

# O budismo literário de Jorge Luis Borges<sup>1</sup>

## The literary Buddhism of Jorge Luis Borges

Antonio Carlos de Melo Magalhães \*

Paullina Lígia Silva Carvalho \*\*

*Facilmente aceitamos a realidade, talvez por intuir que nada é real.*  
(J. L. B., In: *O Imortal*)

### Resumo

---

O presente trabalho estabelece um estudo da narrativa ficcional borgiana acerca do budismo, levando em consideração as refutações do real, do eu e do tempo, que se fazem presentes, mais especificamente, na narrativa do conto que nos propomos analisar: “*As ruínas circulares*”, extraído do livro *Ficciones* (1944). Para tanto, retomamos as considerações do próprio Borges no ensaio intitulado *Buda* (1977), cuja crítica reporta ao imaginário mítico das lendas e narrativas sagradas do budismo, sob o viés da estética do fantástico.

---

**Palavras-Chave:** *Tempo circular, narrativas fantásticas, Borges, Budismo.*

---

### Abstract

---

The Article analyses some presuppositions in the Jorge Luis Borges' fictional narrative about the buddhism, emphasizing the negation of real, self and the time, as we find in the text “Las Ruinas Circulares” selected from the book *Ficciones* (1944). We use as well the Book *Buda* (1977), that analyses the myths and sacred narrative of buddhism from an aesthetic of phantastic point of view

---

**Key words:** *circular time, phantastic narrative, Borges, Buddhism*

---

<sup>1</sup> Artigo recebido em: 17/06/2013. Aprovado em 29/09/2013.

\* Docente permanente na Universidade Estadual da Paraíba. Contato: magalhaes.uepb@gmail.com

\*\* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba. Contato: paullinalsc@hotmail.com

## 1. Ficção e budismo em Jorge Luís Borges

O projeto literário do autor argentino Jorge Luis Borges (1899-1986) tem como lugar de sentido paradigmático, primordialmente, a experiência do onírico, do fantástico, que abre possibilidades para uma nova percepção da realidade e um alargamento da consciência humana de si e de mundo. Neste sentido, o onírico não é simplesmente outra realidade, uma alienação no plano cognitivo, de densidade menor, mas uma forma de conceber o que chamamos de real, de pensarmos o mundo a partir de perspectivas menos instrumentalizadoras. Não obstante, compreendemos que, para Borges, a experiência do real imediato conjuga um mundo de aparências cujo caos é dissimulado pela ilusão da vontade humana de ordenar a própria desordem. De certa forma, a realidade é uma ilusão, algo importante para compreender alguns dos pressupostos do budismo e seguir nas leituras dos textos borgianos.

Neste sentido, o exercício de ficcionalização da vida surge como possibilidade de acesso a uma realidade inacessível ao pensamento objetivante, preso ao *a priori* da razão cartesiana e alheio aos aspectos mais elementares da existência face ao absurdo, aos mistérios e enigmas que perfazem a experiência do real, que nunca está posto ou dado em si mesmo de forma definitiva, mas em construção. Traduz-se este pressuposto, em Borges, nas negações do tempo, do eu, assim como da própria ideia de autoria individual, como formas de um ceticismo a esta experiência dada pelo real imediato, como também, sobretudo, às estruturas do pensamento ligado aos fundamentos metafísicos do ser e da verdade.

Portanto, há na escrita borgiana uma relativização dos sentidos como forma de negação das essencializações e absolutismos do pensamento, o que faz deste autor representante de uma interpretação que está sempre a questionar os significados aparentemente encerrados e a abrir-se à fabricação permanente dos sentidos. Nas palavras do crítico Alazraki (1968), a literatura borgiana “não só busca confirmar o caráter alucinatório do mundo”; tratando de tudo que tem inquietado a inteligência humana, estabelece de alguma

maneira contato com “doutrinas como a transmigração das almas, o panteísmo de todos os tempos, o eterno retorno, a esfera infinita de Pascal, o universo como sistema de espelhos de De Quincey, [...] hipóteses que marcam a história da filosofia e da teologia”. (Alazraki 1968 apud Rodríguez, 2009, p. 17).

Desta maneira, Borges configura sua escrita como uma rede de complexidades, labirintos de sentidos, em que os símbolos da linguagem revelam os abismos do real imediato para tornar a recriá-lo por meio da metáfora literária. Somos, com isso, lançados a lugares de sentidos movediços, que transgridem a simples relação linguagem-objeto, uma vez que as narrativas borgianas, ao tangenciar o irreal no real através de imagens fantásticas, confluem para caminhos vertiginosos marcados pela simultaneidade e multiplicidade de *diversos planos narrativos* capazes de nos fazerem duvidar da própria realidade que nós sabemos, reconfigurando, no espaço narrativo-ficcional, as ideias de sujeito, do tempo linear e de todo absolutismo das verdades racionalizantes que objetivarem o estar-no-mundo do ser humano.

Constando que todo e qualquer sistema de escrita está pautado em exercícios de ficcionalização, o lugar da verdade surge apenas nas possibilidades de construções de sentido, uma vez que toda razão existente é voltada para o exercício da imaginação. Desta maneira, são correntes nos textos literários borgianos passagens que confluem com o pensamento teórico-crítico, quando, por vezes, a narrativa literária desdobra-se em uma espécie de autocrítica literário-filosófica, fazendo do texto literário uma via dupla: ficcional e teórica. Nas palavras da estudiosa Mascarenhas de Campos (1988):

A ficção, em Borges, caracteriza-se como um tecido mesclado pela metalinguagem; a atitude crítico-analítica do processo criador e a linguagem-objeto comprimem-se em um mesmo espaço. Por isso, ao desdobrar-se o produto, revela-se o mecanismo da produção. Ao lado da obra ficcional híbrida, pode-se inventariar numeroso material teórico, em que o autor dá as coordenadas de sua arte poética. (Campos, 1988, p. 20).

Desta maneira, não raro, encontramos também o processo inverso nos ensaios críticos, em que a escrita analítica divide o lugar do pensamento-objeto como crivo do olhar poético; ou ainda, é recorrente o exercício da linguagem teórica voltada para um universo imaginário: mundos, sistemas filosóficos, pessoas, livros e autores, nos quais não há plano de referência no real, se não pela inventividade da palavra que os insere na realidade ficcional.

Ao analisarmos as marcas do budismo na obra borgiana, apontamos sua primeira semelhança imanente nesse caráter fantástico comum às narrativas budistas e ao estilo literário do autor argentino, como veremos mais adiante; seguido do ceticismo metafísico, uma vez que dentro do sistema de crenças budistas apregoa-se o ateísmo-filosófico como lugar da experiência mística. Como visto anteriormente, o ceticismo metafísico e a refutação da realidade são características transversais da obra borgiana, além das inquietações acerca da consciência voltada para a ilusão do tempo e do eu. Assim, buscamos, para o desenvolvimento do presente trabalho, tratar de tais características da obra borgiana em diálogo hermenêutico com o pensamento budista, especialmente no conto: *As ruínas circulares*.

No que concerne aos estudos acerca do budismo, nos pautamos ao que o próprio autor nos fornece no ensaio intitulado *Buda* (1977), ponderando, antes de tudo, que estas são fontes de conhecimento que contêm traços não apenas históricos ou referências dogmáticas baseadas nas práticas da religião. Além disso, o cerne da questão é buscar compreender como o budismo de Borges está vinculado ao estilo narrativo e à concepção que o autor argentino tem da realidade e do papel da literatura enquanto interpretação do mundo. Trata-se, portanto, de ideias estético-filosóficas do pensamento budista vistas pelo olhar borgiano e, sendo assim, não dos ensinamentos de um monge, o que nos coloca no âmbito do caráter estético lendário das narrativas sagradas do budismo. Assim, interessam-nos a interpretação borgiana sobre o budismo, uma vez que não iremos reafirmar um sistema de crenças, práticas ou costumes culturais e religiosos ou mesmo verdades cristalizadas por fundamentalismos da fé ou por crenças apresentadas por uma teologia refém de um

conceito inquestionável de verdade, mas compreender como se articulam e conjugam os sentidos para existência por meio de narrativas sagradas que são também formas lendárias de literatura fantástica. Levando em consideração este aspecto da convergência possível entre narrativas religiosas budistas e narrativas literárias, assim como encontramos nos textos borgianos, temos possibilidades de ampliar o diálogo entre literatura e tradições religiosas no contexto brasileiro, ainda exageradamente concentrado na tradição judaica e cristã.

## 2. A experiência do nirvana e a ilusão do eu no conto “As ruínas circulares”:

*“A alma que antes era testemunha da vigília e dos sonhos é agora testemunha do sono profundo.”*  
(J. L. B., In: *Buda*)

Em sua análise das narrativas budistas, Borges (1977) nos diz que “o lendário envolve toda vida do Buda”, os exageros, as desproporções e fantasias sobre o nascimento e vida do Buda são marcas de um simbolismo pouco interessado na verossimilhança com o real, visto que “os fatos históricos estão ocultos na lenda, que não é uma invenção arbitrária e sim uma deformação da realidade”. Assim, constroem-se narrativas que tornam a vida do Sidharta – identidade histórica do primeiro Buda que, antes de ser asceta, foi príncipe no século VI a.C. – muito mais esplendorosa do que, supostamente, tenha sido. (Borges, 1977, p. 21-22).

Dentro do sistema de crenças budistas, pouco importa a identidade histórica do monge fundador, ou mesmo a ordem cronológica dos acontecimentos, visto que seu valor é simbólico e, portanto, suas referências icônicas carregam valores arquetípicos. Assim, depois do nascimento do primeiro Buda, crê-se que ciclicamente, em diferentes tempos históricos, esse se repetiu por meio de um elo infinito, *Gautama*, que parte do passado em direção ao futuro. (cf. Borges, 1977, p.23). Tal concepção, como vemos,

contrapõe-se à lógica do pensamento mítico e lendário cristão, regido pelo monoteísmo religioso e por concepções de verdades historicizantes. Dito isto, ponderamos com Borges:

Reflitamos, não obstante, acerca de que a negação da personalidade é um dos dogmas essenciais do budismo e que ter inventado uma personalidade muito atraente do ponto de vista humano, teria desvirtuado o próprio fundamento de tal doutrina; Jesus conforta seus discípulos dizendo-lhe que se dois deles se reúnem em seu nome, Ele será o terceiro; o Buda, em circunstâncias análogas, diz que ele deixa para seus discípulos sua doutrina. (Borges, 1977, p.23).

Desta maneira, constitui-se que a preocupação budista volta-se para uma busca da libertação do indivíduo de um mundo de aparências (Samsara), por meio da iluminação da mente, sendo a experiência do sagrado e o alcance da sabedoria algo que vai muito além das representações das divindades. Assim, afirma-se por meio do idealismo budista o caráter de efemeridade da vida. Um dos ensinamentos antigos, antecessor ao budismo, apregoados pelos mestres do Sankhyan<sup>4</sup>, trata da negação do eu ou da ilusão do indivíduo através da seguinte metáfora:

Quem assiste a uma dança ou peça teatral, acaba por identificar-se com os bailarinos e com os artistas; o mesmo sucede a cada um com seus pensamentos e ações. Desde o nascimento até a morte, estamos continuamente cuidando de alguém, compartilhando de seus estados físico e mental; esta íntima convivência cria em nós a ilusão de que somos este alguém. (Borges, 1977, p. 29)

No conto “As ruínas circulares”, semelhante ao ensinamento da filosofia budista, o personagem da trama encontra-se nesse entre-lugar da vigília e do sonho buscando um acesso para uma realidade que, por fim, revela-se totalmente ilusória. De nome desconhecido,

<sup>4</sup> Borges nos diz que: “A tradição antiga elegeu a cidade de Kapilavastu como lugar de nascimento do Buda, porque sua doutrina há ecos daquela que ensinou Kapila, fundador do Sankhyan; mais verossímil é pensar que estes ecos, que parecem indiscutíveis, se devem ao fato de que Buda nasceu na pátria de Kapila, onde os Sankhyan e sua terminologia eram comuns. Durante o auge do budismo, a cidade foi objeto de peregrinações.” (BORGES, 1977, p. 27). Supondo, ainda, que desta doutrina origina-se a negação da realidade do mundo externo.

ou melhor, esquecido, como nos diz o narrador-onisciente, a personagem principal chega às ruínas de um templo de antigos sacrifícios, carregando consigo o seguinte objetivo:

O propósito que o guiava não era impossível, ainda que sobrenatural. Queria sonhar um homem: queria sonhá-lo com integridade minuciosa e impô-lo à realidade. Esse projeto mágico esgotara o espaço inteiro de sua alma; se alguém lhe tivesse perguntado o próprio nome ou qualquer aspecto de sua vida anterior, não teria acertado na resposta. Convinha-lhe o templo inabitado e despedaçado, porque era um mínimo de mundo visível; a proximidade dos lenhadores também, porque estes se encarregavam de suprir suas necessidades frugais. O arroz e as frutas de seu tributo eram pábulo suficiente para seu corpo, consagrado à única tarefa de dormir e sonhar. (Borges, 1944(2011), 745).

Como vemos, o narrador nos relata a vida de um monge asceta “consagrado à única tarefa de dormir e sonhar”, todavia, um sonho imbuído do desejo de criar um ser e inserir-lhe no real. No que segue a narrativa, nos é transmitida a agonística da criação, até que, ao cabo de inúmeras tentativas e exercícios, o monge alcança o seu propósito de dar vida a um Adão de sonho, isto não sem a ajuda de uma divindade: o deus Fogo. Ao passo seguinte, o narrador nos descreve o processo de criação e inserção do ser sonhado na realidade da seguinte maneira:

Nas cosmogonias gnósticas, os demiurgos amassam um vermelho Adão que não consegue pôr-se de pé; tão inábil e rude e elementar como esse Adão de pó era o Adão de sonho que as noites do mago tinham fabricado. Uma tarde, o homem quase destruiu toda a sua obra, mas se arrependeu. (Mais lhe teria valido destruí-la.) Esgotados os votos aos numes da terra e do rio, arrojou-se aos pés da efigie que talvez fosse um tigre e talvez um potro, e implorou seu desconhecido socorro. Nesse crepúsculo, sonhou com a estátua. Sonhou-a viva, trêmula: não era um atroz bastardo de tigre e potro, mas simultaneamente essas duas criaturas veementes e também um touro, uma rosa, uma tempestade. Esse múltiplo deus revelou-lhe que seu nome terrenal era Fogo, que nesse templo circular (e em outros iguais) rendiam-lhe sacrifícios e culto e que magicamente animaria o fantasma sonhado, de tal sorte que todas as criaturas, exceto o próprio Fogo e o sonhador,

julgassem-no um homem de carne e osso. Ordenou-lhe que uma vez instruído nos ritos, remetesse-o ao outro templo despedaçado, cujas pirâmides persistem águas abaixo, para que alguma voz o glorificasse naquele edifício deserto. No sonho do homem que sonhava, o sonhado despertou. (Borges, 1944(2011), 748).

Uma vez realizado seu propósito, o mago sente o êxtase da realização, posteriormente, ele passa a se sentir totalmente atormentado com ideia de que seu filho sonhado, agora um ser vivente no plano da realidade, venha saber de sua condição de fantasma, matéria de sonho, simulacro do desejo de outro. Sabemos, então, que o Mago:

Temeu que seu filho meditasse nesse privilégio anormal e descobrisse de algum modo sua condição de mero simulacro. Não ser um homem, ser a projeção do sonho de outro homem, que humilhação incomparável, que vertigem! A todo pai interessam os filhos que procriou (que permitiu) numa simples confusão ou felicidade; é natural que o mago temesse pelo futuro daquele filho, pensado entranha por entranha e traço por traço, em *Mil e Uma Noites secretas*. (Borges, 1944(2011), 749).

As possibilidades da vida se esgotam ao fim da narrativa quando um incêndio acomete o templo em que o mago vivia. Neste momento, no qual a personagem está em face da morte, ela descobre que sua condição também é de mero simulacro.

Porque se repetiu o acontecido faz muitos séculos. As ruínas do santuário do deus do fogo foram destruídas pelo fogo. Numa alvorada sem pássaros, o mago viu cingir-se contra os muros o incêndio concêntrico. Por um instante, pensou refugiar-se nas águas, mas depois compreendeu que a morte vinha coroar sua velhice e absolvê-lo de seus trabalhos. Caminhou contra as línguas de fogo. Estas não morderam sua carne, estas o acariciaram e o inundaram sem calor e sem combustão. Com alívio, com humilhação, com terror, compreendeu que ele também era uma aparência, que outro o estava sonhando. (Borges, 1944(2011), 749).

Observamos que nessa narrativa estamos em face da metáfora do mundo em que criatura/criador dividem o mesmo espaço-tempo,

sendo ambos, demiurgo/criação, expressões de um simulacro, uma ilusão, um sonho de outro. Mas quem é este outro? Sabendo que esta história repete-se ciclicamente, como nos diz o narrador no desfecho – “porque se repetiu o acontecido faz muitos séculos” – só nos resta saber que quem sonha também é o um ser sonhado. Seguindo a crítica Mascarenha de Campos (1988, p. 37), compreendemos que “há resquícios schopenhaurianos na ideia de que os objetos não tem realidade subsistente por si mesmo, é a vontade que os cria, num mundo ilusório, e à vontade cabe torná-los reais”.

O mundo como representação da vontade humana também faz parte do sistema filosófico budista. Assim, o símbolo do fogo, presente no conto “As ruínas circulares”, representa no campo simbólico budista a ilusão e efemeridade do real construído pelas sensações e vontades de uma consciência individual. No campo mítico, o fogo simboliza a intensidade da vida, mas também a ilusão, a finitude, Borges (1977) faz referência a um famoso *Sermão do Fogo* que trata sobre a origem e aniquilação do sofrimento. Vejamos o que o nos diz tal sermão:

Tudo, ó discípulos, está em chamas, A vista, ó discípulos, está em chamas, o visível está em chamas; o sentimento que nasce do contato com o visível está em chamas, seja a dor, seja a alegria, da mesma forma está em chamas. Que fogo o inflama? O fogo do desejo, o fogo do ódio, o fogo da ignorância, o nascimento, a velhice, a morte, as tristezas, as queixas e a dor, o pesar, o desespero: são estas as minhas palavras. [...] Sabendo isso, ó discípulos, um sábio, um nobre ouvinte da doutrina rechaçará o visível, rechaçará a percepção do visível; rechaçará o contato com o visível; seja a dor, seja a alegria, seja nem dor nem alegria. (Borges, 1977, p. 57).

No conto em análise, observamos que toda origem das dores e preocupações do Mago vem do desejo de criar um Adão de sonho que, posteriormente, tornar-se-á seu filho na vida real. Não obstante este filho ser apenas uma representação da sua vontade, como só ele e o Deus Fogo o sabem, é também o motivo do aniquilamento da consciência de si e de mundo que o Mago possui. A revelação da ilusão do eu e do real vem quando, na hora de sua morte, o

sonhador sabe-se, assim como seu filho, um ser sonhado. Semelhante ao ensinamento budista, a existência se dá no entre-lugar da vigília e do sonho, sendo o conhecimento da verdade o total abandono, libertação, das ilusões do mundo de aparências e da ideia de eu individual. Desta maneira, o Mago do conto *As ruínas circulares* alcança o que o sábio, do Sermão do Fogo, diz ser a libertação da ilusão real: “Estou livre; todo o meu nascimento está aniquilado, alcançada a santidade, o dever cumprido; não voltarei aqui embaixo. Tal é o conhecimento que possuo.” (Idem, p. 58).

Dentro do sistema de crenças e filosofia budista, o total aniquilamento da consciência de mundo humana é nomeado como sendo a experiência do Nirvana. Sobre os ensinamentos em torno da palavra Nirvana, Borges (1977) diz que:

Nirvana é a palavra sânscrita que, etimologicamente, vale por “apagamento”, “extinção”, também caberia traduzir como “o extinguir-se” ou “apagar-se”. A palavra é adequada, uma vez que os textos clássicos do budismo soem comparar a consciência com a chama de uma lâmpada, que é e não é em diferentes horas da noite. (Borges, 1977, p. 59).

Vale salientar que essa palavra não foi cunhada pelo Buda, surgindo a partir de outros movimentos religiosos Hindus como, por exemplo, os Jaina Darma, conhecido como jainismo. Compreende-se que o budismo, ao negar “a consciência e a matéria, o objeto e o sujeito, a alma e a divindade”, continua, posteriormente, a representação da palavra Nirvana dentro de outros sistemas de interpretação do budismo, sendo esta a palavra através da qual se justifica a experiência de apagamento do eu no cosmo. (cf. idem, p. 59).

No Ocidente, quando falarmos de extinção do eu, do apagamento do desejo, geralmente associa-se a experiência do Nirvana a uma espécie de niilismo, negação ou descrença. Todavia, dentro do sistema de valores filosófico-religiosos budistas, a metafísica do Nada é a experiência que conduz a uma verdade original, totalizante. Não obstante, o Nirvana é uma chama que antecede até mesmo o nada, o encontro com o fim, o nada existencial; não significa o aniquilamento

da vida, pois uma força vital continuará a existir mesmo que não seja no mundo visível. Assim, Borges (1977) afirma que:

Em muitas passagens, Nirvana é sinônimo de Brahma e de felicidade; apagar-se em Brahma é intuir que cada um é Brahma. [...] Para os Upanishadas<sup>5</sup>, o processo cósmico é o sonho de um deus, para o budismo há um sonho sem sonhador. Detrás do sonho e abaixo deste, não há nada. O Nirvana é a única salvação. (Borges, 1977, p. 59).

Podemos dizer, portanto, que há uma representação da experiência do Nirvana no conto *As ruínas circulares*, no momento em que o personagem resolve extinguir-se nas chamas, aceitando o total aniquilamento de sua consciência existencial. Ao adentrar nas chamas do fogo que queima o templo, o Mago alcançou o seu Nirvana, que é mais do que a morte, é a consciência da ilusão do universo, o aniquilamento total do real, sendo esta a experiência que o faz livrar-se do Samsarra, ciclo de vida e morte no mundo de aparências. Borges (1977) ainda supõe:

Talvez o enigma do Nirvana seja idêntico ao enigma do sono; nas Upanishadas se lê que os homens no sono profundo são o universo. Segundo os Sankhyan, o estado da alma no sono profundo é o mesmo que alcançará depois da libertação. A alma libertada é como um espelho que nada reflete. (Borges, 1977, p. 62).

Deste modo, semelhante às doutrinas do budismo, o conto em análise cria a representação de um mundo que desconstrói a experiência do real, negando a concepção de individualidade e unidade, a partir da construção de um tempo-espaco circular em que tudo já aconteceu e voltará acontecer em um cosmo que é apenas a ilusão, a projeção da vontade da consciência humana encerrada em um mundo de aparências. *As ruínas circulares* é, antes de qualquer coisa, uma metáfora para o tempo, um tempo circular, que, em seu ir e vir, forma, transforma, sendo sempre marca de finitude e revelação da ilusão da existência.

---

<sup>5</sup> Tratados filosóficos e teológicos baseados na literatura Veda

## Referências Bibliográficas:

- BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Tradução vários. São Paulo: Globo, 1998.
- \_\_\_\_\_. Jurado, Alicia. *Buda*. Rio de Janeiro: Difel, 1977.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*. Lisboa: Minerva, 1979.
- MASCARENHA DE CAMPOS, Vera. *Borges e Guimarães*. São Paulo: Perspectiva, 1988
- RODRÍGUEZ, Maria Del Carmen. *Borges: El sueño imposible de ser*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- OROZCO, Olga. Jorge Luis Borges en su História de la eternidade. In: \_\_\_\_\_. *Poesía Completa*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2012.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005.
- SORRENTINO, Fernando. *Jorge Luis Borges: Sete conversas com Fernando Sorrentino*. São Paulo: Azougue Editorial, 2009.