

Os Contextos da Tradição Universal

Raul Antelo

Universidade Federal de Santa Catarina

Dizer que a vida é sonho quer dizer que a vida é pensamento. Nesse fragmento de Novalis, que Borges traduziu em 1934, esconde-se sintomaticamente o movimento das mais recentes leituras borgeanas.

Uma geração atrás, de fato, os cíclicos retornos das ficções que hoje nos ocupam eram interpretados como postulações da irrealidade, seja na vertente pioneira e benevolente de Ana Maria Barrenechea, seja na tendência negativa e intolerante do grupo *Contorno*. Mais recentemente, porém, a obra de Borges vem sendo lida como uma peculiar postulação da realidade e, nessa corrente, se descontarmos as biografias pessoais, à maneira de Didier Anzieu ou Rodriguez Monegal, poderíamos inscrever esse peculiar reencontro de Borges com seu destino sul-americano, tramado por Davi Arrigucci em *Enigma e comentário*; a postulação por Sonia Mattalia e Joep Ma. Company de efeitos de superfície realista nos relatos aparentemente mais evasivos; a exploração de alegorias políticas nas leituras de Beatriz Sarlo ou as sondagens de aberta referencialidade histórica com que Daniel Balderston questiona se o escritor está mesmo *Fora do contexto*? (É sintomático, aliás, que o sinal de pergunta só apareça na segunda edição da obra, em espanhol, já que o original inglês se alinha, decididamente, sem nuances,

pelo partido anti-irracionalista, *Out of context*).

Portanto, ler que a vida é sonho se traduz hoje em dia como a vida é racionalidade, paradoxo que, alimentado pelo próprio mecanismo do escritor, foi desentranhado, antes de mais ninguém, pelo mesmíssimo Borges, enquanto leitor de Henri Bergson.

Com efeito, ao resenhar *As duas fontes da moral e da religião* para o jornal *Crítica*, em setembro de 1933, Borges compreendeu que há instintos e há instituições. Os primeiros, reagindo a estímulos físicos específicos, extraem do mundo externo satisfação para suas necessidades ao passo que as instituições, porém, criando mundos próprios e intersticiais entre as pulsões e o mundo externo, podem ser entendidas como autênticas elaborações ou traduções, isto é, artifícios que liberam o sujeito da coerção natural para introduzi-lo em outra ordem, discursiva, onde o movimento, momentaneamente, se detém. A instituição poderia assim ser definida como um sistema organizado de recursos ou recorrências. Ela não se confunde, entretanto, com a lei. Entre a lei, que limita ações, e a instituição, que nos fornece modelos efetivos de ação, existe a mesma distância que entre o cânone e o corpus literários. Em outras palavras, a teoria institucionalista é uma teoria literária que põe o negativo fora da história, no reino das necessidades, para nos apresentar a sociedade como instância genética: criativa, positiva, inventiva. Nessa linha de análise, Borges interpreta que, para Bergson,

la facultad que origina creencias religiosas o adhesiones morales y políticas nada tiene que ver con el poder originador de la verdad. Al igual que el sentido común y todo lo que comúnmente pasa por inteligencia humana, aquella facultad no es sino la resultante de la conformación del hombre al medio social en que vive y esta conformación es una particularidad inherente al orden universal de las cosas.

Essa característica, entretanto, não deve se confundir com passividade adaptativa, uma sorte de determinismo duro, quase bestial, que retiraria ao homem toda liberdade de opção. Contrariamente, pois, aos animais,

gracias al predominio de la inteligencia sobre los instintos, el hombre presenta una mayor variabilidad y mutaciones más numerosas dentro de su sujeción mental al ambiente. Es una diferencia casi cuantitativa, fuera de la cual la humanidad ofrece, en el orden de los incentivos y las

normas de la conducta, un mundo muy semejante al de la vida de los insectos. Se mueve y se agita en la aventura diaria de la existencia dentro de una estructura ideativa que ha heredado en toda su integridad a la manera en que se hereda un nombre. A este orden moral y político, Bergson denomina “cerrado” y opone a él un orden creado por los esfuerzos de individuos excepcionales y denominado “abierto”, cuyas creaciones, puramente intelectuales, van a enriquecer el patrimonio ético de la raza, no sin antes asumir caracteres orgánicos en la sociedad o en el consenso de los hombres.

Contra o mundo fechado dos insetos-massa, a ordem aberta dos homens valerianos, puramente intelectuais como Mr. Teste, enriquecem “o patrimônio ético da raça”. Sublinho apenas o conceito *patrimonial* que, como sabemos, há de ressurgir ao debater, mais adiante, a questão da tradição; mas destaco, no momento, a inexistência de luta ou oposição, de *dialética*, enfim, entre ordem fechada e ordem aberta. Há, porém, entre ambas mútua pressuposição.

Una y otra estructura de la conducta humana, la “cerrada” y la “abierta” tienen formidables razones de ser. La primera, según el filósofo francés, es una fuerza natural que sirve en el hombre como contrapeso de otras fuerzas orgánicas. Protege al hombre contra peligros de un ejercicio sin contralor de la inteligencia. Los resguarda contra la destrucción social que semejante ejercicio podría traer o contra las desazones con que sorprendería a un individuo una interpretación de la naturaleza en términos comprensibles únicamente por él. No importa que ello lleve a los hombres invariablemente a erigir ídolos en el orden moral y político, tales como los que resultan de humanizar a los dioses o endiosar a los hombres, ya que al hacer una y otra cosa el individuo obtiene en su ubicación en el universo un sentido de comodidad para él y de salvaguardia para sus semejantes.

Portanto, Borges entende que Bergson postula um terreno comum à religiosidade e à racionalidade, onde duração, memória e impulso vital se entrelaçariam para evitar a religião da razão. Não repugna a Bergson (nem a Borges, aliás) que esse vínculo comum possa ser interpretado como místico.

Lejos de ser una autointoxicación con algún éxtasis derivado de apasionadas adhesiones políticas y morales, la intuición, en su expresión mística, es el poder con que los hombres excepcionales proporcionan finalidades y bases a la acción. Es con este poder que los grandes creadores en las ciencias y en las religiones complementan el sentido crítico de que se valen para examinar la actualidad y la particularidad, dejando en descubierto para la posteridad la visión con que logran penetrar en los arcanos de la universalidad y del devenir.

Como se vê, o que atrai a Borges nesta filosofia é um relativo distanciamento em relação a uma lógica dos possíveis históricos. Ao contrário, Bergson (e atrás dele, Borges) inclinam-se por uma lógica da virtualidade que Deleuze irá mais tarde definir em termos precisos. Nessa perspectiva, o virtual não precisa se realizar; basta-lhe com se atualizar e, na atualização, já não regem a semelhança ou a limitação do real mas a diferença e a variação de todo ato. Portanto, o próprio do virtual, a identidade, por exemplo, é existir na forma de uma diferença, criando suas próprias linhas de diferenciação para, justamente, se atualizar. Essa identidade, cuja característica primordial é a diferença, pertence a um tempo único em que partes variáveis e potenciais se encontram em um todo virtual, o arcano da universalidade e do devir. A variabilidade ou duração é, portanto, a realidade do virtual, uma multiplicidade que difere em natureza; mas a memória, por outra parte, arma ou representa todos esses graus de diferença na multiplicidade virtual cabendo, por último, ao impulso vital, traçar as linhas de diferenciação em que o virtual se atualiza, o que permite, aliás, que o homem tome, através do *élan*, consciência de si ou, em palavras de Borges, um lugar no universo, em que haja conforto para si e confiança para os outros. A duração é em última análise suporte da subjetividade; lembremos, a título de ilustração, do terceiro argumento, *el único*, de um ensaio anterior a esse, “La duración del infierno”, de 1929: existe eternidade de céu e de inferno porque a dignidade do acaso (*libro albedrio* diz, sintomaticamente, a primeira versão) assim o requer: “o tenemos la facultad de obrar para siempre o es una delusión este yo”. Mas o que nesse texto ainda era disjuntivo, no exame da obra de Bergson se torna paradoxal já que o autor de *Ficciones* julga que a teoria das multiplicidades e a ontologia mnemônica são simples decorrências de um método, o da intuição:

La intuición, pues, es para Bergson exactamente lo que se ha llamado la razón para las más nobles tradiciones de la filosofía. La intuición con él, como con Platón y Espino-

sa, lejos de llevarnos a una actitud antiintelectual o antirracionalista, en cualquiera de las esferas de la verdad, exalta el intelecto y la razón a la jerarquía del único poder que hace que la vida humana valga la pena ser vivida.

O conhecimento define-se, em consequência, como abstração ou afêrese, um excesso dos dados imediatos que renunciamos a compreender em sua literalidade e que apenas *imaginamos* em sua lateralidade como signos externos, variáveis e sensíveis, que nos tocam. Essa abstração, como se compreende, supõe a ficção, já que explica o mundo por imagens mas, ao mesmo tempo, a obliquidade da ficção supõe em contrapartida abstração, já que ela própria imbrica elementos abstratos segundo uma ordem de associação ou de transformação externa que se condensa, para lembrarmos do *Tratado sobre a reforma do entendimento* de Espinoza, na expressão *finjo ad libitum causam*.

Permitam-me, portanto, valer-me dessa premissa, *finjo ad libitum causam*, para perseguir em Borges uma gênese virtual para sua conhecida teoria sobre o escritor argentino e a tradição.

Como é sabido, o texto é fruto de uma conferência realizada no Colégio Livre de Estudos Superiores de Buenos Aires em 1952. Sua primeira publicação sai na revista do próprio colégio, *Cursos y conferencias*, no início de 1953 e a segunda, dois anos depois, na revista *Sur*. Aliás, em *Sur*, lemos, já em 1941, uma sorte de protoversão, ainda inédita, desse ensaio, suscitada pelas teorias historiográficas de Carlyle, quem em *On heroes, hero-worship and the heroic in history*, “dijo y sigue diciendo” aquilo a que o ensaio aponta, que os periféricos carecemos de tradição definida, carecemos de um livro capaz de ser nosso símbolo perdurável. Mas não se interprete a carência como imperativo:

entiendo que esa privación aparente es más bien un alivio, una libertad y que no debemos apresurarnos a corregirla.

Em outras palavras, o que Carlyle diz e continua dizendo é que “gozamos de uma tradição potencial que é todo o passado”, enunciado temporal que, em Borges, se traduz em coordenadas espaciais, uma vez que ele mesmo invoca o fato de, através de Baudelaire, ser Poe parte inalienável da tradição francesa, da mesma forma que, através de Fitzgerald, um místico persa, Umar Bin Ibrahim Aljayami, Omar Khayam, se inclua na tradição inglesa – é bem verdade que menos em versão literal do que em forma de “rapsódia autônoma”, como lembrará um outro ensaio da época.

Em poucas palavras, a história torna-se previsível capítulo de uma ficção fantástica já que

En la literatura rige la misma ley general que en el determinismo: basta que un hecho ocurra para que sea necesario, fatal.

Temos, nessa formulação, uma variante de uma idéia de Sêneca, colhida nas *Naturales questiones*, isto é, a de que tudo quanto acontece é signo de algo que acontecerá, idéia previamente desenvolvida por Cícero em dois tratados, *De divinatione* e *De fato*, muito apreciados por Borges.

Analisando pouco depois, em 1944, o livro de Davidson sobre *The free will controversy*, Borges esquematizará a disputa entre deterministas e intuicionistas apoiado em fontes mais próximas dele como *O dilema do determinismo* de William James:

Los deterministas niegan que haya en el cosmos un solo hecho posible, id est, un hecho que pudo acontecer o no acontecer; James conjetura que el universo tiene un plan general, pero que las minucias de la ejecución quedan a cargo de los actores.

Nesse dilema de traidores e heróis, as minúcias – “el dolor físico, los destinos individuales, la ética” – é que definem o relato, a tradição, como algo que foge do determinismo. A tradição não é instinto mas instituição.

Confundir, portanto, uma literatura com alguns traços distintivos do país que a produz, além de ser noção relativamente nova, romântica, tem o inconveniente de confundir o lateral (uma identidade) com o literal (uma réplica) ainda com o agravante de, ao mesmo tempo, separar dois sinônimos, tradição e tradução. Coloca-se, então, o escritor a pergunta crucial; mas afinal,

¿Cuál es la tradición argentina? Creo que podemos contestar fácilmente y que no hay problema en esta pregunta. Creo que muestra tradición es toda la cultura occidental, y creo también que tenemos derecho a esta tradición, mayor que el que pueden tener los habitantes de una u otra nación occidental (...) Creo que los argentinos, los sudamericanos en general, (...) podemos manejar todos los temas europeos, manejarlos sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener, y ya tiene, consecuencias afortunadas.

Cabe aqui observar que esse acaso de livremente manipular tex-

tos, uma vez que eles não passam de diferença ou diferimento através do tempo, nos remete à idéia complementar de que o tempo é simples diferença ou diferimento através dos textos. Corrobora essa articulação ou abstração do leitor uma reincidência escriturária, na medida em que o argumento conclusivo sobre o escritor argentino e a tradição é o mesmo da duração do inferno, donde não seria exagerado concluir que, para o escritor sul-americano, como diria Borges, a tradição é um inferno que dura. Ganha, assim, outro sentido a idéia de que “nuestro patrimonio es el universo”; ou de que podemos

ensayar todos los temas, y no podemos concretarnos a lo argentino para ser argentinos: porque o ser argentino es una fatalidad y en ese caso lo seremos de cualquier modo, o ser argentino es una mera afectación, una máscara.

Se o valor é uma sensibilidade que dura, é conveniente ao mesmo tempo observar o contexto em que se insere essa declaração e avaliar que o gesto que em 1955 exclui o ensaio sobre “Nossas impossibilidades”, de *Discussão*, por achá-lo fraco, é o mesmo gesto que escolhe outro texto, decerto tido como mais forte, “El escritor argentino y la tradición”, mera transcrição de uma aula dos anos 50, e o coloca ao lado desses outros ensaios anteriores a 1930 onde se argumenta que “en el impensable destino nuestro, en que rigen infamias como el dolor carnal, toda estafalaria cosa es posible”. Como poderíamos ler essa operação histórica, abismal e fantástica, de colocar uma reflexão aparentemente determinista, sustentada sob o tardo peronismo, entre textos de clara euforia modernizadora, rica em mesclas e acasos, do tardo radicalismo?

A resposta a essa pergunta talvez se encontre na nota de rodapé que acompanha “O escritor argentino e a tradição” e que o define como variação: “versão taquigráfica de uma aula proferida no Colégio Livre de Estudos Superiores”. Detenhamo-nos nessa instituição. Sorte de Universidade popular ou alternativa, sem subvenção oficial mas com financiamento privado, o Colégio teve atividade opositora relevante sob o peronismo sendo, em algum momento, obrigado a fechar suas portas. Um de seus mecenas e docentes, o economista Felix Weil, relembra em suas *Memórias* que um dos atrativos maiores do colégio era ter o mesmo sistema de admissão do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, a famosa Escola de Frankfurt, que ele mesmo fundara, com dinheiro da família. Como registra Barbara Freitag, um cartel de cereais, instalado na Argentina no final do século passado, financiara, com suas exportações de grãos para a Europa, não só os estudos de Felix Weil, filho do dono, mas o próprio Instituto. Foi, em última análise, o trigo sul-americano que permitiu ao grupo de intelectuais formado por Horkheimer,

Adorno, Benjamin, Lukacs, Pollock, Fromm e até mesmo Saussure sobreviver aos turbulentos tempos da guerra, “dando ao Instituto uma autonomia e independência que poucos centros de estudos tinham na época”. Em 1934, porém, o Instituto se transfere para Nova York e como “International Institute of Social Research” filia-se à Universidade de Columbia, “mantendo, no entanto, sua autonomia financeira que lhe fora assegurada graças ao auxílio irrestrito do ‘especulador de grãos’ da Argentina”. Com a emigração, entretanto, seus integrantes reorientam suas vidas. Marcuse vai trabalhar no “Office of Strategic Service”; Pollock se torna conselheiro do Ministério da Justiça norte-americano; Lowenthal dirige a “Voz das Américas” enquanto Felix Weil, o fundador e financista, regressa à Argentina e elabora a política fiscal do governo militar nos anos 30. Figura heterogênea e emblemática da modernização autoritária, Weil é, para retomarmos a expressão que Borges reserva a Omar Khayam, um rapsodo autônomo que enriquece “o patrimônio ético da raça” como fazendeiro moderno, mecenas, professor universitário e alto funcionário de um governo de fato.

Antes mesmo de Keynes elaborar sua *Teoria geral da ocupação, o juro e o dinheiro*, alguns economistas neoliberais já percebiam a necessidade de intervenções específicas para tirar o capitalismo de seu torpor. Dentre eles, Federico Pinedo, o ministro, ou Antonio de Tomaso e Felix Weil, seus assessores, todos socialistas independentes, davam ao governo militar a feição progressista e avançada que requeria a expansão do capitalismo no país. Aliás, o primeiro contato de Weil com Pinedo é ilustrativo do conceito de modernidade com que operava o mecenas de Frankfurt. Sua tese era clara: necessidade de ocidentalizar a economia nacional como passo prévio para qualquer ensaio socialista. A *ocidentalização*, para Weil, dependia da criação do imposto de renda, até então desconhecido no país, imposto que ele mesmo passa a redigir sendo promulgado como leis 11.682/3 do governo militar. Dupla feição do intelectual funcionário: no Congresso impõe o cânone ao passo que no Colégio define o corpus da modernização.

Com efeito, no Colégio Livre de Estudos Superiores, Weil difunde suas idéias a respeito das intervenções estatais para saneamento econômico. Na série de artigos publicados em *Cursos y conferencias*, sobre “El problema de la economía dirigida” (a. 4, nº 9; a. 5, nº 9 e a. 5, nº 8 de 1936), fruto de suas conferências no colégio, Weil defende claras posições ortodoxas, ainda que analise o caso argentino não exatamente como economia planejada mas como economia controlada. Em uma de suas aulas, lança mão do conceito de moda para afastar os temores generalizados em relação a uma economia planejada:

Un Estado con la economía dirigida, significa necesariamente un Estado con la propaganda dirigida. Por ello la

cuestión de los diversos gustos en cuanto al consumo, no juega un papel de importancia. En la economía dirigida el Estado sabrá dirigir también los gustos, dirigir el consumo: esto no tiene nada de extraño y ni siquiera de anormal. El profesor americano Loeb, ha descubierto el fenómeno del “heliotropismo”. Una cierta clase de pececillos en un aquarium expuesto al sol, nadan en distintas direcciones; pero basta echar unas gotas de cierto ácido, para que los peces se pongan a nadar en una sola dirección. Y si se pudiera preguntar a éstos, porqué lo hacen, ellos responderían seguramente que “por propia voluntad”, y no se darían cuenta de que se ha echado en su ambiente ciertas gotitas de propaganda. Por ello sostengo que dentro de un Estado en esta forma, con la propaganda bien centralizada, el consumo fácilmente se amoldará a las conveniencias de la producción, y con esto podrán desaparecer todos los temores de que la economía dirigida tropezaría con grandes dificultades por no poder satisfacer todos los diversos gustos. Especialmente debemos destacar que no es cierto que la economía dirigida tiende a nivelar los gustos, a nivelar el modo de vivir. No se trata de eso: nadie piensa en que se fabrique p. e. solamente una clase de corbatas. Pero, del otro lado no hay razón valedera alguna, para que se siga produciendo como hoy, sin sentido alguno, miles y miles de tipos de corbatas.

Weil analisa o poder do capital sobre a moda. Sua posição é determinista e, para voltarmos à tensão entre instinto e instituição, diríamos que para Weil a moda é instinto, mera necessidade heliotrópica. Veja-se, portanto, a distância que o separa de outros frankfurtianos como Benjamin, interessado, ao contrário, pelo poder da moda sobre o capital, a partir das considerações de Simmel em relação à moda como fenômeno cada vez mais integrado, *ocidentalizado*, e articulado à organização do trabalho. Mas distante também do relativismo exibido pelo filósofo Enrique Butty ao expor, nas mesmas páginas de *Cursos y conferencias*, as relações entre a duração de Bergson e o tempo de Einstein. A posição de Weil, pelo contrário, é contundente: a única saída para a crise é uma economia planejada socialista que, mesmo sem mercado, sustentaria um “quase-mercado” em que a concorrência positiva afastaria o fantasma da burocratização. Para tanto, urge que dirigentes dinâmicos, os tecnocratas, cuidem do sistema, idéia que ilustra com um típico recurso futurista:

Los directores de fábricas dentro de la economía dirigida son algo así como los jefes de regimiento en la guerra.

Essa aproximação entre economia socialista e estética fascista não se corresponde, entretanto, com a pura e simples identificação entre nacional-socialismo e socialismo soviético. Em um curso ditado no Colégio Livre, em dezembro de 1939, Weil se opõe, precisamente, à equação niveladora entre os dois regimes (tese sustentada por Horkheimer no Instituto e pelo senador Lisandro de la Torre, no Congresso) com o argumento de que o nazismo preservou a propriedade privada e, conseqüentemente, as leis de mercado, sem ameaçar, de fato, o capitalismo mas oferecendo-lhe, ao contrário, alternativas de sobrevivência e defesa perante o avanço comunista. Os efeitos dessa política são claros: manutenção da classe operária em nível anterior ao da guerra, proletarização dos setores médios e enorme enriquecimento dos grandes capitalistas. Para ilustrar quem são os donos dessa Alemanha reposta pelo nazismo nas trilhas do capital, o professor Weil apela a um símile:

Es como si en nuestro país el control de los precios que se estableció recientemente y que está ahora en manos del Dr. Bullrich, se hubiese entregado al Sr. Luis Colombo, Presidente de la Unión Industrial, manteniendo este último sus funciones en ambos cuerpos. O como si se hubiere nombrado al Presidente de la Asociación de Aseguradores como Superintendente de Seguros de la Nación, en lugar del ex-subsecretario de Hacienda, Sr. Saénz.

Seria tão ridículo como se um intelectual socialista defendesse o programa neoliberal ou, para retomar a *boutade* de Brecht, como se um especulador de trigo, angustiado pelos sem-terra, doasse sua fortuna para uma fundação financiar pesquisas sobre a fome no mundo. Nos dois casos, o rapsodo autônomo teria o mesmo nome, Weil. É claro que se o professor de economia não vê o ridículo do símile é porque ele está ativamente implicado nessas contradições. A tese da ocidentalização da sociedade, em sua leitura determinista, não está dissociada da militarização da produção e da concentração do capital. Por isso quem, involuntariamente, nos fornece uma chave para entender esse *imbroglio* de ocidentalização, militarização e determinismo é outro emigrado alemão ao Novo Mundo e, mais do que isso, outro Weill, Kurt, que, numa comédia da Broadway de 1941, *Lady in the Dark*, imagina a saga de uma mulher sem qualidades, Jenny, ao longo de uma vida desastrada até que, na meia idade,

*Jenny made her mind up at thirty-nine
she would make a trip to the Argentine
She was only on vacation, but the Latins agree
Jenny was the one who started the good neighbour policy.*

Como Jenny, Felix Weil é *pride as a penny* e com essa sorte de candura original empreendeu em 1944 sua obra de maior fôlego, *Argentine Riddle*, onde traça o retrato de um país semicolonial que, embora politicamente independente, continuava sujeito a interesses econômicos britânicos, enfrentando assim duas facções, de um lado, os novos industrialistas e, de outro, os velhos agraristas. A figura transicional entre ambos grupos era, para Weil, a de um jovem coronel, ainda ministro, Perón. Não vê nele, como não vira antes no comunismo, um equivalente do nazismo já que, em sua opinião, o fascismo sul-americano é autoritarismo doméstico mas nunca nacional-socialismo ou fascismo importado e por uma razão muito simples, porque o nazismo é autoritarismo de controle diante da crise recessiva ao passo que o peronismo é autoritarismo planejador em função de expansão da economia. A ocidentalização que Weil portanto propõe para a Argentina (nem peronista, nem marxista) soa às vezes como desenvolvimentista e outras como agudamente premonitória. Em “New literature on the industrialization of Latin America” (1947) chega a ponderar se a ruptura dos antigos vínculos coloniais com a Europa e a ansiosa busca de modernidade não acabaria levando as nações latino-americanas a serem estados dos Estados Unidos da América, cabendo perguntar-se então se a perda da soberania não estaria vantajosamente compensada pelos benefícios econômicos vindos da troca de estatuto.

É claro que estes textos não têm nada a ver com o ensaio de Borges. No entanto, eles têm tudo a ver. São lidos no mesmo salão do Colégio Livre; são estampados nas mesmas páginas de *Cursos e conferências*. Todos propõem a ocidentalização da sociedade argentina. Todos falham no diagnóstico. Weil julgou que Perón podia ser o nome da modernização afinada com os interesses da potência emergente. Antecipou-se. É mérito que caberia à terceira onda peronista. Borges, por sua vez, em “O escritor argentino e a tradição”, quis separar-se de soluções que se tornaram “quase instintivas, que se apresentam sem a colaboração do raciocínio” e propôs soluções céticas a esse respeito.

Mi escepticismo no se refiere a la dificultad o imposibilidad de resolverlo, sino a la existencia misma del problema. Creo que nos enfrenta un tema retórico, apto para desarrollos patéticos; más que de una verdadera dificultad mental entiendo que se trata de una apariencia, de un simulacro, de un seudoproblema.

“El simulacro” é, justamente, uma das ficções de *El Hacedor*, onde o narrador nos diz que a história, incrível, aconteceu “y acaso no una vez sino muchas, con distintos actores y con diferencias locales. En ella está la cifra perfecta de una época irreal y es como el reflejo de un

sueño, (...) una crasa mitología”. Para temperar esses arroubos racionalistas, deveríamos observar que um mito é um mito desde que alguém não o considere como tal; a partir do momento em que um mito passa a ser lido como mito e, pior ainda, a ser analisado ou adjetivado, por exemplo, um mito crasso, ele já não é mais mito; torna-se história. O mito sofre assim do mesmo traço que poderíamos atribuir-lhe à arte moderna: o nominalismo. Para que o mito seja mito (para que exista arte, literatura argentina, tradição universal) é necessário que essas categorias sejam objeto de crença, aceitos seus conteúdos e institucionalizado o arbítrio de seu artifício, criando então um espaço ambíguo, próximo da religião mas não menos próximo da razão, um espaço enfim de emancipação. Poderíamos retomar neste ponto uma formulação de Caillois, *le mythe c'est la religion des autres*, para entender que, em sua leitura cética dos problemas do escritor argentino e a tradição, Borges menosprezou a religião dos outros sem suspeitar que, na série literária, “Perón” se traduziria com outros dois P: Puig, Piglia. Borges, enfim, não chegou a ver que o universal *foi* universal quando, interpretado como elevação ou sublimação, despertava credibilidade. Hoje, entretanto, praticado como neutralização proliferante e indefinida de todo valor, ele se denomina globalização e produz mais e mais entropia ou, como diria Baudrillard, o grau xerox do valor.

Dez anos depois da morte de Borges, confrontados, de um lado, com uma ordem mundial aparentemente irreversível e, de outro, com a obstinada insurreição de singularidades irredutíveis, leituras paradoxais se impõem e superpõem. Em perspectiva negativa, conceitos universais como tradição nos parecem atualmente místicos, crassa religião dos outros, noções incapazes de responder a um mecanismo complexo – globalização das trocas, universalidade dos valores, singularidade das formas – que, de certa forma, o nominalismo e ceticismo modernos (borgeanos) ajudaram a criar. Em perspectiva positiva, porém, a modernidade tardia não pode mais ser interpretada como mera intransitividade da escritura mas como perda de toda unidade entre ficção e dicção, unidade apenas reconstruída ou realizada só depois, como virtualidade emotiva, através da excepcionalidade aristocrática do texto e a normalidade democrática das obras. Aí reside o vínculo “político”, “nacional”, ainda potencial para a literatura.

Poderíamos então voltar ao ponto de partida, a Novalis, e entender que a vida que nos coube viver é de fato crassa mitologia mas que esse mito é também pensamento, um pensamento que somos obrigados a decifrar em cada arranjo. Mas podemos ainda voltar a Bergson e entender que, face à insistência do universal e à resistência do singular, a arte não pode se confundir com elas nem mesmo com a sociedade que através da arte fabula. Contra o aspecto, ora coletivo, ora individual, da arte narrativa e fabuladora, Bergson (como Borges) se inclinava

pela ficção como abstração das variabilidades, alternativa, de um lado, sensível à violência dos imperativos e à arrogância do necessário mas, de outro, não menos sensível à suspensão do jogo e à indeterminação do contingente.

