionária, adquirido não somente por

¹⁵ “Neste estado ele consultou a Palavra, e então seus olhos foram abertos, e ele viu que ela estava preenchida do amor a Deus e do amor ao semelhante, de maneira que era, tal como o Senhor afirma, sobre esses dois mandamentos que se apoiavam a lei e os profetas, isto é, toda a Palavra. A partir deste momento ele estava interiormente transportado para o quadrante sul ocidental, e desse modo em outra casa, e lá ele conversou comigo, dizendo que seus escritos sobre caridade não mais desapareciam como inicialmente, mas apareceram obscuramente no dia seguinte.”

ambicionar a descoberta da geografia dos planos espirituais, mas também por fundar uma estrutura moral transcendental completamente divergente dos modelos cristãos já aceitos, cria, dentro do universo dos objetos simbólicos, um espaço livre por onde outros textos podem encontrar o terreno para novas criações. A criatividade de Borges é possibilitada por este caráter revisionário da obra de Swedenborg, pois seu exercício inventivo está ligado à sua capacidade de produzir sentido ao se colocar dentro de uma estrutura simbólica que, ao mesmo tempo em que cerceia o imaginário, possibilita um algo grau de liberdade à medida que reconfigura o modo como a mentalidade ocidental organiza sua espiritualidade.

MYSTICAL-LINGUISTIC TRAVELS TO HELL: CONSIDERATIONS ON THE WORK OF JORGE LUIS BORGES AND EMMANUEL SWEDENBORG

Abstract: This article addresses two kinds of trips which, although quite distinct, are related in the analyzed case. The first is a linguistic trip created through a translation worked as an aesthetic exercise by Jorge Luis Borges. The second kind of trip has mystical trait and acts as the prompting of the first: the trip by Emmanuel Swedenborg on spiritual planes. The study verifies how the conclusions obtained by the Swedish mystic from what was discovered in his mystical wanderings were able to induce symbolic spaces that serve as migratory destinations for other texts.

Keywords: Swedenborg; Borges; comparative studies.

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. Escrever a leitura. In: *O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BORGES, J. L. Un teólogo en la muerte. In: *Historia universal de la infamia*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.

ELIOT, T. S. Tradition and individual talent. In: *Points of view*. London: Faber & Faber LTD, 1941.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 1996.

GALINSKI, Karl. *Augustan culture*: an interpretive introduction. Chichester: Princeton University Press, 1996.

ISER, W. The reading process: a phenomenological approach. In: TOMPKINS, Jane P. (ed). *Reader-response criticism*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1981.

PAZ, Octavio. *Tradução: literatura e literalidade* (edição bilíngue). Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2009.

SWEDENBORG, E. *Heaven and its Wonders and Hell: from things heard and seen*. New York: American Swedenborg Printing and Publishing Society, 1900.

_____. *True Christian Religion: containing the universal theology of the New Heaven and the New Church*. Philaldephia: J. B. Lippincott & Company, 1879.

ARTIGO RECEBIDO EM 31/08/2012 E APROVADO EM 13/09/2012.