

Universidade do Algarve
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais

LITERATURA E FILOSOFIA:

UMA LEITURA DOS ROMANCES DE
GONÇALO M. TAVARES

Dissertação para a obtenção do grau de mestre em
Literatura – especialização em Literatura Comparada

Pedro Emanuel Quintino de Sousa

Faro

2007

NOME: Pedro Emanuel Quintino de Sousa

DEPARTAMENTO: Departamento de Letras Clássicas e Modernas

ORIENTADOR: Prof. Doutor Petar Petrov

DATA: 08.02.2008

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: Literatura e Filosofia: uma leitura dos romances de Gonçalo M. Tavares

JÚRI: Presidente: Doutor José Paulo de Lemos e Melo Cruz

Pereira, Professor Auxiliar da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade do Algarve;

Vogais: Doutor Manuel Amador Frias Martins, Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;

Doutor Petar Dimitri Petrov, Professor Associado com Agregação da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade do Algarve;

Agradecimentos

Dirijo os meus sinceros agradecimentos ao Prof. Doutor Petar Petrov que me concedeu o privilégio de desenvolver a relação de docente para orientador desta tese e pela sua manifesta prontidão e disponibilidade durante o processo de investigação e escrita deste ensaio, ao escritor Gonçalo M. Tavares que demonstrou sempre uma grande amabilidade, atenciosidade e zelo crítico respeitante a esta dissertação e ao Prof. Doutor José Paulo Pereira a quem atribuo a motivação inicial para prosseguimento de estudos pós-graduados.

A meus pais, Rogério e Adelaide, e a meu irmão, Marcos, a quem devo desde sempre o pulsar do Amor, Educação e Sabedoria.

A Joana Duarte, minha companheira de todos os momentos, figura de Amor, Perseverança e Carinho, fica o meu obrigado.

A Andrea Rocha, Johannes Kaiser e Miguel Ramos pela Amizade e pela Força que é parte integrante deste trabalho.

Resumo

A presente dissertação reflecte a forma como os romances *Um Homem: Klaus Klump*, *A Máquina de Joseph Walser* e *Jerusalém* da autoria de Gonçalo M. Tavares medeiam a relação entre literatura e filosofia, nomeadamente com a doutrina niilista, e, ainda, o modo como as obras em causa reflectem a estética literária alusiva ao Holocausto.

Numa componente teórica do nosso ensaio são explicitadas as características permissivas e impeditivas do encontro entre literatura e filosofia e discorre-se a filosofia niilista numa perspectiva cronológica e genealógica, onde se referem as várias formas que esta doutrina pode assumir. A estética holocaustiana é exposta com assento particular na óptica adorniana da impossibilidade da literatura lírica e ornamentada no pós-Holocusto.

No intuito de comprovar a relação entre a componente teórica e os romances tavianos, procedemos a uma secção de análise textual onde é adoptada toda uma terminologia filosófica que pretende explicar as matérias em causa com recurso a conceitos como *vontade de poder*, *força*, *tirania*, *alienação*, *opressão*, *aniquilação* ou *nadificação*.

A ideia central da tese é apresentar uma literatura de preocupação filosófica, embora não *engajada*, que, acima de tudo, reflecte a contemporaneidade de uma perspectiva humana sem incorrer em qualquer tentativa de edificação de um discurso moral. Gonçalo M. Tavares remete a sua obra romanesca para o período do Holocausto sem, no entanto, proceder a qualquer embelezamento estilístico.

Palavras-Chave: literatura, filosofia, niilismo, holocausto, Gonçalo M. Tavares.

Abstract

The present dissertation reflects upon the ways in which the novels *Um Homem: Klaus Klump*, *A Máquina de Joseph Walser* and *Jerusalém* by the author Gonçalo M. Tavares establish a relation between literature and philosophy, namely the nihilistic doctrine, and also the fashion in which these same books reproduce a literary aesthetics allusive to the Holocaust.

In one theoretician component of our essay we explicit the permissive and impeditive characteristics of the meeting between literature and philosophy and also the nihilist philosophy is discoursed in a chronological and genealogical perspective, in which we briefly discuss the various sorts of nihilism. The holocaust aesthetics is displayed with particular seat on the basis of the adornian optics of the impossibility of lyric and decorated literature in the post-Holocaust period. In intention to prove the relation between the theoretical component and the tavarian novels, we proceed to a section of literary analysis where one all philosophical terminology and keys words such as *will of power*, *strength*, *tyranny*, *alienation*, *oppression*, *destruction* or *nothingness* are adopted in order to explain our points of view.

The central idea of the thesis is to present a literature of philosophical concern, even if not *engaged*, that, above all, reflects the contemporary perspective of the human being without incurring into any attempt of construction of a moral speech. Subsequently, Gonçalo M. Tavares elaborates a post-Holocaust literature without embellishing his speech.

Key Words: literature, philosophy, nihilism, holocaust, Gonçalo M. Tavares.

Índice de Abreviaturas

Um Homem: Klaus Klump – KK

A Máquina de Joseph Walser – JW

Jerusalém – JL

Índice

I – Introdução	1
II – Considerações Teóricas	9
II.I – Da relação entre Literatura e Filosofia	9
II.II – Do Niilismo	20
II.III – Da Representação Literária no pós-Holocausto.....	39
III – Análise dos romances de Gonçalo M. Tavares	55
III.I – <i>Um Homem: Klaus Klump</i> – Da Força e Do Poder	55
III.II – <i>A Máquina de Joseph Walser</i> – Da Técnica	88
III.III – <i>Jerusalém</i> – Da Ética.....	120
IV – <i>In-Conclusões</i>	170
Bibliografia.....	176

A meus pais, Rogério e Adelaide
e a meu irmão, Marcos

I – Introdução

«O nosso verdadeiro estudo é o da condição humana.»
Émile Rousseau

«Uma das tarefas mais importantes para todo o investigador sério parece residir no esforço para conhecer e dar a conhecer aos outros as suas valorizações indicando-as explicitamente, esforço esse que o ajudará a atingir o máximo de objectividade subjectivamente acessível no momento em que escreve e, sobretudo, que facilitará, a outros investigadores, que trabalhem numa perspectiva mais avançada, uma melhor compreensão da realidade, a utilização e superação dos seus próprios trabalhos.»
Lucien Goldmann

«Cada homem carrega em si a forma inteira da condição humana.»
Montaigne

O presente ensaio é subordinado à área dos Estudos Literários, nomeadamente à Literatura Comparada e aos romances *Um Homem: Klaus Klump*, *A Máquina de Joseph Walser* e *Jerusalém* da autoria de Gonçalo M. Tavares. A proposta hermenêutica que apresentamos relativamente às obras mencionadas objectiva a criação literária tavariana enquanto um *corpus* que se interrelaciona com as áreas da filosofia, nomeadamente com a doutrina niilista, e com uma determinada consciência social e literária alusiva ao pós-Holocausto. A literatura tavariana de pendor niilístico assume a sua pertinência não só por acentuar a desenvolvida, e não recente, relação entre literatura e filosofia, sendo que as fronteiras concernentes às duas disciplinas do pensamento continuam indeléveis e indefinidas, mas ainda porque se desdobra em *topos* respeitantes à diluição das categorias do ser humano que conduzem *actualmente* a um remeter do indivíduo para o *nada*, seja por acção própria, seja por intermédio de terceiros. Os romances em análise constituem-se alegoricamente sem que hajam características espaço-temporais que permitam ao leitor decifrar um determinado contexto histórico-social no qual decorrem. Contudo, são vários os elementos, nomeadamente os nomes das personagens e o romance *Jerusalém*, onde há uma alusão directa aos campos de concentração e à teorização sobre os regimes totalitários elaborada por Hannah Arendt que nos permitem

decifrar ou remeter a obra romanesca tavariana para o universo do Holocausto. De forma a articular as várias fontes de conhecimento, este ensaio define-se estruturalmente por uma componente teórica – **II – Considerações Teóricas** – onde são discutidas:

- a) As relações entre Literatura e Filosofia: no subcapítulo inicial da nossa tese, é delineada a fronteira entre a literatura criativa e a filosofia, sendo que as duas disciplinas permanecem *quasi* homónimas, sem que, no entanto, se possam relacionar em parâmetros de simetria e/ou identificação total. À filosofia e ao filósofo é exigido que a veiculação de uma determinada ideia se faça por intermédio de uma linguagem *científica*, objectiva e não impressionista, traço impeditivo à penetração filosófica no universo literário. Por outro lado, a literatura, embora provida de uma flexibilidade linguística e criativa, é considerada enquanto uma *forma de conhecimento*, sim, mas que não assenta o seu discurso na rigidez científica, factor que estabelece um limite à literatura enquanto obra de filosofia, sabendo-se que a tentativa de apropriação da filosofia pela literatura ou da literatura pela filosofia apenas contribuiria para o desfasamento, embora não anulação, de qualquer uma das áreas.

- b) No segundo subcapítulo, intitulado Do Niilismo, procedemos a um estreitamento doutrinário a explorar ensaisticamente. Assim, é desenvolvida uma explicação sumária a propósito da filosofia niilista que permitirá estabelecer várias pontes com a literatura de Gonçalo M. Tavares: a leitura que é feita do niilismo apresenta ao leitor uma toda terminologia que será usada livremente durante a secção analítica do nosso ensaio. São elaboradas perspectivas cronológica e

genealógica dos vários tipos de niilismo: o *ético* que se pauta pela ausência de quaisquer valores morais por parte do indivíduo/sociedade; o *metafísico* onde há valorização do nada e da destruição de todos os valores; o *existencial* dentro do qual o indivíduo se depara com o sentimento de angústia e da sua impossibilidade de acção que, segundo Jean-Paul Sartre perfaz a premissa fundamental para que o homem tome consciência da sua liberdade e se constitua enquanto sujeito; o *epistemológico* regrado pela crença na impossibilidade de obtenção de conhecimento e/ou verdade; o *religioso/teológico* onde é afirmada a *morte de Deus*; o *político* de pendor anárquico e apologista da destruição dos valores políticos, sociais e da Igreja institucional; por fim, o *semântico* onde a qualquer forma de comunicação é considerada ineficiente.

A propósito do niilismo são pensadas as vertentes modernas e pós-modernas desta filosofia, em que uma antecede e fomenta a outra. O niilismo moderno reflecte o sistema de verdades e dogmas constituídos pelo Iluminismo no qual nenhuma sistema de ideias para além do estipulado era aceite pela racionalidade moderna dentro da qual o homem ocupava uma posição central e em que o devir histórico seria o devir glorioso e emancipado do indivíduo. No entanto, a barbárie social e cultural promovida pelo homem moderno e racional que foram as grandes guerras, a Segunda Grande Guerra em particular, vieram questionar a pertinência e fundamento da Modernidade, dando origem ao niilismo pós-moderno em que o indivíduo perde a crença no devir histórico – o fim das grandes narrativas lyotardianas – e em si mesmo. Assim, o niilismo pós-moderno remete as consequências do Holocausto para o (dis)pensamento da condição humana e para a consideração factual daquilo que é o sujeito. O

homem transfere-se do Ser para o Não-Ser, para um *ente* descentralizado de si mesmo e vulnerável às suas próprias acções de índole desconexo e desesperado.

- c) O último subcapítulo das **Considerações Teóricas** recai sobre a possibilidade da literatura e sobre os limites da representação literária do Holocausto. Theodor W. Adorno apela à impossibilidade da poesia, do lirismo no pós-Holocausto e invoca ainda a falha moral e o afastamento real do horror do Holocausto constituído por qualquer representação literária da barbárie que se pautar por uma estética eufemista das ocorrências respectivas a esse período. A literatura do Holocausto teria, pois, de ser obrigatoriamente *dissimulada*, razão pela qual surgem escritores como Samuel Beckett que fazem do *uso do silêncio e do absurdo* uma forma de invocar o Holocausto. Relativamente a Gonçalo M. Tavares, a nossa interpretação remete o autor para uma tradição literária semelhante, sendo que este constrói os seus romances na base da alegoria, ou seja, sem referência directa ao Holocausto, razão pela qual consideramos os romances enquanto obras de *invocação* e não exposição directa dos acontecimentos.

Ora, a componente inicial e teórica de nosso trabalho pretende estabelecer a base filosófica e terminológica para a leitura dos romances de Gonçalo M. Tavares. Por essa razão, o nosso uso das filosofias de teor niilista, sejam de Nietzsche, Foucault ou qualquer outro filósofo é consumado de forma livre, numa adopção, adaptação e/ou usurpação de conceitos filosóficos. Note-se que o uso do niilismo, na componente analítica do trabalho, é remetido para o *nada*, ou seja, *o niilismo é considerado enquanto reflexo e conhecimento do Nada para o qual é remetido o ser humano* na obra

tavariana. Assim, a secção seguinte do nosso trabalho – **III – Análise dos romances de Gonçalo M. Tavares** – elabora-se da seguinte forma:

- a) Em *KK* reflectimos sobre a noção de *Poder e Força* advindas das filosofias de Nietzsche e Foucault e a forma como estas mesmas noções são corrompidas através do seu uso no *contexto bélico*. Queremos com isto dizer que Nietzsche e Foucault concebem o poder e a força dotados de componentes construtivas, embora, e como vemos através do romance, estas noções defiram para o extremo da *destruição* quando projectadas num contexto de guerra. Na obra em questão, poder e força advêm de uma entidade tirânica que idealiza e concretiza a *invasão e aniquilação* de um outro povo com o qual não tem qualquer tipo de ligação política, económico, social ou cultural. Desta forma, o uso prevaricador do poder remete essa mesma entidade para a esfera da negatividade e do moralmente impróprio. O percurso do personagem Klaus Klump demonstra-nos a forma como um indivíduo é passível de sujeição a esse mesmo poder despótico e a forma como a sua própria *vontade de poder* transfigura o seu modo de actuar e pensar. *Klaus Klump exemplifica literariamente a forma como, através da vontade de poder e da força reactiva, o fraco se pode tornar no forte*. A análise recai, precisamente, na ideia do indivíduo enquanto fonte de força e poder e o uso indevido destas para cumprimento de metas totalitárias numa dialéctica de prorrogação social da violência, da opressão e da aniquilação do homem.
- b) A leitura de *JW* versa a relação homem-máquina, uma temática desenvolvida quer literária, quer filosoficamente na modernidade, sendo que Gonçalo M. Tavares fá-lo de forma inusual. Nos romances tavianos não há qualquer

relação de extermínio do homem por qualquer mecanismo, mas uma vontade consciente de Joseph Walser em fundir-se com o seu instrumento de trabalho com o intuito de realçar um eixo de significação existencial que não lhe é acessível por via social: a carência de amizades e o relacionamento com a mulher Margha são catalizadores dessa *alienação*. No entanto, Walser constata que qualquer tentativa de união à máquina apenas fará com que o seu próprio *corpo*, elemento central ao romance e tido como um *objecto informe*, seja *aniquilado* e que conseqüentemente se verifique a impossibilidade da relação homem-máquina num teor literário-reflexivo assente na *união/desunião entre corpo e espírito e ideia e matéria*.

- c) O núcleo analítico do romance JL relaciona-se com a questão do pensamento ético e/ou com a constatação da ausência deste mesmo pensamento na conduta do indivíduo contemporâneo. A falha ética prevalece em toda a narrativa numa *dialéctica de loucura e violência*: Theodor Busbeck, médico e investigador, faz um estudo comparativo entre os vários momentos da História e os relatos de Horror que lhe são intrínsecos. Para tal toma como objecto de estudo não as guerras, mas o *uso indevido da força e da violência enquanto modo de aniquilação* efectivadas em locais como os campos de concentração, onde *o sujeito é destituído de qualquer categoria humana, moral, social e judicial*. Ao contrário da tendência pós-moderna, o discurso tauriano pressupõe uma regresso ao *discurso histórico cronologicamente delimitável*, no qual a articulação política, social e cultural depende do conhecimento do passado, do presente e da prospecção do futuro e da possibilidade de reincidência das barbáries, tal como se se propusesse o estatuto continuamente violento e

antiético do sujeito. A personagem Mylia estabelece um discurso de *procura de Deus*, não do Deus da Igreja Católica, mas de uma qualquer entidade metafísica que preencha a lacuna aberta pela descrença no homem. Esta mesma descrença surge de uma outra falha ética: o tratamento psiquiátrico para a esquizofrenia de Mylia, esposa de Theodor, investigador da loucura da humanidade e do mal radical, pressupõe não o entendimento e a cura do seu problema, mas, pelo contrário, fá-la encarar a sua própria linguagem como um erro e como um desvio do pensamento racional. A loucura, em JL e na sociedade contemporânea, não é um fenómeno a compreender, mas antes um processo de desvio do pensamento que deve ser corrigido a todo o custo e com total perda de autonomia do indivíduo considerado doente. Qualquer categoria do ser humano é suprimida em JL, permanecendo a ideia de que *o ser humano é um ser supérfluo* e que a ausência de valores éticos e morais permite o tratamento indiferenciado e indiferente do indivíduo, factor que remete esse mesmo sujeito para o espaço e dimensão do *nada*.

Os três romances de Gonçalo M. Tavares são, pois, niilistas do ponto de vista que todas as suas personagens, representativas de diferentes modos de Ser-Humano, são remetidas para um espaço de insignificância existencial, seja através do uso despótico do poder e antiético de terceiros, seja através da acção do próprio sujeito que, por almejar a um freio existencial, encontra uma diluição gradual da sua própria individualidade, culminando, assim, no *nada*. As obras tavianas em análise são, antes de mais, o pensamento do ser humano enquanto ser frágil e desprovido de certezas existenciais que se agravam com o enfrentar de situações adversas de onde sobressai uma *fragilidade caótica*. Deste modo, o nosso trabalho pretende, para além de uma

explanação analítica, literária e filosófica, remeter o leitor para uma dada *dimensão niilista e niilizante do ser humano* que é, hoje, de uma pertinência ímpar. Tentaremos, pois, através da articulação entre literatura e filosofia, demonstrar como o niilismo se mantém actuante e de que forma essa acutilância se reflecte nos romances de Gonçalo M. Tavares.

II – Considerações Teóricas

II.I – Da relação entre Literatura e Filosofia

«Trata-se de ensinar a humanidade à humanidade.»

Rodrigo de Zayas

Ao longo da história da filosofia não são raros os filósofos que revelaram ser grandes escritores no que diz respeito ao sentido artístico da literatura: Platão – criador de metáforas, símbolos e diálogos através dos quais assentava uma temática variada¹ –, St. Agostinho, Descartes, Pascal, Schopenhauer, Rousseau, Hume, Jean-Paul Sarte, Bergson – filósofo com uma sensibilidade imaginativa e domínio da expressão literária que conferia à palavra uma natureza de aliada do pensamento – e Nietzsche, filósofo e poeta, são alguns dos exemplos.

O que pretendemos demonstrar em primeira instância é que embora a filosofia, com excepção aos estudos lógicos e matemáticos, faça parte da linguagem natural e que apesar de na Antiguidade Clássica não se separar o poético do filosófico, não pode/deve ser tomada como uma forma exacta de criação literária. Em Parménides e Empédocles o poema era uma forma legítima de exposição de argumentos filosóficos e técnicos, tendo a prosa prevalecido como estilo de exposição do argumento filosófico. Será possível distinguir por inteiro os poemas de Valéry ou António Ramos Rosa do pensamento filosófico? Será possível não legitimar as associações do pensamento de Bergson ou Schopenhauer à criação literária de Proust, Mann, Musil, Broch ou Goethe, por

¹ Cf., FIDELINO, Figueiredo de, *A Luta pela Expressão: prolegómenos para uma filosofia da literatura*, 3ª ed., São Paulo, Cultrix, 136 p.

exemplo? No entanto, esta relação não é unilateral, isto é, não podemos pensar que os escritores, para veicularem uma ideia através dos seus textos, necessitam, inevitavelmente, de recorrer à filosofia. O teor estético de um texto literário (romance, poesia, teatro, etc.) ultrapassa o conteúdo e forma do pensamento da filosofia:

“If a philosopher writes well, that’s a bonus – it makes him more exciting to study, obviously, but it does nothing to make him a better philosopher.”²

É necessário, pois, quando se lê ou escreve um romance ou um ensaio filosófico, estar ciente das diferenças existentes entre ambos os estilos de escrita. O objectivo da filosofia é o de explicar e clarificar, sendo que os problemas que esta disciplina propõe têm uma dificuldade técnica³ acrescida que deve ser respeitada. A literatura, por outro lado, interessa-nos pela sua habilidade de invocar desvios e deliberadamente compor mecanismos criativos que remetem para o *fora verosímil ou não verosímil*. O conteúdo de uma frase no contexto da criação literária é fértil em conotações, alusões e ambiguidade, sendo que a escrita filosófica deverá respeitar critérios de transparência. A escrita literária é uma arte, uma forma de arte; a linguagem usada é, por norma, aplicada de forma a respeitar a natureza da obra na qual se insere, razão pela qual não nos é possível definir um estilo ideal de escrita, embora possamos sempre especular sobre a qualidade literária da obra. Ora, apesar dos casos de Kierkegaard e Nietzsche, que para além de grandes pensadores são grandes escritores, temos de perceber que o estilo de exposição filosófica ideal respeita critérios e métodos de exactidão que se afastam

² MURDOCH, Iris, *Existentialists and mystics: writings on Philosophy and Literature*, London, Chatto & Windus, 1997, p. 3 – 30.

³ Para além dos discursos literário e filosófico, há um terceiro modo discursivo que deve ser colocado em evidência: o científico/técnico. O discurso literário, independentemente do rigor ou capacidade argumentativa/racional que possa apresentar, não deve ser assumido, embora sofra interferências, como um discurso análogo àquele das ciências exactas que pretende, acima de tudo, extrapolar da constituinte aleatória do mundo uma ordem, um meio prático de organização dos saberes, dos conhecimentos e do agir. Ora, a literatura, embora possa veicular estes mesmos modos de saber, de conhecer e de agir não deverá postular a sua linguagem e/ou terminologia num discurso tipicamente fixo e encerrado em e sobre si mesmo.

idealmente desta ambiguidade. A função do filósofo é, com os meios que lhe estão acessíveis, tentar explicar aquilo a que se propôs de forma exacta e pondo de parte qualquer laivo de decoro literário. De resto é característico do filósofo que se insere no núcleo da problematização por si proposta, falar e/ou escrever com uma voz clara, reconhecível e, enfim, científica.

Poderemos dizer que a escrita filosófica é desprovida de *expressividade subjectivante*? É certo que a linguagem filosófica deve-se – *tem de* – afastar do registo pessoal e impressionista; é certo que a literatura também presume um controlo da voz do autor e da transformação/filtramento que esta sofre na obra. Seria inclusivamente possível delinear uma analogia entre pensamento filosófico e poesia; ambas presumem um grau de purificação e idealização do discurso e do pensamento que emerge da linguagem. No entanto, há um regime e tom de auto-reflexividade que se mantém única e exclusivamente próprio da literatura, lado a lado com os jogos de linguagem e de encobrimento do real caros na feitura da arte. O escritor cria deliberadamente um espaço para a voz do leitor, para que este se torne uma parte integrante da obra e esta seja, desse modo, a sua concretização última – e sempre primeira. O filósofo não pode facultar este tipo de intervenção ao leitor. Ainda que também escreva para ser lido, o seu discurso pretende ser elaborado com um determinado rigor e precisão dado este procurar estabelecer um dado sistema de Verdade(s) que não permita interpretações excessivamente *impressionistas*, embora o leitor de filosofia, que é amiúde o leitor de literatura, veja preservado o seu espaço de interpretação (por oposição a uma transmissão canónica do conhecimento).

Creemos, assim, que é central às intenções e funcionalidade literária do escritor criar uma dimensão ficcional dentro da qual o leitor, e até o próprio autor, se move

afastado de uma toda mundividência⁴ óbvia, quotidiana e rotineira. O filósofo estará, no sentido inverso, a tentar descartar essa componente de ilusão do mundo – este pretende tomar o mundo, ou um tema do mundo, e dissecá-lo de forma a que fique claro e *in-subjectivável*, ou seja, o filósofo penetra o abstracto para *concretizá-lo*.

Quer literatura, quer filosofia respeitam e trabalham a *ideia*, tentando, sempre, teorizar, no caso da filosofia, e re-criar no caso da literatura qualquer noção de *pre-conceito* culminando ambas as áreas na obtenção de diferentes formas de Conhecimento; enquanto a filosofia tenta fazer com que o seu estudo desemboque numa conclusão estruturada, a literatura usufrui de *princípios de especulação do real* próprios à sua natureza criativa. Assim, a filosofia, ainda que em diferentes escolas, aborda um mesmo tema com a intenção de fixá-lo; a noção de *variação* na disciplina de filosofia deriva da própria abordagem e método adoptado pelo filósofo ou corrente de pensamento a ser discutida.

Como distinguir, então, literatura⁵ de filosofia? Literatura pressupõe variedade e amplitude, enquanto que filosofia significa restrição temática dentro de uma obra. Literatura e filosofia não podem ser depreendidas dentro do denominado progresso científico, mas por outro lado podemos também afirmar que a literatura não tem a mesma noção de tarefa, ainda que possa assumir uma vertente ideológica na transmissão de uma mensagem. A literatura, quando politicamente ou socialmente conotada e/ou comprometida, será o veículo de transmissão das ideias do seu autor e/ou de uma

⁴ A experiência do leitor será confrontada com situações que lhe se alheias e sobre as quais não possui qualquer género de conhecimento. Podemos, então, afirmar que a obra literária tem a capacidade de especulação da experiência e que esta será transmitida ao leitor.

⁵ Não nos debruçaremos neste trabalho sobre a problemática da definição de literatura. Não é o nosso propósito, nem tão pouco a natureza do nosso trabalho nos permite propor tamanha e complexa empresa. Não podemos deixar de referir, no entanto, que iremos usar a acepção de literatura explorada por Vítor Manuel de Aguiar e Silva em *Teoria e Metodologia da Literatura*, Lisboa, Universidade Aberta, 1990. Deste modo, teremos em consideração o termo literatura como representativo de uma arte que usa a linguagem como meio de comunicação e expressão artística, como o conjunto de obras resultante dessa mesma actividade de comunicação e expressão e, finalmente, como uma instituição de índole sócio-cultural.

determinada época através de técnicas de criação narrativas. O verosímil é eminentemente literário: a literatura é intrínseca ao homem: todo o ser humano emprega a linguagem de forma a tornar a sua própria vivência interessante e original aos olhos do Outro. É neste ponto que reside uma das principais motivações da literatura: o desejo profundo diluir as noções de estratificação e/ou estandardização. O filósofo *deverá* assumir uma posição de cepticismo e negação relativamente aos seus motivos estéticos, instintivos e imaginativos⁶: o seu objectivo primeiro e último será sempre o da obtenção da Verdade e o caminho a percorrer para a sua obtenção.

“Philosophy is repetitive, it comes back over the same ground and is continually breaking the forms which it has made [...] philosophy is counter-natural. Philosophy involves us in the critical analysis of our beliefs, and the presuppositions of our beliefs.”⁷

A filosofia perturba o grosso estético no qual vivemos, sendo que observa e pressupõe o fenómeno que está na base dos conceitos e matérias que nos são familiares e habituais. A filosofia extravasa o ser humano para fora de si mesmo e tenta formular e comunicar a verdade, a sua verdade, de forma impessoal para que consiga garantir a objectividade que lhe é exigida. Aqui marca-se outra diferença com a literatura, já que esta pode permitir a revelação da *persona* do escritor, enquanto que o filósofo, caso subjective excessivamente as suas ideias poderá incorrer no periclitio de ver as mesmas questionadas. Digamos, pois, que toda a filosofia é filosofia *engagée*, o que dá uma noção de *compromisso* que a filosofia de facto tem. O filósofo compromete-se com a sua disciplina e, dentro da sua disciplina, com o objecto ou tema sobre o qual pretende

⁶ Tenhamos como exemplo o caso particular do filósofo Gaston Bachelard cuja obra se encontra dividida pela crítica em dois blocos distintos: o Diurno no qual surgem obras filosóficas como *Étude sur l'évolution d'un problème de physique*, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, *Le Rationalisme Appliqué* ou *Le Matérialisme Rationnel* e o Nocturno no qual se dedica à reflexão Poética e/ou Criativo onde se compreendem obras como *Lautréamont*, *L'Eau et les Rêves*, *L'Air et les Songes*, *La Poétique de l'espace* ou *La Poétique de La Rêverie*.

⁷ MURDOCH, *op. cit.*, p. 7.

fazer recair o seu pensamento. A nosso ver, quer filosofia – actividade puramente intelectual – quer literatura – actividade de criação – têm uma componente amplamente comprometida, ou seja, ambas projectam, investigam e/ou depreendem uma forma de Conhecimento. Qualquer filósofo e qualquer escritor estipula atingir um determinado resultado ou reflectir sobre determinada matéria na feitura de uma obra, mas enquanto a filosofia tenta eliminar o factor emocional do seu discurso, a literatura evita esse efeito, pois não é essa a sua essência ou propósito. Apesar de diferentes, literatura e filosofia têm-se desenvolvido mutuamente e há, por isso, certos aspectos que dizem respeito a ambas. O sentido puro de análise não cabe na esfera da literatura, dado que esta se edifica em princípios de imaginação, mistério, ambiguidade e particularidade por oposição à filosofia. A busca da verdade preconizada por literatura e filosofia apenas se diferencia no modo de obtenção: a literatura fá-lo de forma re-criativa e subjectiva enquanto que a filosofia obedece a princípios de objectividade.

O problema que se impõe à filosofia na busca da verdade tem que ver precisamente com o cariz abstracto do objecto. O filósofo tem de rever constantemente o mundo não filosófico, isto é, o mundo concreto e natural, para que possa viabilizar as suas teorias. Ora, também a literatura se depara com um problema semelhante, mas acontece que a relação da literatura com o mundo está facilitada pelo que esta pode adopta-lo ou transformá-lo ao seu bel-prazer. A máxima platoniana *arte é imitação*⁸ adequa-se ao que acabamos de dizer: o espelho que está voltada para a natureza e para o mundo não tem de servir a imitação de forma servil, mas convém interiorizar que arte é sobre o mundo e o conhecimento supra-real que podemos retirar deste.

Como adequar a ideia filosófica à literatura? Há um conflito antigo entre filosofia e poesia. *Na Antiguidade a filosofia advinha da especulação poética e*

⁸ Cf., PLATÃO, *A República*, 9ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

teológica. Platão contribuiu para esta distinção entre filosofia e literatura ao apontar a arte como a celebração de fantasias pessoais e distorção de tudo o que poderia ter algum valor. O lugar da filosofia seria então aquele onde esta tendência encontrava a sua contradição: no lugar de lidarmos com *imagens* e *sonhos banais*, deveríamos, com a filosofia, observar e pensar o mundo real como ponto de partida. Ora, a verdade é que, independentemente do resultado final, quer filosofia quer literatura tem como ponto de partida o mundo. Literatura e filosofia funcionam ambas como *ponto de fuga* que criamos e no qual nos enclausuramos e esta liberdade satisfaz a nossa curiosidade, mantendo-nos atentos ao que acontece em redor, alimentando-nos com sentimentos de tolerância por conseguirmos, sempre através da arte, aceitar a diferença.

A necessidade de nomear o mundo catalogando-o é tão congénita ao homem como o prazer em imitá-lo. Tal como a filosofia também os escritores procuram explicar partes do mundo, torná-lo mais perceptível ou, em última instância, desafiá-lo para que se possam desafiar a si mesmos quebrando hábitos e, por isso, tal como a filosofia, também a literatura é dotada de funções intelectuais e morais que têm como objectivo último ultrapassar o ser e depreender o mundo. Retiramos uma elação destas afirmações: escritor e filósofo têm uma obrigação para com a sociedade: obras literárias e obras filosóficas são reiteradamente concretizadas para que se diga algo de importante sobre um dado sistema de verdades e saberes e valores morais da sociedade.

O nosso último ponto destas considerações de teor introdutório sobre a relação entre literatura e filosofia terá que ver com o impacto da filosofia na literatura. Em primeiro lugar há a destacar as incursões de alguns filósofos – Voltaire, Rousseau e Jean-Paul Sarte – pelo universo literário e nomear escritores cujas obras apresentam verdadeiras problemáticas filosóficas: Tolstoi e o projecto de uma filosofia da História em *Guerra e Paz*, Dostoievski que é considerado como o primeiro percursos do

Existencialismo, Proust e *A la Recherche du Temps Perdu*, Vergílio Ferreira e a temática metafísica – lembremo-nos que também este autor português tem uma ampla bibliografia crítica que se estende da literatura ao ensaio filosófico – e Gonçalo M. Tavares que reflecte o homem actual, a sua herança do pós-guerra, a sua relação com história, tempo, linguagem, espaço, loucura, alienação, entre outros; não nos debruçaremos para já sobre este autor, pois este será a parte de maior relevância do nosso trabalho e alguns dos temas filosóficos dos seus romances serão por nós retomados neste ensaio. Em segundo lugar: os escritores são influenciados pelas ideias do seu próprio tempo e tentam transmiti-las nas suas obras. Não obstante, há a consciência de que não se pode dar uma *miscigenação discursiva* entre literatura e filosofia sob o risco de incorreremos no erro de colocar ambos os discursos num *grau zero* onde a fronteira não existe e impera a indefinição. Assim, a filosofia aparece na literatura, seja prosa, seja poesia, através da voz do narrador (ou do sujeito de enunciação) e das ideias convencionadas em cada uma das personagens. Embora haja uma relação inegável entre literatura e filosofia, a verdade é que cada uma veicula as ideias de acordo com o estilo e métodos que lhes são adequados, sendo que é inegável que em algumas obras literárias se podem descortinar ideias filosóficas como parte integrante das suas estruturas.

Qualquer obra literária, independentemente da sua história ou teor descritivo, tem a capacidade de incorporar juízos de valor, não só pelo que é dito, mas pelos temas que o escritor escolhe inscrever a sua obra. Não bastará, por exemplo, que uma história seja sobre relações interpessoais para que se teçam considerações sobre moral, valores e comportamentos? Se invocarmos os exemplos de Valéry de *Monsieur Teste*, Musil de *O Homem Sem Qualidades*, Vergílio Ferreira de qualquer uma das suas obras a partir de *Mudança* ou Raul Brandão, é difícil ignorar uma vertente reflexiva-filosófica. Há, no

entanto, que respeitar as diferenças das duas áreas, sendo que a sua união radical pode resultar no desvanecer da essência de ambas.

“A redução de uma obra de arte a uma afirmação doutrinal [...] é desastrosa para a compreensão da unicidade de uma obra: desintegra-lhe a estrutura e impõe-lhe critérios valorativos a ela estranhos.”⁹

Em última instância pensamos que a literatura e o pensamento se encontram unidos através das palavras e da sua função fundadora de determinados modos de Conhecimento. Ao contrário das ciências laboratoriais, a literatura e a filosofia não se limitam a etiquetar o mundo, antes criam e erguem-se sob o signo de novas expressões sobre a realidade. Filósofos e escritores usam a palavra como forma de procura da sua própria voz: a divergência tem apenas que ver com a natureza da própria linguagem.

“ [...] a linguagem filosófica é mais difícil, porque designa ou tenta fixar fenómenos requintados da actividade intelectual pura, métodos de reflexão, pontos de vista novos que altera a perspectiva universal [...] Mais difícil ainda é a identificação total do leitor com a terminologia individualíssima do escritor ou do poeta ou do criador de ficções para expressar uma singular ou pessoal intuição, com o seu ‘estilo’: [...] dizer por palavras comuns a intuição genial, fazer entrar o individual no genérico [...]”¹⁰

O filósofo pensa o universal e se o não faz, é poeta lírico e não filósofo, enquanto que o escritor busca o particular e transforma-o no indizível.

Em suma, literatura e filosofia coexistem e essa vivência envolve-se em relações de complementaridade e tensão, deslocando-se esta relação para um lugar não ameno. A

⁹ WELLEK, René e Warren, Austin, *Teoria da Literatura*, 4ª ed., Europa-América, Mem-Martins, 1976, p. 136.

¹⁰ FIDELINO, Figueiredo de, *A Luta pela Expressão: prolegómenos para uma filosofia da literatura*, 3ª ed., São Paulo, Cultrix, p 38.

história das ideias não se resume aos grandes pensadores, o que, em última instância, pode aceitar a inclusão dos escritores na classe do pensamento e conhecimento filosóficos. A literatura pode ser encarada como uma forma de demonstração daquilo que as demais correntes do pensamento nos dizem.

“Sem dúvida que a literatura pode ser tratada como documento de história das ideias e da filosofia, porquanto a história da literatura é paralela à história do intelecto e reflecte-a. Afirmações explícitas ou alusões revelam, com frequência, a adesão [dos escritores] a uma filosofia específica, ou demonstram que ele teve conhecimento directo de filosofias outrora notórias, ou que, pelo menos, ele está ao corrente das suas bases gerais.”¹¹

Não obstante, será legítimo definir a obra de escritor apenas pelos resquícios filosóficos que nela ecoam? Será o escritor, *per se*, capaz de completar a empresa de explicitar uma qualquer doutrina filosófica e, ainda assim, manter-se fiel aos princípios e essência da criação literária? Não cremos. A literatura exprime uma Visão da realidade, assume-se perante esta como a expressão escrita do espanto e, por outro lado, seria inconsequente ignorar, voluntariamente, o teor subjectivo da escrita que contrasta em grande medida com o discurso *idealmente* objectivo da filosofia.

Admitimos a relação entre literatura e filosofia, assumimos as ideologias do escritor – ninguém espera que este seja *tabula rasa*, mas antes o reflexo do seu próprio tempo. A nossa relutância desvenda-se quanto a paralelismos directos entre uma e outra área. Tudo porque traçar duas linhas que se influenciam é em tudo diferente de dizer que uma implica ou determina a outra, que é como quem diz que a filosofia determina a literatura ou o oposto. Tal pressuposição seria precipitada e errada. As correntes estéticas não obedeceram, até à data, exclusivamente a princípios e doutrinas filosóficas

¹¹ WELLEK, René e Warren, Austin, *Teoria da Literatura*, 4ª ed., Europa-América, Mem-Martins, 1976, p. 136.

para se definirem. Houve, sim, e como haverá sempre, uma contaminação bilateral do pensamento. Nos tempos da pré-história o homem pensava a sua sobrevivência e pintava imagens alusivas aos seus conhecimentos e necessidades; nos tempos da História o homem pensa a sua habilidade ou inabilidade para continuar a sobreviver ou para encontrar o seu centro na era da pós-modernidade. *O tecido social, ideológico e filosófico vai determinar parte da literatura e das tendências artísticas de uma dada época, mas pensar que a vai delimitar seria encarar a filosofia enquanto disciplina tirana. Se é verdade que há exemplos de literatura filosófica, é igualmente verdade que a literatura de ideias é uma forma autónoma de constituição do pensamento e do conhecimento.*

II.II – Do Niilismo

«Talvez seja pecado procurar-te,
Mas não sonhar contigo e adorar-te,
Não-ser, que és o Ser único absoluto.»
Antero de Quental

A história do niilismo não se inicia nem tão pouco conhece o seu termo com a teorização filosófica de Friedrich Nietzsche. As teorizações sobre esta doutrina da disciplina do pensamento abrangem períodos históricos desde a Antiguidade até à Modernidade:

“É no espírito de emancipação, laicização e iluminismo que se vai situar o fenómeno europeu do niilismo como uma das interpretações [...] desse espírito, em que liberdade e nada se coligam de diversos modos e em vários planos [...] Para Aristóteles, o nada ou não-ser dizia-se do ser em potência, da falta ou privação [...] que o afectava, em flagrante contraste com o conceito de potência usado, v.g., por S. Agostinho para traduzir a força criadora de Deus, capaz de aniquilar todas as coisas.”¹²

A esfera de actividade do niilismo é a negação, ou seja, o niilismo existe enquanto contra-ideologia, enquanto ideologia que é criada como forma de contestação e destituição de uma outra ideologia que esteja em vigor num dado sistema social e/ou de ideias. O discurso niilista enquanto força de oposição justifica-se pela sua acção, ou seja, o discurso de oposição ou destruição gerado pelo niilismo é viabilizado pelo próprio sistema político ou social que este permite *nadificar*, da mesma forma que uma

¹² PEREIRA, Miguel Baptista, “O Ser e o Nada” de J.-P. Sartre no Niilismo Europeu, Coimbra, Faculdade de Letras, 1985, separata da Biblos 60, p. 401.

cultura fornece os meios ideológicos, teóricos e práticos para a criação e subsistência de uma *subcultura* ou *contracultura*. Deste modo, se o niilismo e a acção do niilismo não forem histórica e ideologicamente contextualizados perderão todo o seu sentido, recaindo, em última instância, no espectro redutor da generalização. A contextualização histórica e cronológica do niilismo provoca o aparecimento de diferentes niilismos correspondentes a diferentes tempos históricos e a situações de contestação diversificadas. Cada niilismo incide a sua crítica sobre a ideologia vigente no tempo histórico em que se encontra.

Segundo Miguel Baptista Pereira:

“ [...] A Idade Média conheceu também as expressões «Nihilianismus» e «Nihilianista» na sequência da discussão da tese de Pedro Lombardo segundo a qual J. Cristo não era nada na sua humanidade, dada a sua condição divina. Cedo se denominaram também «Nihilianistae» os crentes heterodoxos ou os hereges e depois também todos os que defendiam com Mestre Eckart um Teologia Negativa e falavam de Deus como de um Nada [...] Os neologismos «niilismo» e «niilista» devem ter aparecido, pela primeira vez, na França e depois na Alemanha do séc. XVIII e acusaram intensa divulgação na primeira metade do séc. XX. ”¹³

Assim, a filosofia niilista presume o uso cultural e cronológico do nada, sendo que o seu uso vai sempre ser adequado ao contexto cultural, social e épocal no qual se insere. O uso niilista de termo *nada* deve ser sempre devidamente contextualizado, o que torna o niilismo numa filosofia e corrente do pensamento historicamente viável, contradizendo, deste modo, a teoria de Stanley Rosen¹⁴ que afirma o niilismo como um aspecto da modernidade que poderia ter sido evitado. O niilismo é, ao fim e ao cabo, a contestação radical e radicalizante que todas as sociedades têm conhecido nas suas estruturas. Qualquer sistema político em qualquer tempo histórico vai defrontar-se

¹³ PEREIRA, *op. cit.*, p. 402 – 404.

¹⁴ ROSEN, Stanley, *Le nihilisme: un essai philosophique*, Bruxelles, Ousia, 1995.

sempre com vozes contestatárias que quando elevadas ao seu potencial extremo podem originar o niilismo enquanto reflexo de um desejo e *vontade de poder* destituir esse mesmo sistema. Niilismo, em primeira análise, pode ser identificado, ainda que de forma geral e castradora, como uma forma actuante de negação. Ora, para se construir uma história do niilismo têm de ser consideradas duas perspectivas: uma cronológica e outra genealógica.

A perspectiva cronológica pretende demonstrar o cariz evolucionista do niilismo através do balizamento do seu progresso, ou seja, pretende demonstrar a forma como e porquê o niilismo surge em diferentes tempos históricos e ainda a forma como se insere nos vários processos da modernidade, o que repudia a hipótese de niilismo e modernidade enquanto termos imediatamente análogos. Não há, por isso, um sistema equalitativo, mas de correspondências; o discurso niilista não rege a modernidade, mas reage, ainda que de diferentes formas, aos demais processos ocorridos durante a modernização. O niilismo surge quase como uma consequência das ideias: quando um determinado projecto é posto em moção de imediato surge o niilismo não enquanto corrector, mas enquanto forma de fiscalização e denúncia das consequências e dos defeitos que essa mesma empresa poderá consigo aportar. A título exemplificativo, consideremos o período iluminista: o niilismo não interfere no processo de feitura e concretização da modernidade, mas invoca as consequências do efeito desta sobre o homem, tais como a alienação do indivíduo provocado pelo crescente poder tecnocrático e mecanização das sociedades modernas¹⁵.

Por outro lado, a perspectiva genealógica vai por em relevo as várias acepções de niilismo. Estas ramificações do niilismo não têm necessariamente de obedecer a uma

¹⁵ Note-se que apesar da periodização da doutrina niilista é nosso objectivo interpretá-la adicionalmente enquanto uma filosofia longitudinal: os vários períodos de desenvolvimento do pensamento niilista e de propagação e normalização do termo não devem diluir o entendimento desta filosofia enquanto forma de expressão subcultural e contracultural que percorre os vários períodos históricos enquanto forma de denúncia de infracções humanas, tal como veremos ao longo deste ensaio.

ordem cronológica, embora também elas se encontrem inseridas no discurso histórico temporalmente delimitável. Ora, ao longo dos tempos formularam-se vários tipos de niilismo:

- a) Niilismo Ético: niilismo que se pauta pela ausência de qualquer ética. A ausência de moral conduz a duas possibilidades: 1) passividade extrema à qual o homem se resignará numa atitude de comodismo e desalento onde nenhum esforço poderá conduzir a um desfecho favorável. O indivíduo desprovido de moral resigna-se ao desespero e ao nada, certificando-se da sua impotência perante si mesmo e perante a natureza. Este indivíduo incorporará, na teoria de Nietzsche, o *niilismo passivo* (*passiver nihilismus*), transformando-se num *animal amestrado* ou *manso* que se afunda em sentimentos de angústia, fracasso, apatia e auto-depreciação perante uma existência que se torna um fardo; 2) na ausência de um código ético o indivíduo poderá encarar o tecido social como um local onde tudo é permitido e no qual todas as acções podem conduzir a comportamentos extremos. Estabelece-se, pois, uma ponte com o pensamento nietzschiano, nomeadamente como o *niilismo activo* que veicula uma não apreciação do mundo e uma consequente não ilusão e falsa esperança. Esta ausência consciente do sentido aprofunda a vontade do nada, a ausência de um horizonte de expectativas e a independência de valores superiores ou divinos que justifiquem a existência do homem. A divisão entre niilismo activo e passivo resume a classificação do próprio homem a *forte* ou *fraco*: o homem forte é aquele que não depende da fé nem do divino, que não teme o desconhecido, que pensa o homem com uma significativa redução do seu valor sem por isso se tornar fraco, que está apto a enfrentar desafios, que está seguro do seu poder e

que reconhece a força por si alcançada com orgulho; é no ideal do homem forte que Nietzsche projecta o *Übermensch* (*super-homem*) que não conhece limites, não distingue o ilusório do real, que é o oposto do homem cristão, que é auto-suficiente e ciente do seu próprio poder. O super-homem não pretende demonstrar a sua superioridade sob o outro, mas antes ter um total domínio sob si mesmo e pautar-se sempre pela acção. O homem fraco ou *desventurado* é aquele que tem as suas acções mediadas por uma entidade divina – o Deus morto e que não consegue actuar na esfera do desconhecido e do ilógico. O niilismo ético retira os pilares à sociedade e com o anúncio da *morte de Deus*¹⁶ resta a liberdade e a força criativa do homem endeusado que eliminará gradualmente todos aqueles que não tiverem capacidade de imposição; uma prova contemporânea desta liberdade perversa e violenta do niilismo ético é o Nacional-Socialismo que definiu e promoveu o seu próprio padrão racial e de normalidade humana a prevalecer na sociedade.

“Nihilism. It is ambiguous:

A. Nihilism as a sign of increased power of the spirit: as *active*.

B. Nihilism as decline and recession of the power of the spirit: as *passive* nihilism.

[...] Nihilism is the conviction of an absolute untenability of existence when it comes to the highest values one recognizes; plus the realization that we lack the least right to posit a beyond or in-itself of things that might be “divine” or morality incarnate.”¹⁷

- b) Niilismo Metafísico: ou niilismo solipsista, dado este ser um niilismo referente à importância fundacional do *eu*. Para o niilista metafísico o nada aplica-se à realidade. O teor ilusório da realidade faz com que o sujeito se sinta livre para se considerar o centro do universo; desta última constatação deriva a relação do

¹⁶ Cf., NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência*, Lisboa, Guimarães Editores, 2000.

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich, *The Will to Power*, New York, Vintage Books, 1968, p. 9.

niilismo metafísico com o niilismo ético: o sujeito coexistente da ilusão e da inexistência do Real pode culminar numa de duas hipóteses: ou a inoperância expectante e inactiva ou a actuação violenta e sem ilimitado.

- c) Niilismo Existencial: esta subdivisão do niilismo defende a ausência de propósito e sentido no mundo e na vida; segundo o niilismo existencial qualquer que seja a acção tomada pelo homem, esta será sempre remetida para um espaço oco e vazio. O niilismo existencial é próprio do pensamento ocidental, dentro do qual é estabelecida uma linha de pensamento assente em antagonismos inconciliáveis: a miséria suplanta o prazer e a felicidade e o argumento filosófico aponta reiteradamente para o suicídio como único desfecho possível para a vida do homem. Durante o século XX, este movimento vai emergir em França no contexto do pós-guerra: as ideias doutrinárias deste existencialismo ateu, por oposição ao existencialismo teológico de Kierkegaard, apontavam para a desilusão como ponto de erupção do nada da vida; não obstante, este nada advindo da falácia das ilusões seria sinónimo, segundo os existencialistas, de liberdade absoluta, mas ainda, e contraditoriamente, de horror e angústia existencial. O nada remete o indivíduo para a realidade da alienação, própria de um universo passivo e irresponsável, na medida em que está impedido de providenciar e munir o homem com respostas. A esta *condição humana* corresponde uma dimensão do *absurdo*: recordemos o nível comparativo que Albert Camus estabeleceu entre a vida do Homem e Sísifo, condenado eternamente a uma luta da qual nunca poderia sair vencedor. A literatura existencialista reflecte esse confronto entre homem e o nada que é a sua vida, dentro da qual todas as linhas de conduta e acção são problemáticas – o compromisso com a vida (em todas as

suas componentes) nunca poderá alcançar algo para além do nada. No entanto, filósofos como Jean-Paul Sartre dificilmente concordariam com esta acepção niilista do existencialismo. Na obra *O Ser e o Nada*, Sartre defende precisamente que é a partir do nada, tal como tínhamos referido anteriormente, que o indivíduo se pode considerar livre e agir *per se*.

“ [...] *O ser pelo qual o nada vem ao mundo deve ser o seu próprio Nada*. E por isso deve-se entender não um ato nadificador, que requisesse por sua vez um fundamento no Ser, e sim uma característica ontológico do Ser requerido. [...] Mas, além disso, essa liberdade – que me inquietaria se fosse liberdade *frente* ao Eu –, tento reconduzi-la ao seio da minha essência, quer dizer, do meu Eu. Trata-se de encarar o Eu como um pequeno Deus que me habitasse e possuísse minha liberdade. [...] Convém encontrar na própria liberdade a conduta que possibilite ir mais longe.”¹⁸

Assim, não se pode afirmar que o nada impele à angústia e à inactividade, mas sim para uma *in*-actividade. Para tal o sujeito terá de ter consciência das duas potências catalisadoras de si mesmo: em primeiro lugar, o nada faculta o acesso do sujeito à liberdade – hipotética catalisadora de angústia – e, em segundo lugar, o sujeito deverá tomar a liberdade não como um vazio, mas como um *locus* do qual este se poderá servir para *in*-actuar em conformidade consigo mesmo.

- d) Niilismo Epistemológico: defende a impossibilidade do Conhecimento e da Verdade, sendo que a noção de Verdade permanece como algo indefinível. A busca por um conhecimento que não conhece a sua concretização prática elimina quaisquer possibilidades de verdade e/ou de consumação de uma determinada

¹⁸ SARTRE, Jean-Paul, *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*, 6ª ed., Petrópolis, Editora Vozes, 1998, p. 62 – 91.

matéria que possa ser tomada como concluída. Uma das vertentes primordiais do niilismo epistemológico é o Cepticismo que refuta igualmente a possibilidade do conhecimento, esvaziando, assim, a vida do homem de qualquer sentido. Qualquer situação na qual o indivíduo se envolva e sobre a qual projecte um dado horizonte de expectativas é *cepticamente* gorado: não é possível ao homem reter uma noção de verdade ou sequer um sistema de verdades e, por outro lado, o mundo empírico, sensorial e factual não tem destreza e/ou capacidade para deslindar o conhecimento. O cepticismo afirma que o homem, ainda que provido dos seus sentidos, raciocínios ou metodologias de investigação científica, não é capaz de retirar a essência da experiência, permanecendo o seu conhecimento sempre ao nível da superficialidade:

“[...] d’abord, que sont les choses en elles-mêmes? [...] dans quelles dispositions devons-nous être à leur égard? Enfin, que résultera-t-il pour nous de cês dispositions? Les choses sont toutes sans différences entre elles, égallement [...] indiscernables. Aussi nos sensations ni nos jugements ne nous apprennent-ils pas le vrai ni le faux. Par suite nous ne devons nous fier ni aux sens, ni à la raison, mais demeurer sans opinion, sans incliner ni d’un côté ni de l’autre, impassibles.”¹⁹

As questões fulcrais do niilismo epistemológico aludem às temáticas da verdade e do conhecimento: o sujeito niilista debater-se-á com ambas sem que seja esperado que obtenha resultados conclusivos, caso contrário estaria o niilista epistemológico a desmentir a sua própria posição científica e filosófica baseada na descrença na possibilidade de aquisição quer do Conhecimento quer da Verdade²⁰.

¹⁹ BROCHARD, Victor, *Sceptiques Grecs. Ouvrage Couronné par l’ Academie dès Sciences Morales et Politiques*, 2^{ème} ed., Paris, J. Vrin, 1932, p. 54.

²⁰ A relação entre niilismo e cepticismo neste ensaio não deverá consistir na supressão de uma noção pela outra. Pelo contrário, e embora a atitude discursiva do nosso ensaio possa apontar para algum cepticismo,

- e) Niilismo Religioso/Teológico: provém da máxima nietzschiana *Deus está morto* e é encarada como um dos pilares fundamentais do niilismo contemporâneo. A sua origem remete à crescente mentalidade ateia advinda da modernidade, onde se começou a intensificar a consciência do homem enquanto potência, o que reforçou a *morte de Deus* e qualquer outra justificação transcendente/metafísica para a existência do homem. Não obstante, a distinção entre niilismo religioso e ateísmo é estabelecida pelos que pretendem frisar que com a *morte de Deus* não se iniciou um período vazio de fé, mas sim de fé no vazio.
- f) Niilismo Político: associado à destruição de todas as ordens e forças políticas, sociais e religiosas; segundo o niilista político, somente a destruição de todas as entidades de natureza semelhantes às referidas pode garantir um desenvolvimento futuro da sociedade. Os representantes maiores desta posição político-ideológica são os movimentos russos anarquistas do século XIX, surgidos após a derrota da Crimeia e o fracasso das reformas do czar Alexandre II. Niilistas russos como N. A. Dobroliubov, N. Tchernychevsky e D. I. Pisarev lutaram contra a corrupção nas sociedades de exploração e desigualdade. Qualquer manifestação artística era considerada expugnável, sendo que a sociedade se devia unidireccionar e actuar no sentido da emancipação material.
- g) Niilismo Semântico: as premissas de que a comunicação é ilusória e a linguagem disfuncional são as duas principais características do niilismo

a terminologia niilista adoptada deve permanecer isolada dentro da filosofia e/ou corrente de pensamento que lhe é própria. O Cepticismo será, por isso, assumido neste trabalho na sua vertente contemporânea que consiste, tal como é apontado, na impossibilidade do Conhecimento e da Verdade. A divisão em causa é consciente e deve-se maioritariamente a uma opção metodológica que visa a transmissão o mais nítida possível das nossas ideias.

semântico. Deste modo, o niilismo semântico rejeita, ao nível do niilismo epistemológico, qualquer concepção de verdade e/ou conhecimento. Ora, a inviabilidade quer da comunicação quer da linguagem não permite a obtenção do conhecimento por se debruçar sobre uma dimensão obtusa do sujeito e da realidade onde este se insere. Com a destruição da linguagem o homem perde o seu único intermediário para alcançar e comunicar qualquer tipo de descoberta ou conhecimento.

Em suma, embora o niilismo se divida genealogicamente, o seu propósito é o esclarecimento da realidade e do meio como o sujeito se move dentro da sociedade. A negação que o niilismo postula deve-se, em grande medida, ao apontar das falácias do pensamento imposto nas sociedades e o impacto que estas têm no homem. Ainda que o niilismo exista como dialéctica de negação contra-ideológica, a sua metamorfose cultural, histórica e, por isso, contextual, indica que o niilismo é a filosofia última do homem, ou seja, o niilismo apresenta-se sempre como indicativo da ruína dos sistemas sociais, políticos, religiosos e linguísticos, embora venha a fornecer ao indivíduo dessas épocas de crise uma nova projecção, uma nova liberdade alcançada e criada a partir do nada que foi deixado pela queda de outras formas de pensamento.

“A secularização total do mundo, presa do seu termo normal que é o niilismo, pode experimentar a sua plena conversão no trânsito da experiência do nada negativo para o Nada obscuro mas positivo, que se oferece à experiência [...] e deste modo ao Niilismo [...] está patente a possibilidade de uma transformação positiva e radical. [...] O niilismo moderno conduz a uma nova experiência da plenitude eterna do Nada e abre portas, até agora fechadas, à compreensão de outros homens, outras tradições e outras épocas.”²¹

²¹ PEREIRA, Miguel Baptista, “*O Ser e o Nada*” de J.-P. Sartre no Niilismo Europeu, Coimbra, Faculdade de Letras, 1985, separata da Biblos 60, p. 401.

Para o desenvolvimento deste ensaio é crucial que se proceda ao esclarecimento do impacto da doutrina niilista na modernidade e na pós-modernidade. O discurso niilista contemporâneo, cuja gênese é atribuída a Nietzsche e à leitura heideggeriana de Nietzsche, desenvolveu-se enquanto consequência dos desenvolvimentos registados na modernidade tais como a aplicação dos regimes político-económicos do marxismo e capitalismo e o desenvolvimento industrial que resultou na propagação social dos princípios da racionalização, da técnica e da ciência. Este progresso impeliu o indivíduo a uma ponderação sobre as suas funções, sobre a relevância do seu papel na sociedade o que resultou numa crise dos valores humanos e resultante alienação, advinda de um princípio de substituibilidade pela técnica que o homem lhe viu ser imposta. Ora, este mesmo niilismo deve ser compreendido como uma forma de *decadência* dos valores sociais e culturais do indivíduo do Ocidente; como tal existem três linhas de análise a considerar na elaboração do niilismo moderno: a queda da moral Cristã, o conceito de Verdade e o conceito de metanarrativas.

Segundo Nietzsche, a moral cristã alicerçou a existência do homem com base na crença no divino e/ou transcendente. Esta justificação moral da vida, assente na privação do conhecimento, protegia o indivíduo de desesperar com o absurdo da sua própria existência. Não obstante, a verdadeira restrição viria do próprio homem e da constatação da sua impotência. O Cristianismo revelou-se um sistema religioso sedutor, dentro do qual o valor do homem e da sua vida se guiava constantemente questionado e em uníssonos com uma força divina.

“What were the advantages of the Christian moral hypothesis? 1. It granted man an absolute value, as opposed to his smallness and accidental occurrence in the flux of becoming and passing away. 2. It served the advocates of God insofar as it conceded to the world, in

spite of suffering and evil, the character of perfection – including “freedom” [...] 3. It posited that man had a *knowledge* of absolute values and thus *adequate knowledge* precisely regarding what is most important. 4. It prevented man from despising himself as a man, from taking sides against life; from despairing of knowledge: it was a *means of preservation*. In sum: morality was the great *antidote* against practical and theoretical *nihilism*.”²²

A inevitabilidade da relação do homem com o niilismo moderno decorre da consciência e da certificação da morte de Deus: o indivíduo contemporâneo, no auge de uma fase empreendedora, inicia um processo de auto-questionamento – de si mesmo e da *Verdade* – e ao fazê-lo vai rejeitar quaisquer valores, nomeadamente a moral cristã e a ilusão que esta impunha sobre o verdadeiro valor do Homem. Assim, o dogmatismo ingénuo associado à moral originou a *crítica dos fundamentos*, o que causa o aparecimento de um cepticismo radical contra a própria moral e contra a vida em si. A decadência da moral partiu, por isso, de uma agressão centrífuga, ou seja, a interpretação metafísica do mundo veiculada pela moral conduziu à sua própria negação já que a *Verdade* – um dos princípios básicos da moral, mas que quando exigida ao extremo provoca o questionamento e contestação da metafísica cristã – viria a ceder perante a *vontade de verdade ou vontade epistemológica*. Atentemos que esta falha advém do anteriormente referido crescimento das ciências que foram substituindo gradualmente a visão religiosa do mundo²³. A modernidade, e o niilismo moderno, elaboraram um discurso de anseio pela verdade e pela obtenção do conhecimento apenas através do facto empiricamente observável.

“§ 2. Mas entre as forças que a moral desenvolveu, existia a *veracidade*: esta volta-se finalmente contra a

²² NIETZSCHE, Friedrich, *The Will to Power*, New York, Vintage Books, 1968, p. 10.

²³ Esta alteração paradigmática dá origem ao que Nuno Nabais denominou como *narrativa gnosiológica* (ou historicizante) através da qual o niilismo é concebido como um acontecimento limite do processo de desenvolvimento do saber, argumento que reforça a associação entre dissolução da moral e expressão progressiva do saber.

moral, descobre a sua teleologia, a sua contemplação *interessada* – e agora a *evidência* dessa de há muito entranhada tendência para a falsidade, da qual se desespera poder vir a libertar-se, actua precisamente como estimulante.”²⁴

Através desta noção de verdade factual e empírica, o niilismo moderno vai (auto)constituir-se como uma metanarrativa dentro da qual apenas existe uma verdade que é a ausência de verdade. O niilismo moderno programa a sua verdade unilateral e uninterpretativa, afirmando-se como verdade dentro de um sistema de não-verdades. Por um lado, o niilismo moderno constitui um núcleo de verdade dentro do qual se inclui, sendo essa a sua verdade e a única verdade possível, enquanto que por outro lado tudo o que resida fora dessa esfera é remetido para o regime de falsidade. O *continuum* científico e ideológico das sociedades e a consciência crítica destas alterações deu origem ao período de discussão sobre a nova era da pós-modernidade. Durante a modernidade foi concebida uma linha histórico-temporal unívoca, unilateral e irreversível, determinada a conceber leis universais e foi, ainda, suscitado um clima de oposição a qualquer teoria do *acaso*: qualquer conhecimento era obtido através de um método previamente definido. Por outro lado, a pós-modernidade e o seu estudo crítico suscitaram o aparecimento de disciplinas – a historiografia, por exemplo – que depreendiam a análise do acontecimento histórico, conferindo-lhe um estatuto hermenêutico e informe.

“One of the main sources of fascination in modern science was precisely the feeling that it had discovered eternal laws at the core of nature’s transformations and thus had exorcised time and becoming... A new unity

²⁴ NABAIS, Nuno, *Metafísica do Trágico: estudos sobre Nietzsche*, Lisboa, Relógio d’Água, 1997, p. 230 – 231.

[has emerged]: irreversibility is the mechanism that brings order out of chaos.”²⁵

O fim da modernidade trouxe consigo o fim do pensamento metafísico universal e histórico para dar lugar ao pensamento particular da pós-modernidade, ou seja, segundo os especialistas a modernidade falhou na sua tentativa de homogeneização e/ou globalização do conhecimento; este factor, acrescido do declínio da religião e do aceleramento da política económica e tecnológica, inferiu mudanças axiais na sociedade e culminou na pós-modernidade. Conquanto, a própria expressão pós-modernidade tem sido objecto de várias tentativas de definição, sem que se tenha obtido um resultado lúcido ou conclusivo. A pós-modernidade, relativamente à sua antecessora modernidade, revela uma dissimetria axial: informidade interna, ou seja, a pós-modernidade mantém-se como uma expressão cujos objectivos permanecem inalizáveis. Será que a pós-modernidade é a superação da modernidade ou somente a modernidade “under new management”²⁶? O fim das metanarrativas lyotardianas expressa em *A Condição Pós-Moderna*²⁷ impõe-se contra o projecto filosófico de Habermas²⁸ que universaliza todas as suas teorias num enquadramento teórico próprio da modernidade (é necessário recordar que segundo Habermas a modernidade é um projecto inacabado). A pós-modernidade estipulou o seu campo de acção dentro de uma dialéctica niilista e amoral: o seu discurso é eminentemente crítico e de destituição de doutrinas filosóficas como o Racionalismo, Logocentrismo ou Humanismo²⁹. A crítica tende a apelar a pós-modernidade de *niilista* em virtude da sua apologia do *acaso*, do

²⁵ CALINESCU, Matei, *Five Faces of Modernity: modernism, avant-garde, decadence, kitsch, postmodernism*, 8th ed., Dunham, Duke University Press, 2003, p. 271.

²⁶ SIM, Stuart (ed.), *The Routledge Companion to Postmodernism*, 2nd ed., London, Routledge, 2001, p. 145.

²⁷ LYOTARD, Jean-François, *A Condição Pós-Moderna*, 3^a ed., Lisboa, Gradiva, 2003.

²⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen, *Discurso Filosófico da Modernidade*, Dom Quixote, Lisboa, 1990. O foco deste estudo de Habermas é o entendimento da modernidade e da pós-modernidade através das teorias de Hegel, Adorno e Horkheimer.

²⁹ VATTIMO, Gianni, *O fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, Lisboa, Presença, 1987, p. 147.

caos, da *informidade temporal* (historiografia) e da revolução científica. Portanto, o progresso contínuo das sociedades actuais fez com que as premissas científicas da modernidade se revelassem inadequadas. A pós-modernidade conhece duas grandes forças contestatárias: a Igreja Católica e o Marxismo. A Igreja Católica fundamenta a sua oposição no facto da pós-modernidade rejeitar a ideia de uma força divina ou transcendente – a ausência de uma força metafísica universal no discurso pós-moderno comprova a sua ligação com a ideia nietzschiana de superação da moral cristã. A crítica marxista baseia-se no facto da pós-modernidade rejeitar as quimeras modernistas em alcançar uma sociedade livre de exploração e corrupção; a intangibilidade desse objectivo marxista traduziu-se numa transformação do regime comunista num regime ditatorial e opressor. Apesar da recusa marxista da pós-modernidade, interligada à emancipação da economia capitalista, sucede-se que os princípios marxistas fazem parte das teorias sociais e filosóficas da contemporaneidade e muitos dos teóricos pós-modernistas, como Alex Callinicos, Frederic Jameson ou mesmo Jean-François Lyotard, têm a sua base doutrinal na adopção, revisão e reinterpretação das teorias de Marx. A pós-modernidade tornou-se sinónimo de fragmentação e de multiplicação, o que afasta, de acordo com Jean-François Lyotard, a hipótese de viabilização das *metanarrativas* (ou grandes narrativas): estas tornaram-se ineficazes enquanto modelo explicativo da realidade social e da sua história; esta característica remete, precisamente, para uma outra característica da ideologia pós-moderna que é o fim da história enquanto disciplina imune a qualquer posição hermenêutica e que é, por isso, pautada por um discurso plurilateral.

“A ciência tem de legitimar as regras do seu jogo. Por isso ela mantém sobre o seu próprio estatuto um discurso de legitimação, a que se chamou «filosofia». Quando este metadiscorso recorre explicitamente a esta ou àquela grande narrativa, como a dialéctica do Espírito, a

hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza, decide-se chamar «moderna». [...] Legitimando o saber por uma metanarrativa, o que implica uma filosofia da história, se é conduzido a questionar a validade das instituições que regem o vínculo social, pois também elas exigem ser legitimadas. [...] Simplificando ao extremo, considera-se que o «pós-moderno» é a incrueldade em relação às metanarrativas. [...] Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde especialmente a crise da [...] metafísica. [...] A função narrativa perde os seus funtores, o grande herói, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objectivo.”³⁰

A concepção moderna de progresso assentava numa ideia linear de história, dentro da qual todos os acontecimentos registados se revelavam em concomitância com o objectivo modernista de emancipação e desenvolvimento. O niilismo moderno centrou-se na história do homem europeu, tal como se estivesse a tratar a história e o destino de toda a raça humana. É Gianni Vattimo quem afirma o paralelismo entre o fim da modernidade e o fim da história e quem identifica duas grandes razões para tal ter acontecido: em primeiro lugar, durante a modernidade o discurso histórico revelou a sua vertente altamente ideológica – foi elaborado como forma de legitimação dos objectivos modernistas, facto que reafirma estatuto subserviência do discurso histórico às classes detentoras do poder político. A verdade é que a historiografia, tipicamente pós-moderna, vem afirmar a possibilidade interpretativa do discurso histórico, vem enaltecer a pluralidade de vozes omissas que coexistem nos discursos e factos históricos que são dados a conhecer.

“Dans l’hypothèse que je propose, la modernité prend fin quand [...] il n’est plus possibles de parler de l’histoire comme d’un phénomène unitaire. Une telle vision de l’histoire implique en effet l’existence d’un centre autour duquel s’assemblent et s’organisent les événements. [...] Depuis le XIX^e siècle la philosophie a critiqué radicalement l’idée d’histoire unitaire en

³⁰ LYOTARD, Jean-François, *A Condição Pós-Moderna*, 3ª ed., Lisboa, Gradiva, 2003, p. 11 – 12.

signalant judicieusement le caractère *idéologique* de cette representation. Ainsi Walter Benjamin [...] affirme que l'histoire en tant que cours unitaire est une représentation du passé élaborée par les groupes et les classes sociales dominants.”³¹

O fim da linearidade histórica é intrínseca ao *fim do Imperialismo e colonialismo europeu*. Os povos colonializados e recém-libertados decidiram divulgar a sua versão dos acontecimentos, dando origem a versões distintas, ainda que paralelas, das que haviam sido propaladas pelas nações opressoras. Em segundo lugar, Gianni Vattimo remete a gênese do niilismo pós-moderno para a difusão dos meios de comunicação social que, ao contrário da homogeneização afirmada por Adorno e Horkheimer³² e ao estilo de *1984* de George Orwell³³, levou a uma fragmentação do pensamento social, assente na *pluralização* dos pontos de vista; os *mass media*, acredita Vattimo, não contribuem para a “transparência” da sociedade, mas antes para a sua complexificação, ou seja, em vez de desembocar no estancamento de mentalidades e ideias, a oferta feita pelos vários meios de comunicação social contribui para a multiplicação e procedente propagação dos pontos de vista das pessoas de modo a que os sistemas culturais, subculturais e contraculturais tenham direito à liberdade de expressão. Assim, o niilismo pós-moderno apresentado na filosofia vattimiana não é de negação ou de negativismo, mas antes de reconstrução, diálogo e interpretação, como projecto de uma sociedade que sobreleve o niilismo e o pluralismo pós-modernos e que se traduza num *niilismo de emancipação*. Meios de comunicação social e tecnologias assumiram a sua preponderância para que fossem divulgadas versões outras ou versões alternativas ao conhecimento acessível ao indivíduo.

³¹ VATTIMO, Gianni, *La société transparente*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 10 – 11.

³² Cf., HORKHEIMER, Max e Adorno, Theodor, *La dialectique de la raison: fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1989.

³³ ORWELL, George, *Nineteen Eighty Four*, London, Penguin, 2004.

“Cês moyens – journaux, rádio, télévision, ce que l’on appelle généralement, de nous jours, la télématique – ont été dès facteurs déterminants de la dissolution des points de vue centraux que Jean-François Lyotard appelle les grands récits. [...] la société des mass media est loin d’être une société éclairée, plus «éduquée» [...]; les mass média, qui théoriquement rendent possible une information «en temps réel» sur tout ce qui arrive dans le monde, pourraient en effet apparaître comme une spèce de réalisation concrete de l’Esprit Absolu de Hegel, c’est-à-dire d’une autoconscience parfaite de toute l’humanité, la coïncidence de l’homme.”³⁴

Não obstante, a concretização do niilismo assenta na *decadência*³⁵ de todos os valores e, por isso, crer na possibilidade e viabilidade de novos valores (metafísicos) é crer numa *utopia*. A pós-modernidade assume a sua norma pós-modernista através da sua característica anti-fundacional, isto porque sem fundamento é impossível determinar e/ou delimitar o conhecimento, causas desse conhecimento, os valores por si advogados, a(s) sua(s) metodologia(s) ou linhas de acção, conduzindo ao relativismo e pluralismo absolutos, ou seja, à doutrina que suspeita “da noção de «a verdade» [e] segundo a qual não há maneira de afirmar uma única verdade ou a única verdade acerca de um assunto qualquer.”³⁶

O niilismo pós-moderno tem as suas fundações no fim da história e o mundo ocidental *ahistórico* perdeu o seu significado por intermédio da acção do pluralismo: esta doutrina estipulou novas formas de tratamento do Conhecimento e da Verdade e provocou a queda do uso comum de um dado sistema de valores, como os da Igreja, por exemplo. A sociedade contemporânea é vista como niilista porque se encontra não

³⁴ VATTIMO, *op. cit.*, p. 14 – 15.

³⁵ Segundo Nietzsche, a noção de decadência na modernidade assenta no espírito cosmopolita algo excessivo da altura e que se reflectia nos aspectos culturais como literatura, meios de informação e inclusivamente na gastronomia. O teor impressionista deste cosmopolitanismo era de tal modo acentuado que não havia um parecer que prevalecesse, provocando, assim, um enfraquecimento geral do homem para lidar com qualquer noção de novidade.

³⁶ BLACKBURN, Simon (ed.), *Dicionário de Filosofia*, Lisboa, Gradiva, 1997, p. 338.

descentrada, mas caída num *núcleo morto*: a inexistência de um núcleo central de significação obrigar o Homem a *errar*, no sentido de reencontrar a sua verticalidade e essência.

II.III - Da Representação Literária no pós-Holocausto

«Que quimera que é o homem? Que novidade, que monstro, que caos, que sujeito de contradição, que prodígio! Juiz de todas as coisas, verme imbecil; depositário da verdade, cloaca de incerteza e de erro, glória e nojo do universo. Quem deslindará esta embrulhada?»

Pascal

«- Sou um escritor pós-Auschwitz. Tenho a consciência do que aconteceu.»

Gonçalo M. Tavares

Para que uma obra de arte lhe veja ser conferido o devido valor estético é necessário que esta respeite o tempo e contexto histórico na qual é concebida. A história do século XX comporta durante o período de 1939 e 1945 a barbárie do Holocausto, evento que eliminou quaisquer concepções possíveis de indivíduo conhecidas até então. Campos de concentração e morte, como Auschwitz, Belsen, Dachau ou Buchenwald, extinguiram nos prisioneiros uma consciência de si mesmos, sobrevivendo apenas a noção de grupo no qual estavam incluídos e ao qual restava um de dois desfechos: trabalhos pesados até à morte ou, no caso das crianças, mulheres, inválidos e idosos, uma ida directa para as câmaras de gás. A noção irremediável destes desfechos aboliu qualquer noção de indivíduo para dar lugar a expressões como *genocídio* e *condenados a aguardarem a sua morte* naquilo a Hannah Arendt definiu como “fábricas de cadáveres”³⁷.

A interdição cultural e musical imposta às comunidades judaicas e ciganas, originou a suspensão social do ser humano e da própria arte e colocou em marcha o processo de dissolução ordenada do indivíduo, processo este que estava em concomitância com o processo de *legislação* da comunidade judaica: entre outros factores, foi anulado o direito de acesso das minorias a locais de transmissão cultural como óperas ou teatros e foi estipulado o uso da estrela de David como forma de

³⁷ ARENDT, Hannah, *As Origens do Totalitarismo*, Lisboa, Dom Quixote, 2006, p. 509.

distinção pejorativa. Seguidamente deram-se dois níveis de *concentração*: a *concentração primeira* nos guetos, seguida da *concentração segunda* nos ditos campos de concentração, trabalho e/ou morte; este processo apenas ficaria concluído com a *solução final*, isto é, com a *exterminação* das comunidades em causa. Assim, a cultura transformou-se num bem inacessível e estipulado segundo os quadrantes do regime nacional-socialista, o que se traduziu, em suma, na transformação do paradigma cultural num símbolo de degradação humana por ter sido perpetrado por um regime dentro do qual o conceito de barbárie conheceu o seu apogeu.

“Adorno se risque soudain à préciser la difficulté de l’ascèse qui s’impose dorénavant au travail intellectuel. Étant donné qu’avec les nazis le «dernier degré de la dialectique entre la culture e la barbarie» a été atteint, et que la «barbarie» a effectué un «saut» dans l’absolu de la catastrophe symbolisée par Auschwitz.”³⁸

Os escritos sobre o Holocausto têm duas intenções basilares: a primeira é a de fundar uma memória sobre o que aconteceu no passado e a segunda é a de registar uma dimensão de um horror que não se pensava possível. Este passado invocado pela escrita do Holocausto transmite-nos a ideia de algo que tem tanto de inimaginável como de inesquecível. Perante a transmissão desta realidade formam-se duas reacções: ou um silêncio total enquanto reflexo da incapacidade de transmitir o que se sabe ter acontecido ou, então, uma reacção imediata que procurará afirmar sem demora todo o terror que tomou lugar, numa autêntica “hemorragie d’expression”³⁹. A experiência, os relatos, as memórias do Holocausto fazem parte quer do nosso tempo quer da nossa

³⁸ RICHARD, Lionel, «La culture est-elle morte à Auschwitz?», *Le Magazine Littéraire*, n° 438, Janvier 2005, p. 36.

³⁹ ANTELME, Robert, «Témoignage du campo et poésie», *Le Patriote résistant*, n° 53, mai, 1948, p. 5 *apud* STALLONI, Yves, «De l’Horreur à la Littérature», *Le Magazine Littéraire*, n° 438, janvier, 2005, p. 41.

experiência. O homem contemporâneo é uma geração herdeira de Auschwitz, ou seja, é testemunha e consequência do que aconteceu durante o período da guerra.

Os campos de concentração eram locais dentro dos quais havia uma dimensão de sadismo e psicopatia perpetuadas por oficiais nazis a quem eram dados poder e liberdade totais. Ora, o seu poder actuante sobre uma minoria considerada inferior ou, em última e directa instância, desumana não poderia ter outro resultado que não o total desrespeito e desconsideração sobre a noção de *ser-humano*. É importante que se refira que a desumanização patente nos campos de concentração não era unilateral, ou seja, dos nazis para os judeus; a desumanização era, ainda, dos nazis (generais) para os próprios nazis (soldados), sendo que foi esta desumanização centrífuga que permitiu a natureza selvagem e isolada das ocorrências que se sabem ter tomado lugar nos campos de extermínio: a invocação da expressão *acto de desumanização centrífuga* justifica-se na medida em que eram os superiores militares que impeliam os súbditos ao cumprimento das práticas bárbaras. O regime totalitário Nazi formou uma ideia perversa de recuperação da sociedade e cultura modernas e, a partir do momento em que vincularam a sua ideologia e o seu campo de acção em locais como os campos de morte, deram azo ao aparecimento e desenvolvimento do niilismo. O niilismo, próprio da sociedade e pensamento actuais, inviabiliza quaisquer noções activas de esperança no presente e futuro do homem; o *niilismo completo* assenta num desapego a qualquer estrutura do pensamento: o homem que pense e actue pelo niilismo apenas o faz com o intuito de destruição, visto que o niilismo postula o fim de tudo, inclusivamente do próprio homem. Há um processo de dissolução assente na ausência de sentido e no aprofundamento da vontade do nada ou da acção sem propósito: no período do pós-Holocausto e perante a realidade dos campos de concentração, é re-consumada a *morte de Deus*, o que dimensiona a extinção de valores supremos ou divinos. Não há espaço

para o homem ocidental fundamentar qualquer tipo de crença em valores transcendentais que validem a sua existência – Deus tornou-se numa hipótese demasiado extrema. Este Deus extremo de que falamos é substituído por um outro sentimento extremo: a crença absoluta na imoralidade da natureza, ausência de finalidade e dos afectos psicologicamente desnecessários. Deste modo, viabiliza-se a teoria de Nietzsche⁴⁰, e mais recentemente de Theodor W. Adorno⁴¹, da impossibilidade da felicidade numa sociedade de crescente desigualdade e exploração.

Os meios de representação artística e literária conheceram o início da sua crise com o culminar do Shoah. Assim, tal como a existência, também a própria interpretação fica desamparada de sentido, numa dialéctica de *insignificação*. Perguntamos então: como seria possível às altas patentes do regime Nazi aspirarem à recuperação de uma sociedade e cultura ideais, se a liberdade que concediam aos seus soldados apenas apontava na destruição do homem? Será, pois, possível proceder a uma representação artística e literária dos acontecimentos do Holocausto? Não será a seriedade desses acontecimentos comprometida por qualquer tentativa estética que lhes possa ser imposta? A realidade que se faz acompanhar da memória do Holocausto não tem quaisquer precedentes históricos ou morais.

“[...] it is a great error to ‘elevate’ the Holocaust into an occurrence outside of history, a sort of diabolic visitation, for then we tacitly absolve its human agents of responsibility [...] Revenge, enslavement, dispersion, large-scale slaughter of enemies, all are commonplace of the past; but the physical elimination of a categorized segment of mankind was, both as idea and fact, new.”⁴²

⁴⁰ Cf., NIETZSCHE, Friedrich, *The Will to Power*, New York, Vintage Books, 1968.

⁴¹ Cf., ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia*, Lisboa, Edições 70, 2001.

⁴² HOWE, Irving, *Selected Writings. 1950-1990*, Harcourt Brauer Jovanovich Publishers, Oxford, 1990, p. 423 e 427.

A representação do objecto artístico e/ou literário alusivo ao Holocausto tem implicações de teor moral, visto que o escritor e a linguagem por si adoptada no pós-Shoah não podem fugir às implicações da representação dos crimes cometidos, sendo que se impõe um outro problema: será possível que a linguagem, em termos estéticos, morais e discursivos, consiga por si só representar acontecimentos sem precedentes que não têm lugar no imaginário universal e individual conhecido até então? Em tom de resposta, invocamos a afirmação Theodor W. Adorno que defende que escrever um poema depois de Auschwitz é bárbaro⁴³. Acontece que esta expressão tem sido, desde a sua publicação, susceptível a várias e erradas interpretações. O que o teorizador sobrevivente de Auschwitz pretende postular com esta afirmação é que estilizar ou conferir sentido estético ao Holocausto será estar a inseri-lo na mesma esfera de algo que tenha um propósito e encadeamento lógico. No entanto, Adorno não pretende que se deixe de escrever literatura, mas sim que se tenha em linha de consideração aquilo que designamos como *estética anti-estética*, isto é, terá de haver a preocupação em expor o que aconteceu, mas de forma não embelezada, de forma não sublime, para que se possa respeitar o horror e a dimensão do horror que se está a relatar.

“Adorno might have been rehearsing a traditional aesthetic idea: that the representation of a horrible event , especially if in the drawing upon literary skills it achieves a certain graphic power, could serve to domesticate it, rendering it familiar and in some sense even tolerable, and thereby shearing away part of the horror.”⁴⁴

Deste modo, podemos falar em crise estética de dimensões éticas. A justificação moral e estética da escrita é posta em causa, não pela forma como o Holocausto poderia ser representado, mas antes pela adequação ou inadequação da sua representação

⁴³ Cf., ADORNO, Theodor W., *Prisms*, 8th, Cambridge, The Mit Press, 1995; *Poesia Lírica e Sociedade*, Lisboa, Angelus Novus, 2003;

⁴⁴ HOWE, *op. cit.*, p. 429.

artística. A arte pós-Shoah deve, pois, respeitar o imperativo que é a representação dos crimes do Holocausto e, paradoxalmente, respeitar a impossibilidade desta mesma representação. A possibilidade da arte não é cancelada por Adorno, mas há um apontar para o facto de que é possível que a literatura venha a falhar o seu propósito na tentativa de produção de meios de conhecimento ficcionais sobre o Holocausto. A este propósito, há outras questões que interferem nesta lógica da representação: quais os limites da representação histórico-literária do Shoah? Poder-se-á inserir a exterminação das minorias étnicas num debate lógico e formal assente em questões teóricas? *A Solução Final* e o Nacional-socialismo tem sido objecto de sucessivas teorizações pelos investigadores, não obstante, estes têm consciência da dimensão de terror que subjaz ao seu objecto de trabalho.

“The extermination of the Jews of Europe is as accessible to both representation and interpretation as any other historical event. But we are dealing with an event which tests our traditional conceptual and representational categories, an ‘event at the limits’.”⁴⁵

Segundo Saul Friedlander, é inevitável criar um enredo histórico, isto é, um princípio, meio e fim para conseguir criar um modelo de interpretação dos acontecimentos. Os limites que a própria linguagem impõe ao discurso histórico (modelos expositivos, argumentativos e retóricos do discurso que pretendem apenas *expor* e não *contar*) são inadequados para o relato da realidade do Holocausto. Para que o historiador possa transmitir com credibilidade os acontecimentos dos campos de morte, é quase que forçoso que ficcione ligeiramente o seu discurso, sendo que só consegue supor e nunca definir com exactidão toda a realidade do período em causa. Esta relativização do fenómeno histórico é o único meio de que dispõem os

⁴⁵ FRIEDLANDER, Saul, «Probing the limits of representation», in JENKINS, Keith (ed.), *The Postmodern History Reader*, London, Routledge, 1997, p. 389.

historiadores para tentarem fazer com que o homem contemporâneo interiorize o que lhe está a ser dito, isto é, tem de haver um universo de referência dentro do relato histórico com o qual o leitor se consiga identificar para que consiga perceber a seriedade ou dimensão do facto histórico relatado. No caso da representação histórica do Holocausto o problema é, uma vez mais, o dos limites da representação. Friedlander defende duas formas de representar o Holocausto: ou através de narrativas que sejam analisadas do ponto de vista da veracidade e fidelidade aos acontecimentos, ou através de narrativas que usem um código poético e retórico adequado de forma a ficcionar os factos. Teóricos da história não atribuem a estes relatos ficcionados um valor acrescido de compreensão sobre o Holocausto, mas encaram-nos como uma forma de interpretação, ou seja, como a interpretação dos factos que não difere de um comentário impressionista sobre o que realmente aconteceu. Deste modo, há que estipular os limites da interpretação ou subjectivação que se pode levar a cabo quando se trata da representação do Holocausto. Esta mesma retratação abandona o espectro da historiografia caso seja representado de forma literal ou caso a narrativa que dele se constitui esteja interligada aos factos, sendo que não pode, por isso, ser submetida a qualquer estilização, dado incorrer no risco de desafiar os parâmetros da moral e do bom senso. Não obstante, no decorrer dos anos a representação dos eventos do Holocausto conquistou uma margem de aceitação, aceitação esta que se fica a dever a uma sensibilidade ética: há, por parte de quem escreve, uma preocupação na escolha dos conteúdos a representar e a forma como serão representados. A possibilidade desta representação vai precisamente permitir a projecção romanesca do Holocausto.

“One narrative account may represent a set of events as having the form and meaning of an epic or tragic story, and another may represent the same set of events – with equal plausibility and without doing any violence to the factual record – as describing a farce. [...] This raises the

question of the relation of the various generic plot types that can be used to endow events with different kinds of meaning – tragic, epic, comic, romance, pastoral, farcical, and the like – to the events themselves.”⁴⁶

“A explicação está em que o romance constitui a única forma de arte capaz de oferecer uma imagem global do universo, ou seja, encerra uma tentativa de totalidade, num tempo em que o ‘nosso mundo se tornou imensamente grande e, em cada um de seus recantos, mais rico em dons e em perigos que o dos gregos’. Herdeiro, avatar da epopeia, o romance desempenha uma função: [...] uma representação da totalidade do mundo e um meio de conhecimento da realidade.”⁴⁷

Ora, a era da pós-modernidade explora amplamente a noção de absurdo ou de ausência de significado, seja ao nível dos temas abordados nas obras⁴⁸, seja ao nível da própria estrutura dos textos (recorde-se que uma das noções centrais à pós-modernidade e ao pós-modernismo é a fragmentação). A literatura do Holocausto, desenvolvida em plena pós-modernidade, propaga-se através de reflexões literárias sobre a condição ou impossibilidade do ser, sendo que nomes como Theodor W. Adorno ou Blanchot se destacam nesta mediação da criação, crítica e teoria literária. Assim, a literatura funciona enquanto mediadora do pós-modernismo, isto porque tem o cuidado de invocar um drama e tentar representá-lo por via da palavra, sendo que tem, simultaneamente, a preocupação de reflectir e especular sobre a actualidade e o devir do homem moderno. Há, ainda, um pendor niilista inerente a esta literatura do pós-Holocausto, isto porque *a literatura referida edifica-se num discurso de destruição, violência e maldade humanas, dentro do qual se verifica uma destituição de qualquer formulação ideológica ou matriz de significação lógica do período histórico*

⁴⁶ WHITE, Hayden, «Historical emplotment and the problem of truth», in JENKINS, Keith (ed.), *The Postmodern History Reader*, London, Routledge, 1997, p. 393.

⁴⁷ MASSAUD, Moisés, *A Criação Literária. Prosa I*, 15ª ed., São Paulo, Editora Cultrix, 1994, p. 260.

⁴⁸ As teorias sociais e literárias da pós-modernidade remetem para o colapso das formas lineares de pensamento, sendo estas substituídas pela noção de ruptura. Não obstante, a pós-modernidade não se liberta da sua contextualização histórica. Embora defenda uma dialéctica de ruptura, a pós-modernidade é cronologicamente delimitável e não pode deixar de ser vista como a *decadência* nietzschiana dos valores da modernidade.

mencionado; nesse caso, literatura e niilismo aliam-se e/ou vinculam-se na negação de qualquer ideologia ou significado que poderia prevalecer dentro dos textos alusivos ao Holocausto, sendo que a esperança acaba por dar lugar às noções de colapso e desumanização enquanto reflexo da depressão, descrença e desespero patente no homem contemporâneo. A literatura não veicula o discurso utópico de recuperação da humanidade, defende sim a natureza escatológica da sociedade actual proveniente da realidade e da herança do Holocausto, ou seja, a ideia de uma literatura redentora, racional ou de salvação é abolida da estética plurisignificativa que caracteriza o pós-modernismo. Um dos aspectos das teorias da pós-modernidade que se repercute na estética literária pós-modernista tem que ver com a não responsabilização de uma entidade transcendente ou divina pelas calamidades que assolam a sociedade: qualquer o mal de que padeça a humanidade resume-se à capacidade de homem em criar meios para a sua autodestruição, o que contribui para a ideia de desastre contínuo desde o Holocausto até aos dias de hoje, provando que o Holocausto é um fenómeno prolongado muito para além da libertação dos campos de concentração.

A literatura assume a sua capacidade de representação a partir do momento em que usa uma cortina ficcional para encobrir os factos. Nesse caso, visto não haver uma representação literal dos factos, não poderá haver, também, uma crítica sobre a possível fidelidade ao relato histórico. O que se problematiza aqui não é a estética *em si* no período pós-Auschwitz, mas antes a incapacidade de linguagem em representar a realidade do Shoah. A linguagem, e consequentemente a linguagem artística, foi pervertida pela dialéctica ideológica, política e tecnológica do Nazismo. A noção de *ser humano* e de expressão individual foram canceladas com o advento da Segunda Guerra Mundial – os campos de extermínio trouxeram o fim do objecto autónomo capaz de vingar por si só e isolado de qualquer outra manifestação de arte – esta transformou-se

numa forma de expressão questionável, sendo que o retrocesso da própria humanidade obriga ao re-pensar o atrofiamento da própria arte. Todas as manifestações e correntes artísticas foram sempre fruto da época e tempo histórico dentro da qual se estabeleceram e desenvolveram e, por isso, questiona-se a possibilidade de criar um padrão no qual o horizonte de expectativas delineado pelo artista seja o da compreensão por parte do observador e leitor de tudo o que tomou lugar durante o Holocausto. Representar a barbáries é questionável, senão impossível. Representar a barbárie esteticamente é conferir-lhe um sentido impossível porque irrepresentável na linguagem e no pensamento. Nesse caso, o retorno ao subjectivo seria inapropriado, visto que o subjectivo supõe o indivíduo e este, tal como a sociedade conhecia, desapareceu. Como representar a perda da liberdade subjectiva? Nos campos de concentração foram abolidas noções de *liberdade, escolha, dignidade e morte individual* – a própria noção de morte foi pervertida, já que passou a ser o fruto de uma escolha e selecção Nazi produzida em massa. A obra de arte representa o seu tempo e o tempo da obra de arte do pós-Shoah representa a falácia de uma cultura humanística que supostamente se encontrava no seu expoente máximo. O genocídio levado a cabo por uma cultura intelectualmente dotada que, no entanto, esteve no centro da criação de locais como Auschwitz e Belsen fez com que o próprio conceito de cultura e possibilidade dessa mesma cultura fossem questionados. Esta interrogação surge não só pela natureza indescritível dos actos nazis, mas ainda porque Auschwitz foi encarado como *parte* integrante de um *todo* processo civilizacional em curso. Não resta, segundo Theodor W. Adorno, outra hipótese senão encarar o fruto do progresso e aperfeiçoamento da humanidade como uma aberração⁴⁹. O Holocausto foi a falha de uma cultura que não conseguiu prever e prevenir a ideologia e força dos regimes fascistas. Deste modo, o

⁴⁹ Cf., Adorno, Theodor W., *Prisms*, 8th ed., Cambridge, The Mit Press, 1995.

discurso cultural que emana do Shoah tem de ser obrigatoriamente considerado enquanto reflexo e consequência dessa mesma falha ideológica.

Ora, o estatuto do escritor complica-se na medida em que ao representar o Holocausto torna-se parte de um processo estético complexo, mas a escolha em não representar este momento da história confere-lhe uma certa irresponsabilidade de consciência; o escritor é forçado a abandonar o seu estatuto de mediador narrativo para incorporar os acontecimentos sobre os quais reflecte literariamente. O escritor do Holocausto acaba por ser o Holocausto, a sua génese, a sua ocorrência e a sua única possibilidade de representação. A tensão que aqui se cria pode ser resumida da seguinte forma: não *podemos* reflectir sobre a nossa incapacidade de representação, *temos* de reflectir sobre ela; o horror não *pode* ser reflectido, *tem* de ser reflectido; o horror não *pode* ser representado, *tem* de ser representado.

O escritor que tivesse na língua alemã a sua língua de expressão deparou-se com uma barreira ímpar: o seu meio de representação tinha sido seriamente comprometido. Durante o conflito de 1939 – 45, o Nacional-socialismo fez com que a língua alemã passasse a ser associada a uma cadeia de significações macabras e sórdidas. Deste modo, o escritor teve de usar como meio de expressão do horror do Holocausto a língua do homem que o havia levado a cabo. *O objecto representado era completamente inadequado à língua na qual se revelava.* A palavra encontrava-se, pois, em crise no pós-Auschwitz, sendo que a decadência da língua alemã é a consequência do abuso de poder do regime Nazi. George Steiner acresce:

“Use a language to conceive, organise and justify Belsen, use it to make out specifications for gas ovens; [...] something will happen to it. [...] Something will happen to the words. Something of the lies and sadism will settle in the marrow of the language.”⁵⁰

⁵⁰ STEINER, George, *Language and Silence: essays 1958-1966*, London, Faber and Faber, 1967, p. 101.

A língua alemã era o núcleo de uma ideologia pervertida dentro da qual se criavam termos como: *unwertes leben* – aqueles que não merecem viver, *Endlösung* – Solução Final, *Selektion* – Selecção ou *sonderbehandlung* – tratamento especial. Todas estas palavras estão associadas a crimes que excedem a imaginação e o espectro do imaginário de qualquer escritor. E é este o problema levantado por Adorno: a reavaliação da linguagem como intermédio de expressão e representação do horror. Tal como referido anteriormente, a possível e maior falácia apontada à representação da guerra através da literatura é a da estilização do horror, o que implicaria uma distorção do mesmo. O que se pede ao escritor é que não ceda ao *maravilhamento* da linguagem e que, dessa forma, se mantenha fiel à crueldade e frieza do Holocausto, sendo que os seus textos deverão respeitar uma síntese ao nível da forma e do estilo, tal como se pretendesse transpor a desumanização por intacto para a literatura de forma a *criar um género literário próprio do Holocausto*.

“[...] on peut admettre que les ouvrages de David Rousset, de Primo Levi, de Robert Antelme, d’Elie Wiesel, d’Imre Kertész [...] ne se réduisent pas à la relation anecdotique ou même dramatisée des camps, mais participent, par leur communauté d’inspiration et leur qualité de traitement, à la naissance d’un espace littéraire nouveau qu’on peut appréhender comme un «genre» homogène.”⁵¹

O escritor não se pode deixar seduzir por uma grandiosidade estética que fará com que a linguagem tente reproduzir algo que a própria linguagem e o imaginário não conseguem. Quem quer que tente representar o Holocausto, submetendo-se a esta grandiosidade da linguagem, terá sempre como resultado final um muro de incompreensão no qual está inscrita a questão: como pode tal coisa ter acontecido?

⁵¹ STALLONI, Yves, «De l’Horreur à la Littérature», *Magazine Littéraire*, n° 438, janvier, 2005, p. 42.

Neste caso poderíamos apontar o *silêncio* como melhor expressão do que aconteceu durante o conflito militar de que falamos e da incompreensão que este continua a gerar no pensamento contemporâneo.

O horror dos acontecimentos do Holocausto constitui uma barreira para o próprio escritor. A representação destes eventos presume uma sobriedade de expressão ética e estética por parte de quem a faz. A luta da escrita será sempre aquela de tentar adequar a criação, a narrativa, o romance e o projecto ficcional que aqui está intrínseco com o indiscreto que ao fim e ao cabo é a sua, do escritor, matéria-prima. Por exemplo, Samuel Beckett, apesar de nunca mencionar directamente o Holocausto, reflecte na peça *En attendant Godot*⁵² o *absurdo* da existência humana constatada na estética literária do pós-guerra. Uma outra relação que se pode estabelecer entre Beckett e a literatura do pós-Holocausto baseia-se na preocupação que o escritor tem quer com o silêncio quer com o inominável.

“Beckett ha reaccionado de la única forma honesta a la situación del campo de concentración, que no nombra, como si se hallase bajo prohibición representar-la. Para el, lo que es, es como el campo de concentración. En una ocasión habla de pena de muerte de por vida. La única esperanza que apunta es la de que ya no haya nada.”⁵³

Ora, os romances de Gonçalo M. Tavares não se inserem por inteiro nestes problemas de representação inerentes ao Holocausto. A sua alusão ao advento da Segunda Guerra Mundial faz-se de forma alegórica, ou seja, há um invocar – basta que reparemos nos nomes de algumas das personagens: Klaus Klump, Joseph Walser e Theodor Busbeck – da memória do conflito militar, há uma consciência do que aconteceu, mas sempre filtrado por uma escrita que se coloca a uma distância de

⁵² Cf., BECKETT, Samuel, *En attendant Godot*, Paris, Minuit, 1976, 134 p.

⁵³ ADORNO, Theodor W., *Dialéctica Negativa*, Madrid, Tautaus Ediciones, 1975, p. 380.

segurança dos factos. Queremos com isto dizer que Gonçalo M. Tavares se coloca num plano de observador que lhe serve o propósito da escrita, sem que, por isso, interfira ou use dos factos e acontecimentos cronológicos da guerra. Deste modo poderemos dizer que o autor procede a uma escrita não de representação, mas de *invocação*, à semelhança do que Jorge Luís Borges⁵⁴ refere a propósito Kafka: há uma dimensão de *invocação* nos textos do autor de *A Metamorfose* que ultrapassa a forma e o estilo sob os quais estes são *elaborados*. A estética da escrita tavariana tem presente a dimensão dos acontecimentos, mas não usa da possibilidade lírica, ou seja, embelezadora, da linguagem como meio de adorno do seu discurso; antes pelo contrário, o discurso dos romances faz-se de forma sintética com uso recorrente, por exemplo, à frase curta, e embora se veicule literariamente a reflexão de teor *quasi* filosófico, não há espaço para monólogos interiores de teor claramente subjectivo; qualquer capítulo dedicado à voz das personagens assume um teor não lírico, mas de tentativa de percepção sobre os acontecimentos da narrativa, quase como se as próprias personagens fossem de quando a quando surpreendidas pelo texto. A consciência que autor tem da guerra faz com que o seu imaginário se construa de forma a não atenuar nada do que aconteceu: há a crueza e capacidade de síntese que se pede na representação, ou neste caso, na *invocação* do Holocausto

“Uma sirene toca. Uma sirene militar não é um instrumento pacífico que faça dançar as mulheres. Aquela sirene fazia chorar as mulheres.

A mãe perdeu a bagagem numa estação. A bagagem era a filha de seis anos.

Perdeste a bagagem, mulher.

A mãe chora porque não sabe da filha de seis anos: levaram-na!

Eles controlam a bagagem toda. A tua filha vestia o quê?

⁵⁴ Cf., KAFKA, Franz, *Contos*, Lisboa, Relógio d'Água, 2006.

Hoje faz-te impressão ter ossos no prato. Havia uma galinha a distribuir por sete homens. A lof não tinha fome. Dois dias atrás haviam desenterrado corpos e havia coisas que ficavam na cabeça e não saíam. Não consigo comer isso.”⁵⁵

A prosa de Gonçalo M. Tavares não invoca uma memória histórica ficcionada. A sua prosa assenta num jogo de proposições e pressuposições inteiramente ficcionais que apelam à reflexão colectiva do homem pós-moderno; poderíamos enveredar por uma outra linha de análise: *não será relevante invocar a memória do passado, seja de forma histórica, seja de forma ficcional, para que o homem actual possa identificar o ponto cronológico no qual reside a génese do seu des-centramento?* Não será, mais directamente, necessário invocar a memória do Holocausto como meio de consciencialização da falha da cultura e da humanidade? Não será esta igualmente necessária como meio de precaução para que ocorrências idênticas não voltem a tomar lugar? Não será, em última instância, numa dialéctica de consequência e precaução que assenta a obra *Jerusalém*? Veremos.

Theodor W. Adorno alude em *Commitment*⁵⁶ à natureza comprometida da arte, apelando para o facto de não fazer parte das funções da arte legislar ou instituir politicamente, mas que deveria trabalhar ao nível das atitudes de forma a que conseguisse assumir uma função actuante na tomada de decisões. A literatura deveria ser algo que apelasse a uma determinada matéria, quanto mais não fosse porque a própria decisão de escrever por parte de seu autor continha em si uma intencionalidade a ser, directa ou indirectamente, transmitida através da obra. Tal como já referimos anteriormente, Gonçalo M. Tavares não expressa essa intencionalidade, ou seja, não confere às suas obras o peso das decisões morais ou da busca de Verdades, mas instiga

⁵⁵ TAVARES, Gonçalo M., *Um Homem: Klaus Klump*, Lisboa, Caminho, 2003, p. 37.

⁵⁶ ADORNO, Theodor W., «Commitment», in EAGLETON, Terry e MILNE, Drew (ed.), *Marxist Literary Theory*, Oxford, Blackwell Publishers, 1960, p. 450.

ao pensamento e à reflexão; a função do leitor, o horizonte de expectativas que sobre ele se impõe, é o de pensar a prosa e aquilo que esta veicula, sendo que a haver uma intencionalidade na obra romanesca de Gonçalo M. Tavares será a de alertar para o que aconteceu e para o que poderá ainda acontecer numa sociedade gradualmente desumana.

Neste contexto há dois tipos de homens: o sobrevivente dos campos de concentração e o homem do pós-Shoah. Qualquer um destes homens não é o mesmo que poderia ter sido antes do Holocausto, seja por ser um sobrevivente directo, seja por ter experienciado as consequências sociais, políticas, ideológicas e filosóficas deste momento da história universal. A par da pessoa, também a palavra se transformou, perdeu a sua capacidade de representação; o discurso literário só se pode efectuar através do uso da metáfora, da alegoria e da alusão. Qualquer discurso directo usado para expressar o horror de Auschwitz seria senão um modo de atenuar e de presumir que se conseguia representar o irrepresentável e comportar o inimaginável dentro do imaginário. Gonçalo M. Tavares, em virtude desta consciência do irrepresentável e do inimaginável, constrói uma obra de possibilidades, de panos ficcionais que poderiam ter sido verdadeiros. A sua representação e invocação não são directas, mas redimensionam a violência e terror vividos na altura, reafirmando que ao homem de hoje não é possível criar uma distância dos acontecimentos de Auschwitz e da sua severa realidade.

III – Análise dos romances de Gonçalo M. Tavares

III.I – *Um Homem: Klaus Klump* – da Força e do Poder

«Agir, viver, conservar o seu ser, estas três palavras significam a mesma coisa.»
Espinosa

«A agonia final do nascimento do homem – ou da sua morte – começou.»
T. E. Bearden

«Não há nada mais maravilhoso e aterrador do que o homem.»
Sófocles

O universo literário de Gonçalo M. Tavares é fértil na adopção e recriação de *topos* filosóficos. No âmbito do estudo do seu romance *Um Homem: Klaus Klump* pretendemos, precisamente, frisar e desenvolver o interrelacionamento apontado, sendo que nesta obra as relações remetem na sua maioria para os ecos da teoria filosófica nietzschiana da *vontade de poder* na personagem central do romance e objecto da nossa análise, Klaus Klump. Não obstante, restringir o romance em causa à filosofia da vontade de poder parece-nos algo redutor e castrador. Porquê? Porque Gonçalo M. Tavares procede a uma contextualização universal das relações de poder e do modo como estas se desenvolvem no contexto belicoso, dentro do qual se verifica a *perversão* das noções em causa. Queremos com isto dizer que no romance tavariano em análise não é possível estabelecer um paralelismo ameno entre as teorias de poder nietzschianas e o ambiente de guerra no qual a acção romanesca se desenvolve. Deste modo, será, a nosso ver, necessário repensar não só as teorias de Nietzsche sobre o poder, mas ainda recorrer aos estudos tomados a cabo pelos filósofos Michel Foucault, Gilles Deleuze e Ernst Jünger para uma melhor compreensão da noção de poder e força quando relacionadas com a noção de guerra. Embora seja pertinente alertar para o facto de Gonçalo M. Tavares não subscrever qualquer intuito de teorização do poder, sucede-se que o conceito puro de *poder em tempos de guerra* e as consequências violentas deste

desejo de poder são o ponto de mediação e reflexão na obra em causa, na mesma medida que servem um testemunho literário de desencanto com uma Humanidade crescentemente niilista, facto que nos poderia remeter para mais um tópico de ligação à filosofia foucaultiana que especula a morte do Homem⁵⁷ no seguimento da declaração de Nietzsche que proclamou a morte de Deus na sociedade e cultura ocidentais. Note-se que o tratamento inferido às temáticas filosóficas invocadas não será de pura explanação – prescrevemos, por isso, o *apossamento* foucaultiano de um dado autor ou filósofo como meio de criar das próprias pressuposições e proposições: “It was Nietzsche who specified the power relation as the general focus [...], Nietzsche is the philosopher of power [...]. The only valid tribute to thought such as Nietzsche’s is precisely to use it, to deform it, to make it groan and protest. And if commentators then say that I am being faithful or unfaithful to Nietzsche, that is of absolutely no interest.”⁵⁸

Uma das características meritórias de destaque em KK é a ausência de informações exactas ao nível do espaço e do tempo, facto que quando enriquecido com os nomes das personagens, próprios da Europa Central e de Leste – Klaus Klump, Johana, Herthe, Leo, Clako ou Aloh – nos permite remeter a acção do romance em causa para a II Guerra Mundial, o que, não obstante, não confere à entidade autoral qualquer intencionalidade ou compromisso criativo, isto é, Gonçalo M. Tavares não escreve como forma de expurgação de um determinado tema, mas antes em consequência de algo que faz parte do seu próprio tempo e código cultural e social.

“Evidentemente, vi muitos filmes sobre a II Guerra Mundial e tudo se mistura, há uma série de imagens que estão num qualquer arquivo meu, vindas do que vejo e sobretudo do que leio. Depois saem para a escrita. Mas

⁵⁷ LOURENÇO, Eduardo, «Michel Foucault ou o fim do humanismo» in FOUCAULT, Michel, *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, Lisboa, Edições 70, 1998.

⁵⁸ FOUCAULT, Michel, *Power/Knowledge: selected interviews and other writings. 1972 – 1977*, New York, Phantem Books, 1980, p. 53 – 54.

não sei como. Por exemplo, os *Livros Pretos* são o oposto de uma obra pré-pensada. Têm um pensamento, mas essas ideias são simultâneas à escrita. Nenhum desses livros [...] foi escrito a partir de uma investigação, ou de uma intenção de falar sobre determinado assunto.”⁵⁹

Ora, qualquer tentativa de definição ou teorização do poder revela-se ineficaz, isto porque o tema ou objecto de teorização revela-se amplamente difuso e complexo, seja pela sua componente ética e moral, seja pelo simples facto de ser uma prática remetente aos primórdios das relações interpessoais. De qualquer modo, há implicações acrescidas quando se relacionam poder e guerra num mesmo enunciado. Por isso, e para uma compreensão desse mesmo fenómeno na narrativa tavariana, é necessário proceder ao balizamento da noção de *poder em tempo de guerra*. Na obra *É Preciso Defender a Sociedade*⁶⁰, Michel Foucault concebe a relação entre poder e guerra segundo os parâmetros do nazismo e do estalinismo, razão pela qual o leitor é levado a crer que há uma nova acepção de poder precedente e procedente aos totalitarismos mencionados. Foucault coloca a questão da seguinte forma:

“[...] o que é esse poder, cuja irrupção, cuja força, cuja contundência, cujo absurdo, apareceram concretamente nestes últimos quarenta anos, simultaneamente na linha do desmoronamento do nazismo e na linha de recuo do estalinismo. O que é o poder? Ou melhor – porque a pergunta «o que é o poder?»”⁶¹

O facto de atribuir ao nazismo e estalinismo a génese e (co-)fundação deste (neo-)poder não significa que esta noção tenha sido considerada tão somente a partir deste período, mas que a II Guerra Mundial e o advento das políticas fascistas, pautadas pela sua violência, suscitaram novas formas de exercer e pensar o poder, nomeadamente

⁵⁹ DUARTE, Ricardo e Nunes, Maria Leonor, «O Senhor M. Tavares», *Jornal de Letras*, nº 902, Abril de 2005, p. 9.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel, *É Preciso Defender a Sociedade*, Carnaxide, Livros do Brasil, 2006.

⁶¹ FOUCAULT, *op. cit.*, p. 27.

o poder advindo de uma mentalidade tirânica, perpetuado pelo uso da força e mediado pelo conflito bélico. No seguimento de Nietzsche, também Foucault e Deleuze entendem o poder como uma relação de forças, ou seja, como o resultado de um atrito e desequilíbrio verificado entre duas forças que se opõem. Importa referir que, embora Hannah Arendt⁶² distinga poder de força, o facto é que no contexto belicoso há uma tentativa por parte da entidade opressora em fundir os dois conceitos como forma de garante da sua onipotência, ou seja, há a intenção do opressor em unir a ilimitação do poder à força física que pretende impor ao oprimido, o que, dessa forma, garante a extinção de qualquer oposição. Há, no entanto, um ponto axial na compreensão do poder belicoso. Nietzsche, Foucault, leitor de Nietzsche, e Deleuze, leitor de Foucault e Nietzsche, defendiam as virtudes construtivas e pedagógicas – caso do Estado, da Família e da Religião, por exemplo – (da microfísica⁶³) do poder e segundo os mesmos “a relação de forças excede singularmente a violência e não se pode definir por ela. É que a violência exerce-se sobre os corpos, objectos ou seres determinados de que ela destrói ou modifica a forma, ao passo que a força só tem como objecto outras forças”⁶⁴, motivo pelo qual “temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele “exclui”, “reprime”, “recalca”, “censura”, “abstrai”, “mascara”, “esconde”. Na verdade o poder produz;”⁶⁵ Porém, a noção de poder entendido e exercido pelo homem contemporâneo revelou-se como um instrumento de repressão social, cultural e étnica do indivíduo, conduzindo irredutivelmente o ser humano ao nada, isto é, ao espaço da aniquilação que se desenvolve também sobre o corpo. Esta ideia veiculou nas sociedades modernas através do fundamento das guerras em diferenças raciais e na total intolerância à diferença, sendo, como já foi referido, o

⁶² Cf., ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio d'Água, 2001.

⁶³ Cf., FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, 13ª ed., Rio de Janeiro, Graal, 1998.

⁶⁴ DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Lisboa, Edições 70, 2005, p. 97 – 98.

⁶⁵ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir*, 29ª ed., Petrópolis, Editora Vozes, 2004, p. 161.

nazismo um dos seus exemplos fundacionais e de maior impacto. Motivado por argumentos idênticos aos mencionados, Foucault procede a alterações na orientação do seu discurso na obra *É Preciso Defender a Sociedade*, ou seja, é o próprio filósofo, apologista da natureza construtiva do poder, que afirma a repressão enquanto um mecanismo primário das relações de poder, sendo o poder entendido enquanto algo que reprime a natureza, os instintos, as classes e os indivíduos. Assim, o poder adequa-se à lógica de forças em vigor numa guerra, visto que em conflitos de teor bélico a intenção da entidade em posse do poder – a *força forte* – é a de suprimir qualquer traço por parte do oprimido – a *força fraca* – que lhe valha enquanto marca de distinção, individuação ou insurreição contra o novo regime. Por outras palavras, podemos referir uma passagem de Foucault na qual este afirma que “no discurso contemporâneo, ser órgão de repressão é [...] o qualificativo quase homérico de poder [...] e o simples prosseguimento de uma relação de dominação.”⁶⁶ Após esta constatação, segue-se um segundo momento no qual o filósofo francês identifica as guerras como os momentos por excelência para a origem, sedimentação e manutenção das relações de força e *repressão*.

“Por um lado, o mecanismo do poder seria a repressão [...] e em segundo lugar, o fundo da relação de poder é confronto belicista das forças – hipótese que chamaria também por comodidade, a hipótese de Nietzsche. Estas duas hipóteses não são irreconciliáveis.”⁶⁷

Assim, há uma associação entre poder, guerra, acção e força, relação essa que funda as leituras repressivas de poder, às quais Foucault atribuiu a denominação de modelo da “guerra-repressão ou dominação-repressão, no qual a oposição pertinente

⁶⁶ FOUCAULT. Michel, *É Preciso Defender a Sociedade*, Carnaxide, Livros do Brasil, 2006, p. 30.

⁶⁷ FOUCAULT. Michel, *op. cit.*, p. 31.

não é entre o legítimo e o ilegítimo, [...] mas entre a luta e a submissão.”⁶⁸ O que Foucault enuncia, e que Gonçalo M. Tavares filtra por via da criação literária, é, no fundo, *a guerra e a disputa das forças enquanto pano de fundo das relações sociais e mundanas das sociedades modernas*.

Uma noção inerente ao romance KK e com repercussões na temática do poder é a de *indivíduo*, dado que na obra de Gonçalo M. Tavares o personagem Klaus Klump sofre, como veremos, um desenvolvimento considerável: parte de uma passividade e inoperância conscientes para uma atitude de *resistência*, tudo por virtude e consequência dos acontecimentos que se repetem ao longo da narrativa. Klaus está em determinados pontos da narrativa consciente da sua esfera de actividade e do universo onde pode actuar, facto que, segundo é demonstrado no romance, o distingue dos demais e nem mesmo a união com os restantes homens que se encontram oprimidos faz com que este subscreva as noções de comunhão (de interesses/sobrevivência) ou comunidade. Klaus é um personagem que em dados momentos da acção revela consciência da sua força individual e o papel a ser desempenhado por esta na afirmação do seu poder, ou seja, Klaus revela a sua noção de indivíduo autónomo, de alguém que poderá assumir funções preponderantes mesmo dentro do núcleo social onde está inserido. É o próprio texto que o comprova: “Klaus sente a sua pedra individual na sua mão individual. Nesta noite o mundo não é colectivo. Ele não sente qualquer ligação com os outros homens que o acompanham na resistência: não os mata, é tudo. Não os quer matar, é tudo.”⁶⁹ A individualização de Klaus irrompe na narrativa como uma forma de reflectir tudo aquilo que serve como distinção dos restantes membros da comunidade. Há, por isso, uma consciência do querer ser individual e do almejar o poder de actuar por si, assumindo momentos de fraqueza somente em relação a algo que

⁶⁸ FOUCAULT, *op. cit.*, p. 32.

⁶⁹ TAVARES, Gonçalo M., *Um Homem: Klaus Klump*, 2ª ed., Lisboa, Caminho, 2003, p. 89.

ultrapassa o seu controlo: a representação da doença enquanto algo que Klaus não controla, ou seja, o significado de um mal cujo princípio e termo não é por si estipulado, que contribui quer para a sua consciência de fraqueza, quer para consciência do seu poder.

“Parecia que a febre tinha tido ciúmes daquilo que a sua cabeça decidia: a febre individual com ciúme das decisões individuais de Klaus. A febre dizia-lhe: há acontecimentos que podes decidir introduzir no mundo, mas há ainda outras coisas que não te pertencem: a febre e és tu que a tens. Uma mesquinha febre surge contra a tua vontade forte e individual. Klaus sentiu-se fraco, não tanto pelos efeitos concretos da febre, mas mais pelo que ela representava naquele momento. Se um homem é tão livre que pode decidir matar-se como é que, de repente, surge aquela temperatura metálica [...] em pleno corpo?”⁷⁰

Deste modo, a obra tavariana estabelece um outro ponto de união às teorias de Foucault: segundo o filósofo francês, o poder confere ao corpo – gestos, discursos e desejos – a possibilidade de se *individualizar*, o que quer dizer que o poder não surge como produto do indivíduo, mas antes pelo contrário, é o indivíduo (a sua individualidade) que surge como um dos primeiros produtos da acção do poder. A vontade de poder determina a acção de homem até ao ponto em que este se individualiza através da concretização dos seus objectivos e do seu poder. Ora, Klaus Klump, a partir do momento em que tem consciência do seu poder e das possibilidades que daí advêm, vai separar-se em termos de mentalidade do colectivo para abraçar a sua individualidade, a sua independência.

Em Gonçalo M. Tavares, tal como na dialéctica das forças, também o indivíduo deve ser pensado e projectado sempre em dependência e relação de outro indivíduo. Não que a acção de um venha a ter interferência directa na actuação do outro, mas antes

⁷⁰ TAVARES, *op. cit.*, p. 90.

por factores de comprovação, isto é, um indivíduo só é individual se agir por si e em solidão, visto que todo o homem que aja em comunidade faz parte de um colectivo. No romance tauriano, o verdadeiro indivíduo será aquele que actua em concordância exclusiva com os seus próprios interesses: o indivíduo é aquele que actua em prole dos seus próprios desejos e que por isso sente uma *vontade-de-poder-ser* independente do outro. Então, podemos dizer que o indivíduo tauriano é aquele que assume o seu poder sem tolerar a interferência danosa de terceiros. Contudo, à subjectividade da individualidade alia-se a necessidade paradoxal de actuar: será pela acção que o indivíduo concretizará o seu poder, mas ao dar a conhecer o seu poder passará a incluir-se e identificar-se no colectivo. Poderíamos dizer que tal como o pensamento, também o poder se torna numa “parte da paisagem quando não se transforma em acto. E a paisagem é uma coisa que se pisa ou vê.”⁷¹

“[...] os sofrimentos individuais e as alegrias íntimas desaparecem, tudo se torna propriedade colectiva. [...] Só existe pessoa-acontecimento se existir pessoa-espectador: a privacidade absoluta, verdadeira, a individualidade pura, não são acontecimentos, isto é, à letra: a individualidade (a de zero espectadores) não acontece. Quase que se poderia afirmar que a existência individual e privada será uma invenção, precisamente, individual. Como provar a existência de momentos puramente íntimos, não testemunhados por ninguém, a não ser pela consciência do próprio?”⁷²

Assim, o poder antecede o indivíduo, o que, em KK, se verifica, já que Klaus Klump é um efeito directo do poder, não do poder ou vontade de poder que o próprio manifesta, mas antes uma consequência do poder que sobre ele se impõe, ou seja, o personagem central do romance actua em termos de causa (a acção do poder tirano) – efeito (a consequência dessa mesma acção que se reflecte na reacção e resistência do

⁷¹ TAVARES, *op. cit.*, p. 117.

⁷² TAVARES, *op. cit.*, p. 115.

indivíduo). Há, em KK, uma tônica inicial que aponta para o estado das nações e para o cariz plástico e transformador que prevalece nas mesmas. Da leitura que fazemos do romance, parece-nos que Gonçalo M. Tavares delinea uma série de paralelismos que podem conduzir à visão de um dado regime poderoso que auto-justifica o passo significativo que será invadir um outro país para dele se apropriar, bem como de todo o seu espaço geopolítico e tradições histórico-culturais. O romance conhece uma série de metáforas em que são postas em equivalência a figura do guerreiro com a figura do escultor, ou seja, por guerreiro compreende-se não só o homem e o soldado, mas ainda a capacidade de um país forte modificar um país fraco. Em KK sugere-se, por isso, a mentalidade vigente numa qualquer nação sob poder de um qualquer líder num qualquer momento da História nos momentos que antecedem a tomada bélica de outro país, isto é, são descritos os interesses e as motivações que antecedem uma guerra, o que nos leva a afirmar e sublinhar a relação entre política e guerra foucaultianas: “a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra [...], as lutas políticas, os confrontos a propósito do poder, com o poder, pelo poder, as modificações das relações de força – acentuações por um lado, derrubes, etc. –, tudo isso deveria ser interpretado, num sistema político, apenas como continuação da guerra.”⁷³

“A bandeira de um país é um helicóptero: é necessário gasolina para manter a bandeira no ar, a bandeira não é de pano mas de metal: abana menos ao vento, frente à natureza.

Avançamos sobre a geografia, estamos ainda no sítio antes da geografia, pré-geografia. Depois da História não há geografia.

O país está inacabado como uma escultura: vê a geografia de um país: falta-lhe terreno, escultura inacabada: invade o país vizinho para finalizares a escultura. Guerreiro-escultor.

⁷³ FOUCAULT, *É Preciso Defender a Sociedade*, Carnaxide, Livros do Brasil, 2006, p. 30.

O massacre visto de cima: escultura. Todos os restos de corpos podem ser o início de outros assuntos.”⁷⁴

As relações entre as personagens veiculam para esta obra o já discutido conceito de vontade de poder e digladiar de forças forte e forças fracas, ou seja, de poder enquanto noção central à “ostentação e expansão da Força”.⁷⁵ No entanto, há que explicitar a forma como estas relações se estabelecem e organizam num regime de guerra, isto é, será possível destacar qualquer vertente positiva de uma guerra? Pensamos que não, isto porque numa guerra a dialéctica das forças deixa de ser produtiva ou contra-produtiva para passar a ser apenas de tirania, opressão, dominação, submissão e resistência. Assim, o homem forte, em KK, não pode ser mais resguardado como aquele cujo poder deva prevalecer sem qualquer noção de cuidado ou compreensão, dado que a força, a essência e matriz interior da força e da vontade de poder, é pervertida. O poder transforma-se em algo que pende tendencialmente para uma das forças e presume a supressão da outra, sendo que a entidade poderosa vai impor a sua vontade, cumprir as suas metas e concretizar os seus desejos, numa conduta que recorre imponderadamente à violência. Compreendamos, por isso, que a noção de violência em KK parte não só da conduta do homem, do soldado, mas também de um estágio inicial remetente para as intenções previamente estabelecidas e que são intrínsecas à consciência daquele que detém o poder. O discurso de violência em Gonçalo M. Tavares pressupõe e reafirma a natureza eminentemente agressiva do homem, agressividade essa que em regimes de tirania e contextos de guerra se auto-justifica com o pretexto do estabelecimento de uma nova sociedade. No entanto, o romance transmite a ideia do homem que cegou com o seu próprio poder, sendo que a

⁷⁴ TAVARES, Gonçalo M., *Um Homem: Klaus Klump*, 2ª ed., Lisboa, Caminho, 2003, p. 9.

⁷⁵ REAL, Miguel. «Romances Filosóficos», *Jornal de Letras*, nº 867, Dezembro de 2003, p. 22.

sua acção estabelece-se no sentido do desequilíbrio das forças, factor contribuinte para a decadência e/ou desconsideração voluntária de todas as características do ser humano.

“Os homens que são mais fortes entram para o exército, os homens que são mais fortes violam as mulheres que ficaram atrás, mulheres dos inimigos que fugiram.

Um soldado de rosto muito vermelho baixa as calças masculinas fortemente contra o chão. Fortemente as mãos tiram o vestido, como se os cortinados fossem arrancados e mostrassem uma anatomia em estado raro: seios de tamanho grande que tremem. O homem tem o rosto ainda mais vermelho e o pénis também vermelho. Matéria vermelha fornicava longamente uma mulher fraca.”⁷⁶

O excerto transcrito transmite a ideia da perversão das forças. A vontade de poder, a concretização militar dessa mesma vontade de poder e a força física que dela se sobreleva são veiculadas para um uso impróprio dessas mesmas forças, ou seja, durante um conflito cuja natureza seja militar a vontade de poder parte de alguém que através da submissão e da operatividade do *medo* se vê em posição de imbuir terceiros com a força física para levar a cabo a sua vontade. Por exemplo, com o conflito da II Guerra Mundial, os soldados nazis eram a força, a exteriorização, a concretização inumana da vontade de poder igualmente inumana de Adolf Hitler.

O perfil do personagem Klaus Klump apresenta-se como uma *força reactiva*, ou seja, Klaus Klump *resiste* a uma determinada situação à qual se viu forçado a submeter. Esta relação antagónica das forças obedece, de certa forma, à lógica que Jean-François Lyotard invoca com a sua noção de *diferendo*, ou seja, na relação entre forças, constituintes da vontade de poder, cria-se uma fronteira diferencial, dentro da qual se torna impossível estabelecer uma comunicação que logre um equilíbrio ao nível dos

⁷⁶ TAVARES, Gonçalo M., *Um Homem: Klaus Klump*, 2ª ed., Lisboa, Caminho, 2003, p. 11.

referidos desejos e interesses de ambas as forças, seja da predominante, seja daquela que, em certa medida, obedece.

“Un cas de différend entre deux parties a lieu quand le «règlement» du conflit qui les oppose se fait dans l’idiome de l’une d’elles alors que le tort don l’autre souffre ne se signifie pas dans cet idiome.”⁷⁷

Neste caso, a dialéctica das forças assenta num diferendo que se estabelece entre elas, mas para além do *pluralismo* advindo das suas contrariedades, estabelece-se, ainda, uma perspectiva de *dominar* (poder militar e tirania) e de *ser (relativamente) dominado* (Klaus Klump e outros membros da sua comunidade). A diferença entre forças é estabelecida através da afirmação de uma força que se opõe a outra, sem que seja forçoso a compreensão de qualquer uma das partes, já que afirmação da força se faz através da afirmação da sua diferença relativamente a tudo o que lhe é circundante e coexistente. Enquanto sujeito, ou seja, enquanto ser subjectivo, Klaus Klump resiste ao regime de dominação que lhes é imposto. De facto, em KK o único meio de cooperação entre dominador e dominado traduz-se numa cooperação assente no acto da denúncia como garante da própria sobrevivência. É o caso, por exemplo, de Herthe, “uma mulher áspera [que] nunca pensava no que já tinha sucedido [e que] se entendia com os militares. As suas ancas já tinham entregado docemente vários guerrilheiros.”⁷⁸ Pelo perfil psicológico deduzido da atitude de Herthe, pressupõe-se que quando reduzido a agentes humanos, o termo poder comporta a noção de acção livre, de agente livre, isto é, de aquele que age em concordância com a sua própria consciência, vontades, desejos ou, como é o caso em KK, necessidades e instinto de sobrevivência.

⁷⁷ LYOTARD, Jean-François, *Le Différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 23 – 24.

⁷⁸ TAVARES, *Um Homem: Klaus Klump*, Lisboa, Caminho, 2003, p. 53.

Então, de que forma se estabelece a resistência? Uma das formas de resistência apresentada é veicula por intermédio da cultura. A cultura resiste enquanto forma que pretende vincar o diferencial que existe entre as demais populações e pretende, igualmente, determinar uma identidade nacional que poderá ser diluída por uma força que pretenda impor os hábitos e lugares comuns da sua própria cultura. Por outras palavras, cultura é o espaço de existência de uma nação e os seus constituintes os vários traços da personalidade dessa mesma nação. Em KK, a perversão e resistência cultural estipula-se de várias formas, nomeadamente, através da literatura, da linguagem e da música. Vejamos como é que o uso perverso do poder afecta as vertentes culturais afectadas e as formas de resistência encontradas. Klaus Klump combate a força forte que invadiu um espaço que era seu através da edição de “livros contra a economia e a política do tempo”⁷⁹: a literatura é considerada, portanto, como uma forma de combate a forças repressivas e tiranas que se imponham por via militar ou política, como, de resto, é o caso em KK.

“Klaus deixou o seu ofício, mas apenas hoje. Trabalha numa tipografia, mais: é editor, quer fazer livros que perturbem os tanques em definitivo.

Isso não é um livro, é uma pequena bomba.

Queres perturbar tanques com prosa?”⁸⁰

O uso da literatura invoca uma certa memória da História. Para tal basta que recordemos o *Index Librorum Prohibitorum* (Índice dos Livros Proibidos) da Inquisição ou, num exemplo de maior actualidade e pertinência para o tema a ser tratado, a *Bücherverbrennung* (Queima dos Livros) levado a cabo pelo partido nazi e que consistiu, precisamente, na destruição de livros de vários autores, entre os quais, Thomas Mann, Robert Musil, Sigmund Freud, Walter Benjamin ou Karl Marx, o que

⁷⁹ TAVARES, *op. cit.*, p. 24.

⁸⁰ TAVARES, *op. cit.*, p. 13.

nos dá a ideia de que poder, ao contrário do que afirmava Foucault, está associado, em tempo de guerra, a ideologia. A edição de livros tem como fundamento a perturbação dos tanques, ou seja, dos agentes da guerra, facto que constitui a ideia de contracultura ou contra-ideologia que a literatura pode formar. Desta forma, Gonçalo M. Tavares convoca para a sua obra *KK* a atitude literária de resistência, a atitude de contrariedade a um certo regime tirano que também se faz por intermédio da cultura, por intermédio do pensamento e das ideias enquanto forma de poder contestatário. Em *KK*, a literatura é não só uma forma de resistência, mas ainda uma manifestação da importância do pensamento e do conhecimento enquanto formas compostas de *poder-resistir*. Tal como referido anteriormente, o uso corruptor do poder afecta o uso da língua e da linguagem: no que concerne o uso da língua, verifica-se em *KK* a imposição da língua do opressor como língua veicular, isto é, como língua a utilizar pelos vários membros da comunidade invadida. A tirania do poder em tempo de guerra é extensível à comunicação, sendo que o poder do opressor retira ao oprimido a sua própria língua, a sua própria forma de expressão e comunicação.

“Um soldado que se chamava Ivor olhou mais vezes para Johana; olhou mais vezes que os outros soldados que não se chamavam Ivor.

Ivor disse na língua que Johana era obrigada a perceber:
Vou voltar. Não te esqueças de mim.

Johana ouviu. Catharina também ouviu.

Dois dias depois, Ivor e três soldados entraram à força em casa de Johana, agarraram-na, e Ivor violou-a.”⁸¹

A percepção da língua do opressor torna-se fundamental por uma questão de sobrevivência, isto é, para que se possam acatar ordens e agir em concordância com a conduta do indivíduo representativo da força e do poder é necessário compreender a sua

⁸¹ TAVARES, *op. cit.*, p. 26.

língua, o que não refuta a hipótese do oprimido sofrer qualquer acção danosa como se verifica no caso de Johana. Em KK, a guerra comporta para além de uma nova língua, a introdução da linguagem do medo e da linguagem da bala: Gonçalo M. Tavares usa a linguagem, faculdade do pensar e raciocinar próprias do homem, para associá-la ao uso da força através da guerra, isto é, através do belicismo. Os tanques são um processo de operatividade do poder por intermédio do medo, ou seja, os tanques, símbolos de poder e guerra, impõem sobre o homem oprimido uma imagem de austeridade que deverá funcionar como meio de dissuasão à resistência. Sobre este poder escreve Tavares que “de manhã os tanques parecem objecto particulares. [...] Limpam a linguagem das praças e dos cafés, e limpam a linguagem porque quando os tanques passam os homens falam baixo.”⁸² Assim, ao invés de referirmos uma linguagem criada pelos tanques, aludimos à supressão da linguagem do oprimido enquanto forma de comunicação, ou seja, o opressor apresenta ao oprimido uma marca do seu poder que deverá resultar na sua submissão incondicional. A limpeza da linguagem de que nos fala Tavares é, no fundo, o resultado da força do movimento bélico sobre a força que pretende oprimir. A linguagem de medo dos tanques não fala, mas actua e demonstra. A linguagem da bala surge como uma actividade social própria da guerra, provida da sua própria funcionalidade, da sua prática colectiva com as suas próprias regras e a sua própria gramática. Desse modo, o uso da linguagem da bala de Gonçalo M. Tavares questiona o discurso e principalmente a acção do homem em tempo de guerra, sendo que essa mesma linguagem usada pelo homem não cabe na esfera de controlo deste, é algo que o transcende e que, por isso, pensamos nós, só pode conduzir ao seu uso indevido.

“ [...] o som da bala não é dos homens, disso Klaus tinha a certeza. [...] O que mais assustava Klaus era [...] o facto de uma arma conseguir, nas mesmas condições,

⁸² TAVARES, *op. cit.*, p. 12.

repetir exactamente o som em duas balas. Era essa possibilidade que o assustava e o fazia temer essa terceira linguagem, mais do que as outras. Porque [...] era uma suspensão evidente de tempo habitual, do tempo em que os humanos e a natureza conhecem: o tempo que avança, que muda, que altera as coisas. [...] Klaus estava agora [fascinado] pelo som, quase estúpido, quase sem História, da bala e da bomba. O som que anunciava um novo Deus.”⁸³

As reflexões tavianas sobre música reflectem também o uso tirânico do poder e a forma como esta afecta a cultura de um país invadido. No valor atribuído à música em KK, transparece uma vez mais a ideia de uma nação corrompida por algo que lhe é obscuro, algo que é vulgarizado sem razão aparente pelo poder. No romance em análise a música serve duas imagens distintas, ainda que interrelacionadas: em primeiro lugar transmite a ideia de ocupação e usurpação de um espaço cultural e nacional e, em segundo lugar, veicula a impotência desse mesmo espaço em reagir à força que se impõe. Na segunda hipótese temos a substituição da música pelo silêncio que se faz sentir em virtude a incapacidade de reacção referida.

“Um dia, Johana [...] escutou uma orquestra que no meio da rua interrompida, [...] tocava músicas que ela não conhecia. Não havia palavras, mas a música não era do seu país. Esta música não é daqui, pensou Johana, e começou a correr muito, em direcção a casa, e enquanto corria, chorou.

A música é um sinal forte da humilhação. Se quem chegou impõe a sua música é porque o mundo mudou, e amanhã serás estrangeiro no sítio que antes era a tua casa. Ocupam a tua casa quando põem outra música.

Cada povo tem direito à sua música e ao silêncio. Tem direito de decidir de que modo quer interromper o silêncio. Direito a escolher que sons quer: que a palavra e que nota musical.”⁸⁴

⁸³ TAVARES, *op. cit.*, p. 104.

⁸⁴ TAVARES, *op. cit.*, p. 25 – 26.

A música, em KK, não perde o seu efeito de exaltação do poder e da vontade que Nietzsche⁸⁵ lhe conferia, mas acontece que o poder e vontade mencionados serão, então, os do povo repressor. Repare-se que em KK a exaltação do poder feita através da música é a exaltação do poder e da vontade do povo repressor, tal como se ao povo reprimido apenas restasse o silêncio de espectador, de alguém que olha em espanto para o que lhe é transmitido sem hipótese de recusa. A exaltação do poder é a exaltação do nada que já é ou que será a redução máxima do oprimido. O poder em tempo de guerra procura uma ascensão vertical, tendo como método o apagamento daqueles que são considerados inferiores e é isso que revemos na narrativa tavariana. Por exemplo, a personagem de Alof, amigo de Klaus Klump e dono de uma casa de instrumentos musicais, foi forçado, após a chegada do invasor, a refugiar-se e abandonar a sua arte. A música e o poder da música de Alof foram suprimidos por uma força que sobre eles se impôs: a única hipótese que permanece em aberto é a total aceitação das formas culturais que então se impõem ou, pelo contrário, firmar resistência contras as mesmas.

“Alof, antes dos tanques, era dono de uma casa de instrumentos musicais. [...] Alof nunca mais tinha tocado. Havia tanta música. A orquestra militar não parava de circular pela cidade. Eles tinham músicos que se substituíam ao longo do dia, e a música não parava desde as sete da manhã até às dez da noite. Aprendemos novas rimas para acompanhar o nascer do dia, ou recusamos aprendê-las.”⁸⁶

Ora, a cultura é, no fundo, um todo conjunto de traços que consagra uma identidade comum a uma qualquer comunidade, sendo que a introdução da guerra no discurso da cultura pode desembocar no agravamento das diferenças culturais enquanto desrespeito cultural do país invadido por parte do país invasor. Por isso, em KK

⁸⁵ Cf., NIETZSCHE, Friedrich, *The Will to Power*, New York, Vintage Books, 1968.

⁸⁶ TAVARES, Gonçalo M., *Um Homem: Klaus Klump*, 2ª ed., Lisboa, Caminho, 2003, p. 33 – 34.

qualquer resistência às forças militares é uma forma de afirmar uma identidade cultural, isto é, uma tentativa de atenuar o factor diferencial que a força dominante estabelece ao criar uma hierarquia de superioridade e inferioridade entre culturas, quando, na verdade, o único critério que poderá ser considerado é aquele da diferença. Importa referir que o que está em questão será a liberdade de Klaus Klump e das personagens que existem romanescamente, visto que segundo Foucault a resistência aparece sempre mediante a possibilidade da liberdade e em KK, o facto das personagens serem oprimidas não lhes confere a liberdade para reagirem ao poder, mas antes atribui-lhes a força necessária para resistirem na tentativa de realçarem a liberdade perdida. Reparemos, pois, que a liberdade em KK não é algo de assumido *a priori*, mas sim uma condição pela qual Klaus Klump terá de resistir e lutar. A lógica do poder foucaultiano sofre, deste modo, um outro revés já que este negava a existência de relações de poder assentes na escravidão e, embora em KK não possamos apontar para este fenómeno, há, em função da guerra, um desequilíbrio agravado das forças que funciona através da repressão. O facto de Klaus Klump ser representativo de uma força reactiva não lhe retira força ou sequer vontade de poder, visto que “ao obedecer, as forças inferiores não deixam de ser forças, distintas daquelas que ordenam. Obedecer é uma qualidade da força enquanto tal, e refere-se ao poder do mesmo modo que ordenar.”⁸⁷ No entanto, apesar de não renunciar ao seu poder e à sua própria vontade de poder, nem tão pouco aos mecanismos que assegurem a sua própria segurança, Klaus tem uma *consciência* da sua inferioridade relativamente às forças activas, isto é, Klaus Klump enquanto força reactiva que reage a uma força activa tem, ao contrário dos seus oponentes, noção deste diferencial de poder. Desta forma, a sua adaptação às forças superiores-activas é feito de um modo auto-conservador, num regime de submissão voluntária.

⁸⁷ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche e a Filosofia*, Lisboa, Rés-Editora, 1986, p. 64.

“Ontem haviam ameaçado partir os óculos a Klaus. Klaus ajoelhou-se: beijou as botas de um homem.

Klaus lembrou-se da infância: ficava envergonhado quando não sabia resolver um problema de álgebra. Vermelho, a fixar números à esquerda de um sinal e outros números à direita do mesmo sinal. Os que conseguiam resolver as equações eram para ele, nessa idade, heróis.

[...] Klaus não se tinha envergonhado enquanto dava um beijo na bota direita do soldado. Mais tarde sim. Afastado da acção. Porque quando se tem medo não se tem vergonha, ou a vergonha ocupa menos espaço que o medo enorme. E por isso não existe.

[...] Os homens quiseram introduzir na Natureza coisas inventadas pelos fracos: foram os fracos que inventaram a compaixão”⁸⁸

A inferioridade e submissão da qual Klaus é agente não diluem a consciência do *ser-reactivo*, como se se tratasse de uma recusa em perecer a esta condição. Visto que o único meio de validação de uma força é a sua relação com outra força, podemos afirmar que é a relação da força reactiva de Klaus Klump com a força activa, aqui representada pelos militares, que lhe dá essa noção precisa de inferioridade e, conseqüentemente, a *vontade de poder* agir contra a mesma. No entanto, há uma contradição na conduta de Klaus Klump: o facto deste provir de famílias enriquecidas e das suas vidas serem minimamente alteradas com o decurso da guerra, afasta Klaus Klump da verdadeira esfera de acção da guerra, fazendo-o inclusivamente sublinhar a apologia da inactividade enquanto forma de actuar na guerra, ou seja, Klaus Klump, provindo de uma família burguesa, não se ressent, inicialmente, dos verdadeiros efeitos da guerra. *Klaus representa um substrato do comportamento humano que é voluntariamente inferior, que se apraz no conformismo, na rotina, no hábito, na ordem dentro do caos e no simples dentro do complexo.*

⁸⁸ TAVARES, Gonçalo M., *Um Homem: Klaus Klump*, 2ª ed., Lisboa, Caminho, 2003, p. 14 – 15.

“Klaus era um homem alto e não apreciava de maneira particular a pátria, cuspiam nela se necessário, mas era capaz de morrer pelos seus livros e pelos hábitos.

Amigos de Klaus já haviam sido mortos. Amigos de Klaus já tinha matado ou tentado matar. Klaus, esse, mantinha-se neutro.

[...] Klaus detestava acção, enojava-se com a terra. [...] Klaus tinha dito que um homem durante a guerra deve ser surdo-mudo até ser possível. E ficar quieto.

Klaus era de uma família rica: os Klump. O pai – Mikhael Klump – era dono de duas fábricas: o dinheiro – dizia – não deve sofrer influência da alteração dos mapas. Uma invasão não existe enquanto não entrarem no nosso dinheiro, era uma frase.

Klaus tinha-se afastado dos pais, [...] mas quando a guerra começou Klaus aproximou-se da família.

[...] Johana amava Klaus e estava contente por ele continuar a sua vida normal, apesar de a rua estar cheia de tanques e de alguns amigos dele terem sido mortos. Mas [...] ninguém ama um covarde e isto só significa que enquanto se ama não se consegue ver no outro a cobardia.”⁸⁹

No entanto, a atitude acrástica⁹⁰ de Klaus Klump irá sofrer um volte face, isto é, durante o último capítulo da I parte do romance, a casa de Johana, companheira de Klaus, é invadida por soldados, entre os quais destacamos Ivor, visto que é este quem consuma o acto de violação. Ora, Klaus, perante a frustração de não ter conseguido proteger Johana e perante a entrada da máquina no espaço da cidade, vai alterar drasticamente a sua conduta. De resto, Klaus penetra numa dimensão psicológica de vingança e ressentimento para com os causadores dos eventos despoletadores da sua mudança.

“As vitaminas são importantes para as tuas frases. Klaus falava agora de gramática errada, falava confuso. Faltavam-lhe vitaminas nas gengivas e as frases tinham

⁸⁹ TAVARES, *op. cit.*, 23 – 26.

⁹⁰ Acrasia é uma expressão de uso filosófico cuja função é designar a existência de uma vontade fraca, por oposição a força de vontade ou vontade de poder, que se pauta por um afastamento de qualquer noção de dever por cumprir. Assim, acrasia proporciona a descrição daquele sujeito cuja conduta seja regida pela passividade, conformismo e/ou hábito(s).

perdido o lado exacto antigo. Já não discursava certo e de uma vez. As frases eram aproximações. A realidade era incompatível com uma linguagem sem vitaminas. [...] Klaus dizia que a paisagem se tinha tornado imunda. Já não existiam paixões com prestígio a não ser o pensamento em vingar-se.”⁹¹

Podemos, desta forma, afirmar que Klaus Klump cedeu e inverteu a sua postura perante o uso absurdo da força, o que equivale à personificação do desejo de vingança, ressentimento e má consciência de que fala Nietzsche e que aponta como sendo próprias das forças reactivas; não obstante, a natureza desse mesmo desejo de vingança e ressentimento, tem a sua viabilização não na frustração da vontade de poder, mas antes no uso indevido da força enquanto prolongamento da vontade de poder de outrem. É por esta razão que afirmamos a perversão da dialéctica das forças quando contextualizada num conflito militar. Vejamos: a força activa, neste caso Ivor, actua num momento que lhe é favorável, isto é, perante as circunstâncias (Johana está sozinha com a sua mãe louca, Catharina) e após verificar a margem de sucesso que subjaz às suas intenções. O *ressentimento* da força reactiva, representado por Klaus Klump, está, por isso, moralmente justificado, ou seja, não estamos perante um uso injustificado da reacção, apenas como ressentimento de uma força que não se consegue alcançar, mas perante uma reacção “em função de uma outra acção da qual [Klaus sofre] o efeito [e sobre a qual] o ressentimento designa um tipo em que as forças reactivas imperam sobre as forças activas.”⁹²

O ressentimento de Klaus Klump é uma “reacção à excitação presente [e] à imagem directa do objecto”⁹³, ou seja, a reacção de Klaus é uma reacção em plena consciência dos acontecimentos, este não age enquanto reflexo da sua vontade de poder, mas antes em reacção a uma situação concreta e material levada a cabo pelo uso

⁹¹ TAVARES, *op. cit.*, p. 29.

⁹² DELEUZE, Gilles, *Nietzsche e a Filosofia*, Lisboa, Rés-Editora, 1986, p. 167 – 168.

⁹³ DELEUZE, *op. cit.*, p. 170.

inadequado da força enquanto prolongamento de uma vontade de poder tirana. Desta forma, afirmamos que Klaus Klump enquanto força reactiva é uma força consciente que actua com um sentido predeterminado, ao invés das forças activas que servem a vontade de poder, isto é, servem um desejo que se manifesta sobre a forma de invasão militar, guerra, morte e violação. Deste modo, podemos definir uma diferença basilar na filosofia das forças e da consciência nietzschiana e aquela que Gonçalo M. Tavares apologiza em KK. Por um lado, Nietzsche defende o cariz fundamental do apagamento da consciência para que se possa alcançar o expoente máximo da vontade de poder e da força activa:

“[...] tudo o que experimentamos, vivemos, e absorvemos encontra-se, durante a respectiva «digestão» (a que poderíamos chamar uma «assimilação psíquica»), tão pouco presente na nossa consciência [...]. Fechar temporariamente as portas e as janelas da consciência...; não sermos incomodados pelo ruído do combate que os prestáveis órgãos das nossas regiões inferiores travam uns ao lados dos outros e uns contra os outros...; conseguir um pouco de silêncio, um pouco de *tabula rasa* da consciência.”⁹⁴

Pelo contrário, a natureza dos acontecimentos dos quais Klaus Klump toma conhecimento, impõe-se sobre ele quase como um excesso de consciência perante os quais não resta espaço para passividade, esquecimento ou inconsciência. A violação de Johana, premeditada por uma força moralmente corrompida, não permite qualquer laivo de ignorância ou incompreensão, cria, antes, uma mensagem que impele à reacção de Klaus Klump. Ora, o primeiro estágio da reacção de Klump é o passo da floresta, ideia “filosoficamente [...] muito importante”⁹⁵ e que vigora na teorização filosófica de Ernst Jünger. A ideia da fuga para a floresta tem repercussões quando contextualizada com a

⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *Para a Genealogia da Moral*, Lisboa, Relógio d'Água, 2000, p. 59.

⁹⁵ COELHO, Alexandra Lucas, «Gonçalo M. Tavares», *Mil Folhas*, Janeiro de 2005, p. 5.

temática belicosa e do poder, sendo que se enuncia igualmente o paralelismo existente entre a figura do *Desterrado* e a personagem de Klaus Klump. Nesta abordagem, que reitera a analogia existente entre literatura e filosofia na obra tavariana, há a reafirmação de temas maiores como *liberdade, identidade e individuação*. Assim, com a concretização da fuga para a floresta, Klaus cumpre o seu intuito de resistir à força tirana que vê ser-lhe imposta, tal como à restante comunidade que com ele constitui a nação oprimida. A resistência que Klaus Klump personifica, é, no fundo, a resistência à violência instaurada e normalizada de um poder tirano que age em harmonia com o seu intuito de totalidade e supremacia, isto é, Klaus escolhe, como afirmaria Jünger, dizer Não, opta por recuperar o seu direito, um direito que é a livre existência no seu próprio espaço geográfico, social e político. Klaus espelha esse desejo de liberdade renovada, não sem que a ela equivalham vários sacrifícios: o passo da floresta assume a condição necessária para que se crie uma margem de sucesso das forças resistentes que devem superar o seu *medo*, o mesmo medo que caracteriza o homem contemporâneo, e que serve como arma maior do poder bárbaro. Assim, a resistência de Klaus Klump e de todos os outros indivíduos oprimidos deve ser, à semelhança do poder que reprime, total.

Então, qual o significado e pertinência do passo da floresta e quem são os indivíduos que palmilham os caminhos desta “selva e mato, natureza em estado puro, selvagem”⁹⁶? O passo da floresta é, ao fim e ao cabo, a possibilidade do indivíduo oprimido pelo poder belicoso repensar e (tentar) recuperar a sua liberdade. Assim, a floresta é “o espaço de manobra das pequenas elites, que sabem tanto o que a época lhes pede, como conhecem ainda outras exigências” e é, ainda, “o reino, [...] é o porto, é

⁹⁶ BORGES-DUARTE, Irene, «Prólogo à edição portuguesa» in HEIDEGGER, Martin, *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. IX.

terra natal, é paz e segurança”⁹⁷ onde, no entanto, não subsiste qualquer lei ou moral. A floresta tavariana não é uma simples vegetação criada, cuidada e destruída pelo homem. É, pois, um lugar no qual “há caminhos que, o mais vezes sinuosos, terminam perdendo-se, subitamente, no não trilhado. Chamam-se caminhos da floresta [*Holzwege*]. Cada um segue separado, mas na mesma floresta [*Wald*]. Parece, muitas vezes, que um é igual ao outro. Porém, apenas parece ser assim.”⁹⁸ A floresta de Gonçalo M. Tavares não é uma floresta que se plante, mas antes um *locus* interior, próprio do homem, um refúgio no qual homem resistente sabe ainda não haverem marcas humanas e/ou civilizacionais, onde a técnica ainda não interviu e a máquina não penetrou, sendo, por isso, um lugar onde o afastamento geográfico do mundo circundante garante a preservação do ser humano enquanto tal e onde há a possibilidade de recomeçar a civilização sem a opressão e repressão do poder. Idealmente, a floresta é um lugar onde os homens, unidos pela resistência ao poder, convivem longe da civilização num clima ameno de troca de ideias e tolerância. Por outro lado, a floresta assume em Gonçalo M. Tavares um teor *quasi* existencialista, ou seja, a floresta funciona como lugar metáfora para o interior do indivíduo que nela se encontra e que através dos “caminhos do mato, estreitos e sinuosos [...] levam quem os tenta fazer a descobri-los como tal, embrenhando-se no seu interior sem saída. “Perder-se” por esses caminhos é, pois, encontrar a floresta, encontrar-se nela.”⁹⁹ O homem que se encontra na floresta – Klaus Klump, Alof ou Clako, por exemplo – é o *Desterrado*, figura de grande importância na filosofia jürgeniana. Este desterrado é o indivíduo que se encontra na floresta por sentir a necessidade de actuar, embora, na grande maioria dos casos, desconheça o seu próprio poder – será a floresta que surtirá um efeito epifânico

⁹⁷ JÜNGER, Ernst, *O Passo da Floresta*, Lisboa, Cotovia, 1995, p. 23.

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin, *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 3.

⁹⁹ BORGES-DUARTE, Irene, «Prólogo à edição portuguesa» in HEIDEGGER, Martin, *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. IX.

no sujeito resistente, assumindo-se, assim, a vertente de auto-descoberta anteriormente apontada que permite ao homem tomar consciência do seu poder. O desterrado é aquele que resiste até às últimas consequências e que manifesta a sua vontade própria contra o uso do poder veiculado pela política ou pela violência. Ora, Klaus Klump, enquanto desterrado, depara-se na floresta com um processo de re-auto-descoberta. Sem entrarmos por *caminhos* excessivamente existencialistas ou metafísicos, visto não ser esse o motivo maior da nossa análise porque o saber subjectivo não é suficiente por si só para a superação do poder opressor, é necessário frisar o modo como a imagem que é transmitida da floresta serve a descrição de cada um dos homens que nela se encontram e encontrar assume, então, um duplo significado: por um lado o homem encontra-se fisicamente na floresta, por outro lado o homem procura encontrar-se na floresta; este é um espaço onde cada um tem plena consciência da sua condição, ou seja, cada um dos personagens, seja Klaus Klump ou Alof, tem noção dos factores e forças que os tinham remetido para aquele local, para aquele *vazio* existencial e absurdo e dentro do qual se sentiam obscenos.

“Na floresta não existiam horas positivas. [...] Na floresta não havia árvores. Nem haviam sebes. Klaus por vezes gozava consigo próprio por antes ter pensado que podiam existir sebes mais ou menos direitas na floresta.”¹⁰⁰

O facto de não existirem árvores reforça e remete-nos para o argumento existencial da floresta. Klaus Klump vê-se perante o absurdo da ausência de uma ordem, da ausência de um caminho definido ou ordeiro pelo qual poderia seguir de forma a regressar à sua normalidade que, no fundo, acaba por ser o seu objectivo maior: o regresso à ordem e à razão. Klaus tem consciência da sua condição de força fraca,

¹⁰⁰ TAVARES, Gonçalo M., *Um Homem: Klaus Klump*, 2ª ed., Lisboa, Caminho, 2003, p. 34 – 35.

motivo pelo qual considera a floresta o seu lugar de redescoberta e, simultaneamente, de grande fragilidade.

“Klaus disse que na floresta pelo menos não há inundações. Há dois únicos sítios no mundo: sítios que se podem incendiar e sítios que podem ser inundados. Nós estamos no primeiro. [...] Estamos num sítio onde os homens têm medo do fogo. Os soldados queimam intencionalmente a floresta, mas os soldados não querem maltratar os animais, eles querem apanhar Klaus e Aloh e outros homens. Há ainda quatro crianças vivas e são agora guerreiros. Estão prontos. [...] Um homem insignificante com raiva torna-se forte. E não havia um único homem fraco nos companheiros de Klaus.”¹⁰¹

Há que frisar que Klaus Klump, à imagem do desterrado, não é um soldado, é, sim, alguém que luta pela liberdade com um desconhecimento substancial do mundo militar, desconhecimento este que se estende quer à disciplina, quer às armas. No entanto, há um ponto de divergência entre a narrativa tavariana e a filosofia de Jünger: enquanto que o filósofo defende que a liberdade do indivíduo se deve harmonizar com a liberdade da nação, para Klaus o desejo de liberdade espaça-se dentro de si mesmo, dentro dos seus próprios limites, sendo que a libertação do seu país será algo secundário. O desterrado tavariano é, por isso, alguém que age por si dentro da própria resistência e que não tem qualquer receio em recorrer ao homicídio de alguém com quem não se identifique, é aquele que actua sempre em prol da individuação e da conquista solitária do poder. Este traço de Klaus Klump confere um tom de desencanto ao romance, visto que aponta para uma dada condição do ser humano que actua por si e para si, sempre em busca da sua individualidade nem que para tal se veja incutido a recorrer à violência.

¹⁰¹ TAVARES, *op. cit.*, p. 37 – 46.

Em consequência de uma ida à cidade e do envolvimento com Herthe, Klaus Klump é capturado. Neste passo do romance é necessário reflectir sobre determinados conceitos-chave como *castigo* ou *aprisionamento* que ecoam quer na obra romanesca de Gonçalo M. Tavares quer na obra filosófica de Michel Foucault. O personagem Klaus Klump é preso sobre pretexto de representar um ideal de revolta/rebeldia contra o regime militar em vigor. Deste modo, o único crime perpetrado por Klaus tem que ver com a revolta contra um sistema que se instaurou no seu espaço de existência social e cultural, o que, e de acordo com as ideias nietzschianas, não deve constituir argumento para a diluição do homem rebelde, isto é, o comportamento desviante de Klaus Klump, quando devidamente contextualizado, deve ser valorizado, visto que demonstra consciência da sua própria condição e vontade de mudar essa mesma condição enquanto forma de alcançar o estágio social anterior no qual se inseria e do qual foi retirado por via da violência e uso indevido do poder.

“*Crimes* belong to the concept “revolt against the social order.” One does not “punish” the rebel; one *suppresses* him. [...] to be a rebel in view of contemporary society does not in itself lower the value of a man. There are even cases in which one might have to honour a rebel, because he finds something in our society against which war ought to be waged – he awakens us from our slumber.”¹⁰²

O aprisionamento de Klaus Klump assume um significado de normalização, visto constituir uma tentativa de opressão e normalização da resistência ao poder. Klaus, enquanto sujeito que se rebela contra esse mesmo poder, deverá ter a sua esfera de actividade circunscrita a um espaço limitado onde esta possa ser devidamente *vigiado e punido*. Este modo de aprisionar o sujeito rebelde é próprio da disciplina vigente nas sociedades modernas que pretendem impor modelos comportamentais homogéneos. A

¹⁰² NIETZSCHE, Friedrich, *The Will to Power*, New York, Vintage Books, 1968, p. 391.

única forma de garantir a unidade dentro da multiplicidade é em Tavares e em Foucault o enclausuramento do indivíduo para que o isolamento funcione como um processo de normalização. Ora, em KK este processo de normalização levado a cabo pelo poder sofre algumas transformações relativamente às teorias foucaultianas: o filósofo francês separava o louco exilado (*sistema da lepra*) do delinquente (*sistema da peste*) e Gonçalo M. Tavares, pelo contrário, funde os dois sistemas num só, razão pela qual podemos afirmar que o poder, em KK, decide normalizar o resistente através da proximidade com a loucura e com a doença, numa tentativa de prolongamento ou transmissão da ideia de delinquência. Assim, Klaus Klump é submetido a um processo de vigilância permanente e forçado a interagir com indivíduos que não têm qualquer noção do espaço e do tempo que lhes é circundante. Por outras palavras, o homem forte procura que, no seu devido tempo, Klaus Klump se transforme num dos homens com quem convive e que a sua *vontade-de-poder-resistir* se dilua dentro do fluxo espaço-temporal em que se insere, dado que o encerramento e exclusão de Klaus ocorre não só no plano do corpo, mas ainda no plano das ideias e da consciência. Em suma, Klaus Klump é um indivíduo obscuro para o poder, uma figura cujo comportamento não é desejável, e que, tal como afirma Maurice Blanchot, remete para o “fora”¹⁰³, sendo que o fora é tudo aquilo que pode constituir qualquer tipo de resistência. Na verdade, a prisão vai prolongar a natureza resistente de Klaus Klump da mesma forma que Foucault defendia que o sistema prisional prolongava a delinquência. Assim, Klaus, aquando da visita dos seus pais, revigora as suas forças e o seu desejo de vingança para com o poder de tal forma que quando percebe no pai uma atitude de concordância com o poder tirano não hesita em desferir-lhe um golpe. O sistema prisional do poder falha o seu objectivo de

¹⁰³ BLANCHOT, Maurice, *L' Espace Littéraire*, Paris, Gallimard, 1978.

normalização pela reclusão e exclusão, sendo que o sentimento de revolta se mantém em Klaus Klump reforçando o seu comportamento desviante.

“Klaus estava numa cela com sete homens e nenhum percebia a sua saúde, o modo justificado como ele odiava. Não conheciam os tanques recentes, ou o cavalo hóspede que apodrecia há meses no centro de uma rua: os presos eram gente louca e velha que não abria os olhos. [...]

Quase justificava os tanques: os tanques entraram para tirar estes homens daqui. Mas estes homens continuam aqui meses depois dos tanques.

[...] Rapidamente se soube que os pais de Klaus eram muito ricos. Era a família Klump. E o homem que se babava repetidamente na nuca de Klaus era agora seu amigo.

Sete meses depois de ser preso Klaus recebeu a visita dos pais. Os pais de Klaus mantinham-se na casa de sempre. Tinham sido negociantes antes da entrada dos militares, depois da entrada dos militares tinham feito outros negócios. Eram respeitados, respeitavam. Ninguém tinha tocado em nada. A brutalidade é de uma delicadeza exuberante face às pessoas ricas; nada de novo.

[...] O preso Klaus era um homem que já não hesitava.

O pai de Klaus disse:

Quando quiseres tiramos-te daqui. Temos dinheiro. Está tudo tratado. Vens trabalhar connosco. Os negócios estão bem. [...] A vida voltou ao normal. [...] Já não há um único resistente. [...] As coisas mudaram desde que aí estás. Já quase não há militares.

O pai de Klaus calou-se:

Klaus tinha os olhos baixos e ficou durante segundos imóvel. Depois disse:

Deixa-me pensar. Volta na próxima semana. Mas sozinho - pediu ele -, sem a mãe.

[...] Uma semana mais tarde, o pai de Klaus, sozinho, entrou na prisão.

[...] Viu Klaus lá ao fundo a aproximar-se. [...] O pai de Klaus olhou instintivamente para a mão direita de Klaus: estava a sangrar. [...] Klaus tinha na mão direita um caco de vidro que apertava com força. Klaus foi-se aproximando. [...] O pai preparava-se para perguntar o que lhe tinha acontecido à mão: Klaus acelerou os últimos passos, levantou a mão direita, e com força cravou o vidro no olho do pai. Com toda a força que tinha.”¹⁰⁴

No entanto, o excerto transcrito sublinha a margem de sucesso do sistema prisional fascista: o facto de Klaus ter sido mantido em prisão fez com que não se

¹⁰⁴ TAVARES, Gonçalo M., *Um Homem: Klaus Klump*, 2ª ed., Lisboa, Caminho, 2003, p. 49 – 58.

apercebesse das mudanças nas conjecturas sociais e políticas e, por essa mesma razão, vê no pai um aliado da tirania. No período que precede a agressão, Klaus Klump consegue juntamente com Xalax, um dos doentes mentais com quem estava preso, e com o auxílio de Herthe, prostituta que iria entreter os presos, concretizar a sua fuga da prisão. Após o escape, Klaus constata o regresso à *normalidade democrática* mencionada pelo pai. Não obstante, a democracia é literariamente retratada como “a instalação da cobardia mútua, e tal sistema não parte nunca de uma vontade forte, de uma intenção original; pelo contrário: é consequência de uma matéria que derreteu. Não é um sistema político de material primário. É o fogo que a faz: à democracia. É o excesso de calor, o calor já não suportável que impõe a trégua da calma. E será depois o frio prolongado a reatar de novo a matéria principal, a Força primeira. A democracia é um efeito de perda de Força de um conjunto de homens. É um ganho da fraqueza global.”¹⁰⁵ O que Gonçalo M. Tavares nos parece querer dizer pela voz do personagem Leo Vast, dono de várias fábricas na cidade e marido de Herthe, é que a paz, a democracia, não contribuem para o enriquecimento daqueles que alcançaram o poder em tempo de guerra, daqueles cujas vidas se mantiveram inalteradas não por uma questão de colaboração com o inimigo, mas por prosperidade advinda do negócio da guerra. Leo Vast lamenta, ao fim e ao cabo, o fim da guerra enquanto fim do poder daqueles que lucravam com esta, daqueles que mantiveram o seu estilo de vida e que em tempos de paz terão de lidar com uma série de mudanças, com uma série de novos paradigmas socio-políticos. Assim, quem teria a lucrar com o fim da guerra seriam aqueles que resistiram à tirania e que estavam agora em posição de ocupar novas posições na sociedade, ou seja, Klaus Klump. O personagem central da obra retomou os negócios da sua família e para além do respeito enquanto combatente, passou a merece-

¹⁰⁵ TAVARES, *op. cit.*, p. 121.

lo também enquanto homem de negócios. Com a morte de Leo Vast, Klaus Klump e Herthe irão estabelecer uma união, o que recupera as considerações nietzschianas sobre o casamento: a união matrimonial nas sociedades modernas deixou de ser uma questão emocional para se transferir para a área de matérias materiais e monetárias. O casamento é uma união que preserva os interesses de cada uma das partes, sendo que um desses interesses passa por garantir a manutenção do poder das famílias burguesas. Se é verdade que Klaus Klump ganha respeito na sociedade pós-guerra, é igualmente verdade que quer ele quer Herthe apagam a guerra das suas memórias: Klaus enquanto preso libertado por uma prostituta, Herthe enquanto prostituta. A passagem seguinte comprova isso mesmo:

“Entretanto, a menos de cem metros [...] encostada a uma parede, uma prostituta tentava seduzir clientes.

Já o fazem em pleno dia – murmurou, irritada, Herthe Leo Vast.

Todos viraram a cabeça e olharam de longe e para a mulher. Instalou-se o silêncio. O seu vestido óbvio e curto irritava. Ao fundo, a mulher, ter-se-á sentido observada: baixou a cabeça.

É o fim desta cidade – disse novamente Herthe Leo Vast.

Amanhã sem falta apresentarei o meu protesto formal ao presidente da câmara – acrescentou Klaus Klump, sem conter a sua indignação.

Sim – concordaram todos –, sim.”¹⁰⁶

O excerto transcrito, no qual se denota o uso da *ironia*, aponta para a possibilidade de numa próxima guerra ser Klaus Klump quem ocupará o lugar do seu pai, ou seja, o lugar daquele que não é incomodado pela guerra, daquele cuja influência e sobrevivência se garante através do poder da guerra. Este último apontamento ressalva ainda um outro aspecto da filosofia de Foucault: aquele que almeja o poder em tempo de guerra, prepara-o em tempo de paz e a posição que Klaus Klump assume no final da

¹⁰⁶ TAVARES, *op. cit.*, p. 136.

obra revela a atenção tavariana à ciclicidade da guerra, à possibilidade constante da sua reincidência nas sociedades modernas, à preparação política da guerra em tempo de paz e o interesse económico que subjaz às mesmas. Em KK não há um jogo de forças que se relacione com actividade ou passividade: a lógica das forças é corrompida pelos interesses militares que a ela subjazem e, precisamente, um factor que nos leva a reforçar esta ideia é o de que não há no romance qualquer mostra ou passagem que justifique minimamente a invasão de um país por outro. Trata-se, pois, de uma acção isolada de tirania e supremacia perante uma dada identidade nacional que não está preparada para tal. O invasor é sempre um tirano e, por isso, a sua força é sempre corrupta, nunca passível de ser resguardada como algo de positivo. Assim, a força forte, activa e superior é, numa guerra, sempre moralmente fraca e condenável.

Em suma, tentamos neste primeiro capítulo analítico delinear o modo como o romance KK reflecte as relações de poder em tempo de guerra, a forma como se desenvolvem e as suas consequências sociais. Note-se que a análise, por uma questão de afinilamento das matérias, se centra na acção do personagem central Klaus Klump que ao longo da obra reflecte um tópico intrínseco ao niilismo: o do poder tirano enquanto tentativa de aniquilação de um certo tipo de homem (biopoder?). Em KK, Tavares reflecte a opressão enquanto forma de diluir o indivíduo, ou neste caso, uma toda comunidade que se vê invadida. Tal como já foi referido, Gonçalo M. Tavares não alude directamente ao Holocausto, mas estipula alegoricamente e através das personagens e das suas realidades literárias aquelas que poderão ter sido as conjecturas de uma realidade social/empírica experimentada pelas comunidades e etnias minoritárias perante a ideologia nazi durante a II Guerra Mundial. A reflexão, em posse e uso livre de princípios filosóficos, filtra através da narrativa tavariana uma problemática recorrente das sociedades modernas e que necessita de um acompanhamento e revisão

constantes: o uso indiscriminado do poder e da força. Gonçalo M. Tavares reflecte sobre essas mesmas relações e o seu balanço, transmitido através de KK, não deixa de ser de desencanto, dado que embora o terror e horror das guerras seja incontestável, o factor de maior preocupação contínua a ser o recurso ao belicismo, a ciclicidade das guerras e a dependência que a sociedade parece ter contraído de fenómenos políticos, económicos e sociais desta natureza. Retiramos da obra *A Máquina de Joseph Walser*, próximo romance em análise, um excerto que confirma as declarações anteriores:

“A eclosão da guerra foi recebida como se não fosse uma novidade, mas uma repetição. [...] O tempo de paz continua para o tempo de guerra e este tempo continuará mais tarde para outro tempo de paz.”¹⁰⁷

¹⁰⁷ TAVARES, Gonçalo M., *A Máquina de Joseph Walser*, Lisboa, Caminho, 2004, p. 24.

III.II – A Máquina de Joseph Walser – da Técnica

«Acabo por achar sagrada a desordem do meu espírito.»
Rimbaud

«A indiferença perante o individual, o contingente, o perecível, foi o traço essencial quer da metafísica, quer da ciência, quer da técnica ocidentais, e é o traço essencial da burocracia. Ora, o que há de mais belo, de mais emocionante, de mais precioso, é que aquilo que é mais frágil, quer dizer, o mais perecível, o mais contingente, o mais individual...»
Hadj Garúm O'Rin

«O homem é composto por aquilo que tem e por aquilo que lhe falta.»
José Ortega y Gasset

O romance *A Máquina de Joseph Walser* desenvolve-se numa dialéctica de obscuridade e do contemporaneamente reconhecível. Passamos a explicar: se é verdade que o enredo de JW decorre em justaposição à linha de acção de KK, facto perceptível através dos nomes próprios alemães das personagens, das alusões ao império fabril de Leo Vast, do cavalo morto ainda exposto em plena rua e através do ambiente belicoso que subjaz à narrativa, é igualmente notória a mudança paradigmática que se faz neste segundo romance, isto é, embora seja preservado o teor filosófico inerente à escrita tauriana, a nossa análise sofre um volte-face no modo de abordagem dos assuntos: em JW deparamo-nos com um universo ainda de desencanto, mas onde o personagem central da obra, Joseph Walser, ao contrário de Klaus Klump, é caracterizado por uma *inoperância intencional* perante os acontecimentos da sua vida, sendo os seus únicos focos de interesse:

- *o jogo*: o aleatório assume, em JW, uma função de estabilização.

Vejamos: Joseph Walser opera uma máquina perante a qual a sua vida é permanentemente colocada em risco, não sendo predeterminados quaisquer padrões comportamentais e/ou reaccionais. Por outro lado, o jogo dá a Walser “a sensação de que ali, finalmente, havia limites. Nada

era desconhecido, não havia o *algo mais* que perturba, o algo mais não visível. Nada estava para chegar, estava tudo ali, já, no jogo, nada de novo poderia surgir e perturbar os acontecimentos. Seis números encontravam-se colados ao dado e dali não saíam. E não havia um sétimo algarismo, uma sétima hipótese.”¹⁰⁸ Ao contrário do que seria normal, é a vida real de Joseph que constitui uma fonte de improbabilidade e erros envoltos em graves consequências. As mudanças que o jogo implica não são de todo concretas, não podendo, por isso, suscitar a mudança/diferença na vida do jogador. Assim, o que Walser ambicionava no jogo era a possibilidade das “repetições de actos ou de pequenos gestos, de palavras ou de frases banais – [...] tudo isso permitia a cada um sobreviver no meio do reino da desordem, no meio [do] século da imprevisibilidade.”¹⁰⁹

- *a colecção*: Joseph Walser desenvolve uma colecção peculiar – “recolhia toda as peças metálicas que encontrava, mas com duas particularidades: teriam que ser peças únicas, não compostas; separadas, portanto, de qualquer outra parte e todas as suas dimensões – comprimento, altura e espessura – teriam de ser menores que dez centímetros.”¹¹⁰ A colecção serve como forma de Walser evitar o estatuto de *espectador* consciente da guerra; a sua colecção é, por isso, uma forma de intervenção e *acção*: “ao olhar de novo para a peça metálica sentiu que estava a interferir na guerra. Uma arma não pode disparar porque eu tenho aqui uma das suas

¹⁰⁸ TAVARES, Gonçalo M., *A Máquina de Joseph Walser*, Lisboa, Caminho, 2004, p. 27 – 28.

¹⁰⁹ TAVARES, *op. cit.*, p. 115 – 118.

¹¹⁰ TAVARES, *op. cit.*, p. 80.

partes! Sentiu-se pela primeira vez integrado, a participar. Mais: sentia que ela – a guerra – era afinal importante para si.”¹¹¹

- *a operância da máquina no seu local de trabalho.*

É neste último tópico que reside a força *ramificadora* da nossa análise: a relação homem-máquina. O termo *ramificadora* é propositadamente escolhido, visto que a relação homem-máquina desdobrar-se-á na obra tavariana, e, por isso, na nossa análise, em binómios que lhe são inerentes e os quais passamos a referir: humano-inumano/técnica/máquina, orgânico-inorgânico, corpo-alma/espírito e individuação-colectivo/alienação. Todos estes binómios decorrem da relação que Walser manterá com a *sua* máquina e as consequências que esta trará para a sua existência. Assim, podemos afirmar que a narrativa de JW, para além de reflectir, à semelhança de KK, as conjecturas sociais vigentes durante o período do Holocausto, reflecte sobre a sociedade contemporânea resultante da modernidade, ou seja, descendente de uma época em que se procurava a perfeição através da racionalização e do progresso, onde se inaugurou o processo de emancipação das sociedades técnicas que resultaram em graves repercussões na individualidade física e anímica do homem e que, de resto, foram e continuam a ser objectos de teorizações filosóficas que permanecem em aberto. Deste modo, podemos afirmar que a reflexão tavariana em JW desemboca, em certa medida, na crítica da racionalidade iluminista, ocupante do lugar vazio da moral cristã, própria da civilização industrial e desprovida de uma autocrítica. G.M.T. reflecte dualmente, isto é, reflecte sobre o impacto da racionalidade na contemporaneidade e catapulta essa mesma reflexão para o contexto da guerra, por natureza pródigo no desenvolvimento de

¹¹¹ TAVARES, *op. cit.*, p. 109.

maquinaria quer adjuvante aos propósitos militares do homem, quer oponente por significar a *aniquilação do criador pela criatura*. A racionalidade moderna propôs-se, como já foi apontado, a conotar a vida humana de significado, isto é, determinou-se a ocupar o lugar transcendente e divino liberado pela religião enquanto expoente máximo da cultura ocidental. Esta hegemonia racional traduziu-se durante o século XIX num crescente optimismo antropológico que pereceu perante a falta um discurso autocrítico. A vertente racional que mais incide no romance tauriano é aquela da galopante evolução da civilização suportada pela já referida emancipação técnica que se vai revelar em JW como castradora do progresso, da *liberdade* e da *verdade* que proclamava, sendo a prova maior desse facto as duas guerras mundiais que acarretam uma dimensão catastrófica, bárbara e irracional da Humanidade. A técnica e o uso indevido da técnica vão remeter o ser humano para uma existência insegura e inquieta na qual o indivíduo é confrontado com a possibilidade da sua aniquilação através da *nadificação* da sua própria *identidade*, seja por acção de terceiros como se sucede em KK, seja por acção própria e interferência da técnica como sugere o romance JW. É inerente à ideia de supressão ou aniquilação da identidade do sujeito pela técnica uma dimensão niilista do existir que advém do progresso racional, da relação do homem com a máquina. Como verificaremos, estipula-se em JW a tentativa de recuperar um sentido para a existência humana, uma reestruturação da essência e potencialidades do ser humano, que será feita através do reconhecimento do homem e do corpo do homem, neste caso Joseph Walser, na máquina, facto que reforça a técnica enquanto “processo geral de desumanização, que compreende quer o obscurecimento dos ideais humanistas da cultura, a favor de uma formação do homem centrada na ciência e na habilidade produtiva racionalmente dirigida, quer, no plano da organização social e política, um processo de acentuada racionalização que deixa entrever os traços da sociedade da

organização total descrita e criticada na obra de Adorno e Horkheimer.”¹¹² Joseph Walser, consciente da sua inoperância e expectativa enquanto indivíduo, tenta recuperar-se no seu corpo através da sua relação com a máquina, sendo que a nossa leitura do romance decorre desta relação do *corpo enquanto significante e identidade do sujeito, das suas vontades, dos seus desejos e da possibilidade ou limitação que este sofre quando relacionado com a máquina*, relação esta que é em todas as ocasiões proporcionada e mediada pela técnica representativa da negação do homem e afirmação do niilismo moderno. Queremos com isto dizer que *Gonçalo M. Tavares estabelece um pensamento de oposições entre o indivíduo racional com o corpo frio por oposição a um indivíduo quente que se quer com um corpo quente e, dessa forma, informe e renovável*¹¹³. Esta mesma capacidade de renovação perspectiva-se enquanto possibilidade de superação do nada niilista. A questão que desde já se propõe é a seguinte: poderá a técnica constituir uma possibilidade válida de superação do niilismo e uma re-significação existencial do homem?

A relação homem-máquina que percorre a tónica de JW pode ser determinada, num primeiro momento, no próprio título do romance e nas duas epígrafes:

- a) *A Máquina de Joseph Walser*: o título do romance transmite-nos sinteticamente a ideia da relação entre uma máquina que poderá ser *propriedade* e, por isso, *responsabilidade* de um *indivíduo* cujo nome é Joseph Walser. Não obstante, a restrição analítica ao título significaria que esta seria uma relação unilateral e por isso desprovida de qualquer perigosidade para o ser humano que a agencia, facto que iria isentar quer a racionalidade, quer a técnica do

¹¹² VATTIMO, Gianni, *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, Lisboa, Presença, 1987, p. 32.

¹¹³ Cf., TAVARES, Gonçalo M., *A Temperatura do Corpo*, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, 165 p.

estatuto de “força perigosa, uma força que mina a vida.”¹¹⁴ O título implica o que seria o posicionamento activo perante a máquina, o que significaria a não sujeição do homem à máquina.

b)

«O espanto da semelhança»

Maria Filomena Molder

A primeira epígrafe, seleccionada por Gonçalo M. Tavares remete-nos, ao contrário do título, para um universo onde supostamente existirão identidades/entidades/objectos cuja natureza permanece incógnita e que partilham entre si afinidades despoletadoras de espanto e surpresa em quem os testemunha e/ou constata. Queremos com isto afirmar que há a invocação de uma semelhança *fantástica*, no sentido *irrealístico* da palavra, entre duas matérias que à partida deveriam permanecer separadas, fosse essa distinção motivada por razões da natureza dos próprios objectos/entidades ou, por outro lado, ocasionada na ética e senso comum que as deverias manter organicamente distintas, como seria de crer na relação homem-máquina.

c)

«Ele bem queria rezar a oração, mas só era capaz de se lembrar da tabuada.»

¹¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*, Lisboa, Relógio d'Água, 2000, p. 173.

O sentido da segunda epígrafe assume a sua clarividência após a leitura do romance, dado que só com o conhecimento integral da narrativa é possível perceber o confronto entre os dois grandes regimes de significação da cultura ocidental – Moral e Razão – que nela estão patentes. Quando devidamente contextualizada com o romance de Gonçalo M. Tavares, a epígrafe descortina o seu significado *moderno*: esta pode indicar-nos que o romance JW se desenvolve num contexto sócio-cultural dentro do qual já não vigora a moral enquanto suporte existencial do indivíduo. Em vez disso, denotamos a sedimentação do pensamento racional – a tabuada – que se prolonga a todos os espectros da sociedade, o que provoca, tal como é indiciado na epígrafe, o esquecimento da oração, ou seja, o apagamento do quotidiano do homem daquele que é por excelência o momento laudatório da entidade divina e transcendente na qual a humanidade assentava a sua existência. Assim, o homem contemporâneo do G.M.T. é aquele que procede à *apologia do exacto e em detrimento do transcendente e teológico*.

No seguimento do título e das epígrafes, o romance JW inicia-se com uma proposição: o primeiro passo da obra expõe a reflexão de Walser sobre o estatuto do homem, ou melhor, sobre condição dual do homem cujo corpo também pode ser máquina, do homem orgânico que pode penetrar ou ser penetrado pelo inorgânico.

“Era um homem estranho e a sua mulher não pôde deixar de rir ao escutá-lo. Como se fossem materiais que pensam, dissera Joseph Walser. Claro que os humanos eram materiais que pensavam! Materiais com alma, diria mesmo Margha.”¹¹⁵

Podemos dizer, pois, que Gonçalo M. Tavares abre a narrativa com um tema central ao pensamento filosófico: a relação homem/corpo-alma. No entanto, a primeira elação a retirar do texto não é de teor humanizante, isto porque Walser concebe o homem como um material, ou seja, como algo concreto e que deverá desempenhar determinadas funções em virtude dos seus membros e do seu respectivo modo de funcionamento. Repare-se que o acréscimo de uma alma proposto à natureza dos homens vem de Margha, esposa de Walser: esta atribui ao homem material a possibilidade deste ter uma alma, o que agrava a complexidade da proposição apresentada por Joseph Walser. Ao fim e ao cabo, a questão que aqui se aplica é a da possibilidade de separação entre corpo e alma, entre corpo-máquina-executante e a alma que é a todos os momentos uma força organizadora e libertadora que se prolonga para além do próprio corpo que a tem como referente. Assim, o *pensamento proposicional* de Joseph Walser, “homem educado intelectualmente para a racionalidade absoluta, para uma espécie de exigência de evaporação contínua da loucura que a cada *momento* interfere nos homens [e que] sabia que era a Razão que o protegia, que o permitia defender-se, tanto mais quanto a desordem provocada pela guerra, pela entrada dos militares e pelos atentados, se tornava, a cada dia, um foco de perigo crescente e generalizado”¹¹⁶, vai comunicar com a filosofia cartesiana d’ *As Meditações Metafísicas*¹¹⁷, nomeadamente com a Sexta Meditação. A relação que se estabelece entre este pensamento tavariano e aquele cartesiano tem que ver com a relação e

¹¹⁵ TAVARES, Gonçalo M., *A Máquina de Joseph Walser*, Lisboa, Caminho, 2004, p. 9.

¹¹⁶ TAVARES, *op. cit.*, p. 88.

¹¹⁷ DESCARTES, René, *As Meditações Metafísicas*, Lisboa, Didáctica Editora, 2000.

distinção entre a entidade pensante – *res cogitans* – e a entidade extensa – *res extensa*. Walser tem consciência do seu próprio corpo, do corpo do homem enquanto algo material que actua em concomitância com as suas *vontades* e que, por isso, dependerá somente de si para atribuir um significado à sua existência, mas cuja essência permanecerá, como defende Descartes, indemonstrável. Por esta *indemonstrabilidade da essência na matéria*, o resgate do indivíduo, neste caso Joseph Walser, da sua *aniquilação* somente através da análise da funcionalidade do seu corpo é impossível: a corporeidade não é uma fonte de significação total *per se* – justapõem-se ao corpo as intenções, desejos e vontades do sujeito e, por isso, *a alma só adquire a sua verdadeira significação quando devidamente associada ao corpo*. Contudo, Walser evidencia uma consciência de corpo-próprio que se abre ao exterior, sendo essa mesma abertura a prova de que é através do ser pensante, que Walser também representa, que se elabora a *ideia* de um “corpo que é tão nosso que é quase nós mesmos [e do qual] não podemos manter [...] uma distância e um desprendimento que [é possível] em relação a outros corpos.”¹¹⁸ Com esta correlação mantida entre corpo e espírito, assume-se como pertinente o acréscimo de Margha ao remeter para os homens materiais uma alma, ou seja, uma possibilidade de estruturação interior de organização, de significação e de libertação a que o indivíduo augura. Apesar da afirmação de Margha, pensamos, de acordo com as teorias merleau-pontianas¹¹⁹, que em JW não há uma dependência e separação do corpo (exterior) relativamente à alma (interior): o corpo é um mecanismo aberto que funciona como um meio, isto é, como uma fonte de obtenção daquilo que é desejado. *JW transmite a ideia clarividente do ser humano enquanto fruto da Natureza que “ignora pressupostos mecânicos”¹²⁰ e que nos ensina que o nosso corpo é de nós*

¹¹⁸ POIRIER, Jean-Louis «Comentário. As Meditações Metafísicas de Descartes» in DESCARTES, *op. cit.*, p. 177.

¹¹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo, Martins Fortes, 1994.

¹²⁰ TAVARES, Gonçalo M., *A Máquina de Joseph Walser*, Lisboa, Caminho, 2004, p. 39.

mesmos e ainda que através da nossa própria humanidade somos apenas um, o um resultante da união entre corpo e alma que conota o indivíduo de toda a sua organicidade. Em Gonçalo M. Tavares, como em Descartes, a Natureza vivifica a consciência do ser humano, faz aplicar as leis segundo as quais o indivíduo deve organizar a sua esfera de actividade social e vital, remetendo-se unicamente para o que vai de encontro aos seus próprios interesses. Por esta lógica entende-se que “os Homens, como um todo, são inacessíveis. É uma espécie que se prolonga por todos os buracos do mundo, resistindo às temperaturas bruscas, às fortes bombas, à intensidade que o amor coloca em certos momentos em certos corpos; a espécie humana mantém o pescoço alto como um cisne inteligente, olha por cima dos muros.”¹²¹

Todavia, dir-nos-ão Descartes e o romance JW que esta natureza idílica pode ser corrompida pelo próprio homem moderno e racional que defende, isto é, o homem erra por via da sua própria liberdade e da liberdade dos seus sentidos e desejos. Assim sendo, o que está em causa na obra em análise não é tanto a possibilidade de união entre corpo e alma que temos vindo a esclarecer, mas antes o uso que o homem faz dos *meios* técnicos da sociedade actual para atingir os *fins* a que se autopropõe e que podem colocar em causa o *organismo* constituído pelo corpo e pela alma de que nos fala Descartes e pela memória filosófica literariamente invocada pela voz das personagens Joseph e Margha Walser. A narração central de JW, como mencionado, centra-se na relação de Joseph Walser com a máquina e o modo como este busca nessa relação a re-auto-atribuição de um sentido existencial. Todavia, é necessário clarificar o género de máquinas que podemos encontrar em JW. Esta distinção é fundamental, dado que embora uma máquina possa ser vista como um mecanismo artificial, a verdade é que a acepção actual deste termo refere-se a uma estrutura técnica que tem a capacidade de

¹²¹ TAVARES, *op. cit.*, p. 40.

efectuar uma acção ou sequência de acções em vez do homem, o que garante a sua autonomia. Assim, em JW deparamo-nos em primeiro lugar com um tipo de “máquinas simples [ou triviais] que têm por particularidade exigir a intervenção directa de um agente; são completamente determinadas pelas suas propriedades físicas. Correctamente articuladas transformam de modo notável a acção do agente.”¹²² A natureza das primeiras máquinas mencionadas no romance não são, ainda, autónomas, ou seja permanecem dependentes da acção do homem, sendo a sua função e funcionalidade altamente específica e de *meios* e *fins* devidamente determinados, sem, por isso, comprometer a existência e essência humanas e individuais.

“Porém, só o trabalho mental foi perturbado, a realidade física das coisas ainda existe bem organizada e calma. As fábricas mantêm os barulhos atentos que correspondem aos movimentos previstos das máquinas pacíficas, e posteriormente surgem os produtos necessários. O fenómeno de causa e efeito mantém-se na indústria, nenhuma máquina interrompe o circuito habitual para se afastar em direcção a acontecimentos como milagres e explosões.

Veja esta fábrica: estamos perante o espanto sobrenatural. Tudo é tão estupidamente previsível nestas máquinas que se torna surpreendente; é o grande espanto do século, a grande surpresa: conseguimos fazer acontecer exactamente o que queremos que aconteça. Tornamos redundante o futuro, e aqui reside o perigo.”¹²³

Repare-se que as escolhas lexicais de G.M.T. recaem, por enquanto, num regime de contenção que propala as ideias de controlo, da autonomia do sujeito perante a máquina e do uso *racional* da mesma. Este uso contido da palavra acaba por expressar uma realidade que se mantém controlada de acordo com os objectivos estipulados pelo homem para que este possa prosseguir dentro do passo normal da guerra que subjaz ao tempo de acção da obra. No entanto, o pano ficcional de JW cobre máquinas de uma

¹²² AUROUX, Sylvain e Weil, Yvonne (eds.), *Dicionário de Filosofia. Temas e Autores*, 4ª ed., Porto, Asa, 1997, p. 274.

¹²³ TAVARES, Gonçalo M., *A Máquina de Joseph Walser*, Lisboa, Caminho, 2004, p. 11 – 17.

outra natureza que não apelidaremos de *automática* como sugere a obra de Auroux e Weil, mas como *complexas*. A evolução da máquina automática (simples) para a máquina complexa remete-nos para a mudança paradigmática na relação homem-máquina, tal como podemos constatar em JW: o cerne do pensamento racional assenta no “paradigma da simplicidade que é um paradigma que põe ordem no universo e expulsa dele a desordem.”¹²⁴ O pensamento simples em causa é tendencialmente redutor, ou seja, tende a restringir o homem, por exemplo, a “duas realidades, a realidade biológica e a realidade cultural, o paradigma da simplificação obriga-nos quer a separá-los quer a reduzir a mais complexa à menos complexa. Vai portanto estudar-se o homem biológico no departamento da biologia, como um ser anatómico, fisiológico, etc., e vai estudar-se o homem nos departamentos das ciências humanas e sociais.”¹²⁵ Ora, Gonçalo M. Tavares invoca no romance JW a pertinência do *pensamento complexo* coadunável com as vicissitudes da relação homem-máquina, ou melhor, Walser-máquina. A invocação tavariana que referimos faz-se enquanto fruto da reflexão sobre o homem e o seu lugar na sociedade contemporânea, visto que as relações já referidas e que se desenvolvem na obra comprovam a heterogeneidade dos “acontecimentos, acções, interacções, retroacções, determinações, acasos, que constituem o nosso mundo.”¹²⁶ A heterogeneidade que se aplica ao mundo refere-se ainda à complexidade da máquina no universo tavariano, visto que o seu manuseamento e a sua relação com o homem assenta na não-trivialidade, ou seja, originará uma des-identificação de Walser quando o que este busca é, precisamente, um espaço de identificação existencial que tenha a sua génese na relação do seu corpo com a máquina. Assim, este tipo de máquina

¹²⁴ MORIN, Edgar, *Introdução ao Pensamento Complexo*, 2ª ed., Lisboa, Instituto Piaget, p. 86.

¹²⁵ MORIN, *op. cit.*, p. 86.

¹²⁶ MORIN, *op. cit.*, p. 20.

com a qual Walser interage pode ser definida pela “acção determinada sem a intervenção de um agente externo (designadamente humano).”¹²⁷

“As diferentes gerações interferem já na História do país e também na nossa biografia individual. Elas não têm já um percurso material ou de factos. Têm também uma história do espírito, um caminho já realizado no mundo do invisível, no mundo daquilo que se sente e se pensa. Acredita-se até que as máquinas levam o Homem para sítios mais próximos da Verdade. [...] A felicidade já reduzida a um sistema que as máquinas entendem, e no qual podem participar e intervir. Já nenhuma felicidade individual é independente da tecnologia, amigo Walser. [...] Que a felicidade invisível esteja submetida a uma felicidade concreta, a uma felicidade de materiais em diálogo, de peças metálicas que encaixam umas nas outras e resolvem problemas fazendo determinadas tarefas, como tal pode parecer estranho; mas é o século.

Ser feliz já não depende de coisas que vulgarmente associamos à palavra Espírito. Depende de matérias concretas. A felicidade humana é um mecanismo.

Se a felicidade individual depende destes mecanismos e se torna também previsível, a existência será redundante e desnecessária: não haverá expectativas, luta ou pressentimentos.

Fala-se em máquinas de guerra, mas nenhuma máquina é pacífica, Walser¹²⁸.”¹²⁹

¹²⁷ AUROUX, Sylvain e Weil, Yvonne (eds.), *Dicionário de Filosofia. Temas e Autores*, 4ª ed., Porto, Asa, 1997, p. 274.

¹²⁸ Há que salientar o facto de não ser Joseph Walser quem profere as afirmações patentes nos excertos acima transcritos, mas Klobler Muller, o encarregado da fábrica onde Walser trabalha e que mantém uma relação adúltera com Margha Walser, esposa de Joseph. Klobler firma um discurso que, embora sempre ajustado ao uso da ironia, se insurge contra as consequências advindas do progresso da modernidade. Assim, Klobler é assumido como um personagem crítico da Razão e consciente das consequências que se poderão impor sobre o indivíduo em períodos futuros. O personagem em causa assume a apologia do pensamento próprio e, por isso, do *perspectivismo*, o que lhe confere a distinção radical da auto-afirmação do sujeito moderno, fruto do pensamento racional que não compreende senão aquilo que produz, estando a sua universalidade restringida ao seu próprio sistema de Verdades. A ordenação racional e centrífuga da racionalidade estende-se ao próprio modo de actuar de instituições como o Estado que pretendem através de mecanismos vários proceder ao “apagamento da personalidade individual” (TAVARES, *op. cit.*, p. 129). O pensamento perspectivista de Klobler adequa-se à abertura do *pensamento complexo* do mundo e do homem por via da afirmação da sua individualidade. Como se lê em JW “cada momento fixo pela memória individual era, para Klobler, não menos que a consequência afastada de uma sessão de equilíbrio: determinados actos de seres vivos com uma certa vontade intelectual interferiam em coisas imóveis ou não, e do encontro entre estes dois mundos saía um resultado, um efeito objectivo que, se para a experiência prática da vida existisse uma ciência com métodos tão aperfeiçoados como os de algumas actividades de laboratório, poderia até ser expresso por um número concreto, definitivo, entendido por todas as partes. Como tal não sucedia, isto é, como a percepção individual se afastava de uma ciência colectiva de perceber e explicar o que acontece, cada memória ficava isso mesmo: individual, diferente da outra, marcando um afastamento. [...] Falar, pois, em memória comum de povo era um enorme disparate, mas, ao mesmo tempo, uma excelente estratégia da pátria. A História que se ensinava às crianças era evidentemente uma tentativa de estabelecer nos jovens raciocínios uma fórmula para a memória, limitada e quantitativa. [...] Desde os mais relevante para uma nação até aos episódios mais discretos da vida de

É na supressão das fronteiras entre homem e máquina que a conduta de Walser assenta: o facto de cumprir o seu quotidiano de forma disciplinada e sem azo para qualquer incidente, coadjuva à alienação relativamente ao círculo de pessoas que com ele convivem. Qualquer que seja a ideologia ou opinião que tenha para expressar, esta vai ser sempre redundante aos olhos do Outro, como Klober, que estabelece com o Joseph uma “comunicação unilateral, [de] longos monólogos que se destinam a comunicar decisões ou fazer comentários para os quais não se esperam respostas.”¹³⁰ A passividade que se constata em Walser dissipa-se quando este tem de operar a máquina: nesses momentos é irrelevante a estranheza que o personagem central do romance suscita nas outras pessoas por não comunicar ou por demonstrar o total desapego que tem, por exemplo, pela sua forma de vestir. Este desapego indumentário que Walser revela não é mais do que a desvinculação que este tem para com o exterior, o que veicula desde logo a ideia de desprezo por tudo o que se projecte ao nível das superfícies, ou seja, Joseph Walser indicia uma capacidade de pensamento que não é partilhada com ninguém e que não se pretende projectar para ninguém, sendo que somente “numa única situação se encontrava atirado completamente para o exterior.

um indivíduo: ainda não temos a ciência que perceba o que acontece ou o que aconteceu. Só o próprio pressuposto da ciência a destrói, logo no início: essa ideia absurda, ainda não totalmente ridicularizada, de a ciência ser universal, de ser entendida por todos os indivíduos de igual forma. [...] Fundem-se uma série de factos individuais e irrepitíveis numa fórmula e oferece-se esta ao mundo inteiro, dizendo: aqui está o que aconteceu a um homem num certo instante e num determinado local, eis aqui o seu resumo, para que todos o entendam. E, se possível, faça-se Lei, ou História.” (TAVARES, *op. cit.*, p. 129 – 131). O discurso reflexivo de Klober pondera o esvaziamento do ser, a des-significação do homem na sociedade contemporânea e racional através da formação de ideias colectivas. Em suma, Klober invoca, ainda que indirectamente, a problemática da modernidade que só se considera a si mesma, afirmando e anulando tudo e todos os que lhe são exteriores. A crítica da História e da moral “são apenas dois modos de o grupo, de a pátria, dizer, pedir, para não existires.” (TAVARES, *op. cit.*, p. 133). O perspectivismo de Klober alarga-se, então, para a crítica da dependência que a sociedade contemporânea ocidental criou de entidades transcendentais e/ou racionais para se auto-justificar, não sendo, por isso, capaz de existir por si só, de motivar no seu próprio pensamento a sua razão de existir, o que equivale, em JW, à permissão da cunhagem da Razão enquanto força maior e organizadora da humanidade. A racionalidade promove o sujeito a criador de si mesmo, sendo que esta concepção do homem como criador do que é absoluto induz à sua própria relativização, ou seja, o homem concebe uma verdade ou um artefacto, como a máquina, por exemplo, para cumprir os seus desejos, mas acontece que o homem, tal como teme Klober, desenvolverá uma dependência tal da sua criação que será a própria existência humana a ser colocada em risco.

¹²⁹ TAVARES, Gonçalo M., *A Máquina de Joseph Walser*, Lisboa, Caminho, 2004, p. 15 – 17.

¹³⁰ VIEIRA, Agripina Carriço, «Gonçalo M. Tavares. Materiais com alma», *Jornal de Letras*, nº 883, Julho de 2004, p. 19.

[...] Tal concentração não constituía, aliás, uma opção individual, mas algo inerente à perigosidade da máquina: qualquer distração poderia provocar um acidente com repercussões graves. [...] *Atenção exacta* era aquilo que era necessário para quem trabalhava com aquela máquina. Atenção como qualidade emocional, qualidade pouco corpórea, pouco manual, diria Klobner, juntamente com a palavra objectiva: exactidão. Palavra racional, vinda do mundo científico.”¹³¹

Em compensação à sua inactividade social, Joseph Walser encontra na *sua* máquina o referido preenchimento existencial que, no entanto, se pauta pela perigosidade constante, visto que, segundo a narrativa, na relação Walser-máquina é a segunda quem estabelece as possibilidades de vida ou de morte, de actividade ou passividade, numa hierarquização dentro da qual a máquina é inferida como sendo superior. A perfeição mecânica própria da máquina transfere-se, então, para o horizonte de expectativas de Joseph Walser seja perante si mesmo, perante o encarregado Klobner ou perante a própria máquina que a todos os momentos o vigia e coloca a hipótese de aniquilação. Diríamos, pois, que a base da relação entre Walser e a máquina não é aquela de preenchimento existencial, mas antes de retardamento ou escape da aniquilação perante um uso que se revele ineficaz, o que, de resto, entra em linha de concordância com a capacidade alienante que o uso da máquina implica.

“Atenção exacta resumia assim o que era necessário para o ofício de Joseph Walser: ser um animal perfeito, um animal não animalesco, não imprevisível, um organismo sem flutuações, um organismo que conseguisse manter-se idêntico, imutável, durante todo o tempo em que estivesse defronte da máquina. Porque aquela máquina exigia a cada um dos funcionários um conjunto de gestos determinados, repetidos, e de sequência constante.”¹³²

¹³¹ TAVARES, Gonçalo M., *A Máquina de Joseph Walser*, Lisboa, Caminho, 2004, p. 20 – 21.

¹³² TAVARES, *op. cit.* P. 21.

Assim, o que é exigido de Walser quando opera a máquina não é, nunca, menos que perfeição, menos que uma minuciosidade constante que faça os movimentos de Joseph fundirem-se com os movimentos da máquina. A par do que tinha sido referido, surge no excerto transcrito a ideia de que Joseph Walser perde a sua humanidade aquando do uso da máquina, isto porque é esperado que este seja um “animal não animalesco, não imprevisível, um organismo sem flutuações, um organismo que conseguisse manter-se idêntico”. Deste modo, podemos afirmar que o uso da máquina não permite que o homem remeta para si mesmo a sua própria humanidade, ou seja, deverá ser, sempre, uma máquina exacta, um mecanismo uniforme cuja corporeidade ou essência não se desvie em qualquer momento das respectivas funções práticas. Poderemos dizer, sucintamente, que se espera de uma máquina a capacidade de operar outra máquina, hipótese que afasta qualquer resquício de irracionalidade ou afecto que ponha em causa o funcionamento prático de todas as estruturas mecânicas. Contudo, Joseph Walser estabelece uma existência limite na sua relação com a máquina, dado que esta é aquela que confere sentido à sua própria existência, que lhe confere utilidade perante a família, mas que, num momento em que falhe o mecanismo de atenção de Walser, pode ser fatal. A relação Walser-máquina pauta-se, por isso, e inicialmente, pelos binómios universais amor-ódio ou amizade-inimizade, binómios que de resto são impróprios para descrever a relação entre homem e máquina e que obrigavam Walser a manter um comportamento subserviente (e alienado) perante a máquina que, no fundo, justifica a sua própria existência.

“Trabalhava então nessa máquina com uma concentração constante: [...] se com uma falha sua a máquina, no limite, o poderia matar, ele, o cidadão Joseph Walser [...] estava afinal em guerra, pois tinha um amigo perigoso à sua frente; e esse amigo volátil, esse amigo era a máquina, amigo potencialmente inimigo, e inimigo mortal, pois [...] num segundo – ela poderia passar a ser

aquilo que quer fazer mal ao seu corpo. O fundamento da sua existência real – aquela máquina – era aquilo que permitia à sua família subsistir, era, portanto, aquilo que o salvava, dia após dia, de ser uma outra pessoa, eventualmente o seu negativo, o negativo do homem que ele era para si próprio; salvava-o essa máquina de porventura ser um vagabundo, ou alguém que odeia explicitamente os outros, mas salvando-o dia após dia essa máquina ameaçava-o também constantemente, sem qualquer pausa. Uma falha na máquina que o salvava *monotonamente*, poderia de um momento para o outro acabar-lhe com a vida ou com o modo do seu corpo contactar com a vida.

Joseph Walser amava a sua máquina, mas sabia que esta o odiava, a ele, humano, de tal modo que não o largava de vista; a máquina observava-o constantemente, à procura de uma falha, à espera de uma falha.

[...] Era para ele claro em que ponto estavam as suas hierarquias das duas existências: a máquina era uma hierarquia superior: poderia salvá-lo ou destruí-lo. [...] A subserviência que se poderia notar nele face ao encarregado Klobner era perfeitamente insignificante quando comparada com a que exhibia no seu trabalho, encostado à máquina, abraçando-a ou combatendo-a (de acordo com o ponto de vista).”¹³³

Na frase parentética do excerto é introduzida uma questão basilar para a interpretação do uso actual da máquina: Gonçalo M. Tavares alerta para o facto de coexistirem teorias contemporâneas que *abraçam* a técnica e outras que a *combatem*. O que é dito, então, é que existem teorias segundo as quais a técnica pode contribuir para o esquecimento ou esvaziamento do Ser, para a adopção da máquina autónoma em detrimento do agente humano. A ideia de escravatização do homem pela sua própria criação é, no entanto, rejeitada por teorias outras que proclamam a falsidade das oposições entre cultura e técnica e homem e máquina¹³⁴. Segundo as teorias apologistas da técnica, é o homem que cria os objectos e que lhes confere uma finalidade: “a técnica apenas propõe meios: o homem dispõe, enquanto for aquele que fixa e determina finalidades que lhe parecem desejáveis. O mal-entendido da diabolização consiste em fazer um juízo de valor sobre a técnica, quando estes juízos só podem fazer-se sobre a

¹³³ TAVARES, *op. cit.*, p. 21 – 23.

¹³⁴ Cf., SIMONDON, Gilbert, *Du mode d' existence des objects techniques*, Paris, Aubier, 1989.

utilização, finalizada pelo homem, dessa técnica.”¹³⁵ No entanto, se é verdade que é o homem que confere a um dado objecto a sua utilidade, a verdade é que esse mesmo objecto pode pressupor e especular sobre o seu uso, ou seja, a técnica sugere ao homem as várias finalidades que podem ser conferidas a um objecto de forma a otimizar a sua própria existência, seja a do homem, seja a do próprio objecto técnico e/ou mecânico. Assim, *a técnica não transporta o seu uso corruptor, mas veicula a ideia de que este mesmo uso é possível, o que faz com que esta questão desemboque numa outra: será que a técnica liberta ou priva o homem?*

Ora, em JW não está explicitado qualquer produto ou finalidade inerente ao uso da máquina, mas veicula-se literariamente a criação de uma (neo-) subjectividade, ou seja, Joseph Walser pretende criar através da sua relação com a máquina um espaço de significação onde a sua existência não ceda ao absurdo e ao irracional que vigora na guerra em que “há muito havia decidido manter-se neutro. Via a guerra como uma ciência que não dominava: não percebia o que era, não entendia os métodos, as estratégias, as formas de calcular.”¹³⁶ Esta subjectividade a que nos referimos não assentará numa descoberta de valores transcendentais e/ou metafísicos, mas antes na adulteração do próprio corpo que através da fusão com a máquina remeterá Walser para uma existência pertinente, útil e racional que este não consegue alcançar. O corpo mecânico de Walser seria, por isso, o seu espaço de significação existencial. No entanto, a subjectividade que Joseph Walser pretende alcançar é norteadada por princípios racionais, próprios do agir moderno e da valorização da cultura científica e técnica, ou seja, a alcançar o espectro desta (neo-)subjectividade, Walser conseguiu-lo-á já descentrado de si mesmo (e do seu corpo) e centrado, no seu caso, na máquina que opera, adulteradora das noções de vivência e coexistência do próprio ser humano.

¹³⁵ AAVV, *As Grandes Noções da Filosofia*, Bobadela, Instituto Piaget, 2002, p. 1088.

¹³⁶ TAVARES, Gonçalo M., *A Máquina de Joseph Walser*, Lisboa, Caminho, 2004, p. 33.

No regresso à fábrica, “o trabalho decorre de modo puro, sem ser conspurcado com o que sofrem os outros. [...] Joseph Walser faz [...] um pequeno intervalo, afastando-se da sua máquina quente que quase o sufoca depois de duas horas seguidas de esforço. As interrupções são cada vez mais indispensáveis pois o calor excessivo da máquina e o seu cansaço misturam-se com ruídos de sirenes, que entram pelas janelas nas breves pausas silenciosas do motor que se encontra a centímetros do peito.”¹³⁷ Esta proximidade mencionada remete para o facto que em JW são diluídas as fronteiras entre sujeito e máquina, sendo que um já não é obrigatoriamente a alteridade do outro, facto que transforma o corpo, lugar dessa união, numa matéria não amena e informe. No romance, verifica-se esta interpenetração do elemento mecânico e técnico com o elemento humano: a *miscigenação* de que falamos ocorre a dois níveis, o primeiro afectivo e o segundo físico, como que num regime de complementação. G.M.T. estabelece analogias entre o batimento cardíaco e o funcionamento da máquina, que, pela proximidade já referida, acabam por se confundir, ainda que esta ligação, esta des-identificação do *eu* – Walser – para a identificação no outro – a máquina – se faça de forma consciente e voluntária.

“Joseph Walser envelhece, mas mantém a adoração pela ‘sua’ máquina de trabalho e por todos os mecanismos. Em diversos momentos o motor e o seu trepidar confundem-se com o bater cardíaco, pois ambos os ‘órgãos’ estão em pleno funcionamento, em plena excitação, e encostados um ao outro misturam-se, provocando em Walser, por vezes, sobressaltos ridículos quando, a horas certas, às horas exactamente planeadas, o motor da máquina subitamente cessa. É aí que Walser percebe a ligação que existe entre o seu corpo e a máquina.”¹³⁸

¹³⁷ TAVARES, *op. cit.*, p. 57 – 58.

¹³⁸ TAVARES, Gonçalo M., *op. cit.*, p. 58.

A fusão que Gonçalo M. Tavares estabelece entre uma terminologia humana e outra mecânica permite o parafrasear do parágrafo transcrito por uma passagem de Hannah Arendt: “os utensílios do labor aderem a este ritmo até que o corpo e o instrumento passam a agitar-se no mesmo movimento repetitivo, isto é, até que, no uso das máquinas [...] já não é o movimento do corpo que determina o movimento do utensílio, mas sim o movimento da máquina que impõe os movimentos ao corpo.”¹³⁹ Para Walser, o “cessar repentino provocava na sua pele um frio instantâneo, uma sensação rápida e tão desagradável que o faz, por exemplo, procurar em livros científicos a descrição pormenorizada do que sente alguém quando o coração falha. Walser tenta perceber se a separação brutal entre o funcionamento do seu coração e o funcionamento do motor da máquina não é algo semelhante à separação entre o coração de um homem e esse mesmo homem.”¹⁴⁰ A diluição do homem na máquina não está ainda concretizada, mas Walser vive através do funcionamento do mecanismo que opera, transformando-se ele mesmo, aos poucos, não numa máquina, mas em alguém que depende existencialmente dessa mesma máquina racional que desperta emoções, matérias interiores que o próprio não consegue racionalizar. Podemos afirmar que Walser busca na relação afectiva com a máquina todo o afecto que não retira voluntária ou involuntariamente das relações com as restantes personagens, nomeadamente da relação matrimonial com Margha. Não obstante, Joseph Walser terá consciência de que também a sua relação com a máquina é infrutífera. “Walser não morria, isso tornava-se para ele evidente um segundo depois de cada paragem, mas a sensação imediata, não racionalizada, nada explicável, era, ao longo, de todo o seu organismo, a tristeza. O organismo de Walser ficava, quase se poderia dizer, melancólico, no momento em que o motor parava e ele percebia que estavam ali, em jogo, afinal duas coisas: ele e a

¹³⁹ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio d'Água, 2001, p. 185.

¹⁴⁰ TAVARES, *A Máquina de Joseph Walser.*, Lisboa, Caminho, 2004, p. 58.

máquina. Duas coisas incompatíveis, separáveis, duas coisas que se podiam afastar. E a melancolia vinha desta evidência: ele e a máquina eram duas coisas que se podiam afastar.”¹⁴¹ A melancolia do afastamento da máquina está relacionado à entrega que Joseph deve demonstrar quando opera a máquina, entrega que deve ser de tal modo preponderante que o seu próprio ritmo cardíaco se confunda, durante as horas de trabalho, com o funcionamento da máquina e todos os seus processos mecânicos.

Repare-se que ao paralelismo estabelecido entre corpo e máquina subjaz, ainda, um outro ponto de encontro entre as duas entidades: o da racionalidade: quer o homem quer a máquina funcionam de modo idêntico, respeitam as “horas exactamente planeadas.” Esta analogia permite-nos invocar para a leitura do romance a ideia do corpo como veículo da Razão. Assim, o corpo de Walser enquanto um todo constituído por partes pode exprimir uma *organização material idêntica à máquina*, funcionando ambas as partes como uma *totalidade perfeita*; o corpo de Joseph funciona como *esquema e fio condutor* da relação homem-máquina, motivo pelo qual é possível reafirmar a busca de Walser por uma subjectividade fundada no corpo e na relação do homem com a máquina, ou seja na relação da corporeidade humana com um corpo mecânico, relação esta que permitirá descobrir o diferencial de poderes existente nesta mesma união na qual a máquina é considerada superior. Desse modo, a consciência que Joseph Walser tem da sua incompatibilidade com a máquina alude ao desfasamento do poder do homem perante o poder da máquina, criando uma relação plural e de desigualdade.

“Joseph Walser recomeçou naquele dia, após a breve interrupção das 15 horas, o seu trabalho, colocando o corpo ao longo da máquina para o recomeço dos gestos. [...] O peito de Walser pousava verticalmente sobre uma peça metálica ligeiramente desconfortável na sua parte

¹⁴¹ TAVARES, *op. cit.*, p. 59.

mais inferior, que ficava ao nível do estômago, os pés enfiados, cada um no seu pedal, começavam a ganhar o ritmo, que seria mantido, como era hábito, durante uma hora; as mãos estavam já nos locais próprios da máquina, encaixando de modo exacto e permitindo apenas os gestos necessários à função. Walser, porém, sentiu a manga do seu braço esquerdo presa, e com a mão oposta começou o movimento de soltar por instantes o manípulo para conseguir resolver a situação imprevista. De repente, a mão escorregou ao longo da máquina e, destacando-se de todos os outros ruídos da fábrica, um enorme grito saiu da boca do funcionário Joseph Walser.”¹⁴²

“Três rupturas [...] se revelam fundamentais para pensar e compreender a contemporaneidade: humano/animal, humano/máquina e físico/não físico, rupturas essas que emergem da acção da técnica e que atingem não só a ideia de corpo como totalidade e fronteira mas também, conseqüentemente, a própria ideia de humanidade. Transplantes, implantes, próteses, conexões, substituições, rompem a pele que fechava e delimitava o território do sujeito, transformando o corpo num feixe de ligações entre elementos distintos. O antagonismo cede lugar à simbiose e o corpo emerge como processo, como projecto, forçando-nos a repensar o nosso modo de estar no mundo e as possibilidades do nosso devir (in)humano [em tempo de guerra].”¹⁴³ Aqui estabelece-se uma outra proposição analítica: será possível o humano manter-se igual a si mesmo se buscar sentido para a sua existência na técnica? A nosso entender, não. A prova desta afirmação está patente em JW e no personagem central da obra que na consequência da relação com a *sua* máquina, que constituía uma ameaça constante ao seu corpo, vê ser-lhe amputado um dedo. É irónico que seja uma parte da mão que Walser perde: segundo nos diz Arendt¹⁴⁴, *a mão é o instrumento primordial do homem que lhe serve para criar outros instrumentos que servem objectivos específicos e não subjectivos*. Esta não subjectivização do instrumento remete para a dimensão epifânica que o perder do dedo

¹⁴² TAVARES, Gonçalo M., *op. cit.*, p. 60.

¹⁴³ FIDALGO, António, Moura, Catarina, «DEVIR (IN)ORGÂNICO. Entre a humanização do objecto e a desumanização do sujeito», *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº 33, 2004, p. 199.

¹⁴⁴ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio d'Água, 2001, 408 p.

poderá ter para Walser: o facto de perder parte da mão e, por isso, a possibilidade de subsistir autonomamente, faz com Joseph reconsidere a sua própria humanidade e a impossibilidade desta se fundir ou diluir no mundo mecânico que perverte os “meios e fins na sociedade moderna [feita] de homens que se tornam escravos das máquinas que eles mesmos inventaram e são «adaptados» às necessidades dessas máquinas.”¹⁴⁵ Joseph é o indivíduo que se procura a si mesmo e a uma nova função que possa ser desempenhada por si, já que a sociedade industrial instaurou a máquina em detrimento da mão tornando-a dispensável. Deste modo, Walser obscurece os meios e os fins para os quais as máquinas devem existir e acaba por ceder à unificação rítmica do seu próprio *corpo anatómico* com a *estrutura mecânica*, facto intimamente relacionado com a figura do operário que deve manter uma coordenação mecânica dos seus movimentos quando está em plenas funções laborais. *A amputação do dedo serve, ao fim e ao cabo, para frisar a necessidade tauriana em distinguir o homem e o seu utensílio, numa forma de alerta para o facto de não ser possível superar um existência vã através da penetração de uma dimensão do existir puramente inumana. Qualquer tentativa de fazê-lo resultará, como temos vindo a constatar, na destruição, ou seja, na aniquilação existencial, e conseqüentemente essencial, de Joseph Walser.*

Em JW, embora a esfera de acção da técnica interfira na esfera de actividades do ser humano, a verdade é que a concretização do humano no não humano, desejada por Walser, não se materializa, razão pela qual somos levados a crer que Gonçalo M. Tavares remete para o homem o poder de transformação do seu próprio corpo, do corpo quente como o próprio afirma, mas não através da técnica, ou seja, não através de algo que não seja humano. O corpo humano continuará a ser um mecanismo, sim, mas um

¹⁴⁵ ARENDT, *op. cit.*, p. 184.

mecanismo que funciona dentro da sua própria fragilidade, sendo esta mesma fragilidade uma das suas possíveis formas de representação.

Ora, é possível, então, afirmar que se resta ao homem alguma possibilidade de superar o niilismo, esta não será, de todo, através da técnica. A técnica interfere no ser humano de forma perversa e a intenção de Walser em estabelecer um paradigma existencial através da sua relação com a máquina é gorado, visto que a sua essência permaneceria sempre escondida, nunca superando o niilismo, nunca superando o nada. A *questão ontológica* que sobressai em JW tem que ver com a adequação, com a ajustamento do homem à máquina e se este mesmo ajustamento deve (ou não) pressupor o esquecimento do homem enquanto ser físico e enquanto ser essencial, cujo corpo é o prolongamento para o exterior, ou seja, a sua forma de existir em presença do que lhe é circundante. Walser vislumbra a hipótese de um retorno da subjectividade na relação com a máquina, mas o facto é que ao longo das passagens de JW permanece a dúvida sobre a possibilidade do homem encontrar algum significado humano na máquina, visto que esta força o indivíduo a fundir-se com ela e, no caso de não se fundir, a manter uma atenção permanente sobre o risco de incorrer numa qualquer fatalidade como acaba por acontecer com Joseph Walser. O problema que se coloca, então, é o da natureza do uso da máquina e das consequências que este comporta para o homem: será o indivíduo dependente da máquina? Poderá o homem contemporâneo subsistir sem a máquina enquanto referente existencial? Parece-nos que a máquina assumiu um papel fundamental apenas porque o homem está desprovido de uma entidade divina à qual possa recorrer e ainda porque a Razão, a grande alavanca do progresso moderno, começa, como vimos, a apresentar falácias fatais. Nesse caso, o mundo das máquinas vem substituir o mundo vazio de Deus e da Razão, tornando-se a técnica em algo *deificável*. Acontece que não é possível resgatar o homem do nada, visto que não existe

uma ponto de ligação que justifique a apologia da máquina. Vejamos: no caso da moral cristã, o homem via em Deus uma motivação para dignificar a sua conduta e justificar as suas próprias vontades. Por outro lado, o pensamento racional fez com que o homem se centrasse em si mesmo e se projectasse enquanto ferramenta do progresso. No entanto, à medida que foram crescendo as contrapartidas desta valorização centrífuga, como por exemplo a interferência da técnica no mundo humano, a crença do indivíduo num sistema totalmente racional começou, também ela, a desmoronar-se. O que JW nos demonstra é que será sempre impossível ao homem desagregar-se de si mesmo ou superar o niilismo através da técnica¹⁴⁶. No prosseguimento da narrativa denota-se desde logo a adaptação de Walser a uma nova representação do seu corpo. A esta *re-representação do seu corpo limitado pela técnica*, Joseph Walser reage de forma ambígua: por um lado continua a ter percepção do corpo como um todo constituído por partes, sendo que a falta de um dedo não altera a sua funcionalidade: apesar de amputado, o organismo de Walser continua operacional, não sendo, assim, a operatividade da máquina força suficiente para destituir o homem das suas funções práticas.

“A mão direita estava perfeitamente funcional. Os olhos pareciam ainda obcecados pelo espaço deixado vazio pelo dedo indicador, porém a mão comportava-se, aparentemente, como um grupo que se houvesse

¹⁴⁶ É importante que se faça uma breve referência à *figura* jürgeniana do *trabalhador* que, segundo o próprio filósofo, será a próxima hegemonia da sociedade contemporânea, dado que o trabalhador será a única entidade social a conseguir estabelecer uma relação com a técnica que não convirja na supressão de uma das partes e que poderá, precisamente, facultar a superação do niilismo que Ernst Jünger fundamenta no seu pensamento sobre a linha, ou seja, sobre um ponto já de superação da era niilista. Heidegger inviabiliza a superação desta linha niilista, visto ainda não se ter formado uma linguagem a partir da qual se manifeste o ultrapassar de uma época. Segundo o autor de *Carta do Humanismo* é intolerável criar um discurso de superação do niilismo a partir de um discurso que o confirma e prorroga. Sobre esta temática consultar a seguinte bibliografia básica: CORDEIRO, Edmundo, *A Figura do Trabalhador*, Lisboa, [s.n.], 1994; HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre o Humanismo*, Lisboa, Guimarães Editores, 1973; JÜNGER, Ernst, *El Trabajador: dominio y figura*, Barcelona, Tusquets Editores, 1993; ROGEIRO, Nuno, *Jünger, a importância de se chamar Ernst*, Porto, Civilização, 1998; e SÁ, Alexandre Franco de, «A política sobre a linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do niilismo», *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 59, fascículo 4, Outubro/Dezembro de 2003.

organizado, de modo interno, para continuar a cumprir a sua missão.”¹⁴⁷

Por outro lado, o romance taviariano aponta um tom melancólico-racional na destituição de Walser do seu cargo de operador da máquina. Neste momento da obra todos as referências feitas à relação de Joseph com a máquina são feitas numa linguagem (propositadamente) inerente ao discurso amoroso/emocional, sendo que, no entanto, este registo se precede e procede de um intuito racional que se quer inculcado aos sentimentos.

“Uma única vez, depois do acidente, descera ao piso inferior, onde costumava trabalhar, para observar ‘a sua máquina’ em funcionamento, manipulada por outro homem. Nesse momento, existiu nele aquilo a que se poderá chamar, de modo objectivo, ciúmes, mas estes evidentemente não envolviam instintos afectivos vulgares. Existiam em Walser, sim: ciúmes da eficácia; ciúmes racionais.

Em primeiro lugar, havia uma sensação de culpa. Era ele que a tinha abandonado; ou dito de outra forma: ele falhara, já não se encontrava em condições para corresponder às exigências. Ao perder o dedo traíra a máquina.

[...] A tristeza de Walser era [...] lógica e racional; era aquilo que podemos expressar como: melancolia infiltrada nos sentimentos de eficácia. Havia nele a sensação de que fora expulso de um mundo, do mundo das máquinas, e que já não era tolerada a sua presença. Tendo perdido um dedo perdera também as condições que impunham respeito a esse outro universo.

Como alguém que pertencesse já a uma diferente espécie animal, Walser fez nesse dia o que nunca mais se atreveu a repetir: quando a máquina estava já em repouso, com o motor desligado, aproximou-se, e com a sua mão direita, agora disforme, diminuída, com essa mão tocou na máquina, ao de leve, de lado, no metal, sentindo nesse toque, estranhamente, como que uma reconstituição do dedo que lhe havia sido amputado; e sorriu.

- Ainda está quente – disse.”¹⁴⁸

¹⁴⁷ TAVARES, Gonçalo M., *A Máquina de Joseph Walser*, Lisboa, Caminho, 2004, p. 85.

¹⁴⁸ TAVARES, *op. cit.*, p. 93.

Ora, se por um lado a *melancolia racional* de Walser se faz notar, por outro a amputação e separação da sua máquina parece reforçar o desejo de união e fusão com esta, ou seja, faz-se neste passo do romance um reforço nas intenções de Walser em fundar não uma existência pós-humana¹⁴⁹, mas em reforçar uma existência humana na qual a máquina assuma características e capacidades crescentemente humanas. O intuito de Joseph Walser será o de alcançar uma condição humana perfeita que, segundo este, só seria possível com a aniquilação do sujeito pela máquina. Assim, Walser funda um *princípio de substituibilidade* da máquina corporal pela máquina mecânica, o que culmina numa nova anatomia do corpo humano, própria da modernidade e da época industrial. A consciência que Walser tem do seu corpo faz com que este tenha também consciência das suas debilidades e capacidade de transformação, bem como das insuficiências que lhe são inerentes enquanto sujeito. Em G.M.T., a possibilidade técnica assume-se não só como uma possibilidade de *aniquilação do sujeito subjectivo* (e da impossibilidade de constituição de uma nova subjectividade), mas ainda como consciência dos efeitos que a técnica pode ter no corpo humano, nomeadamente o efeito de metamorfose e de exposição ao limite que transmite a Joseph Walser a ilusão da possibilidade de recuperação de uma auto-valorização que permanecerá por confirmar. O triângulo Walser-existência/essência-máquina é, no fundo, auto-antropofágico, ou melhor, reflecte “um corpo reforçado com as mais diversas próteses, onde orgânico e inorgânico, carne e metal se encontram e mesclam, produzindo uma figura-limite que não é nem «eu» nem «outro». [...] O apagamento das fronteiras culturalmente estabelecidas que o híbrido simboliza interpõe-se como obstáculo para a realização do processo identitário no seio dessa mesma cultura e, ao perder a identidade, a

¹⁴⁹ HAYLES, Katherine, *How we become Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Londres, The University of Chicago Press, 1999, 364 p.

subjectividade pode correr o risco de se transformar num signo vazio.”¹⁵⁰ A desintegração do corpo constitui para Walser o equivalente a perder parte da identidade e, mais do que isso, a perder os movimentos que lhe conferiam, tal como à máquina e na relação com que esta, um utilidade, ou seja, um uso prático e racional.

“Walser sentia que alguém, ou algo, lhe havia roubado não apenas uma parte do corpo, mas movimentos. E esta consciência mudava completamente o entendimento que Walser fazia do acidente: mais do que uma parte material e objectiva – como era o dedo – e como ele sempre havia entendido as partes do seu corpo – haviam-lhe roubado possibilidades de movimento; numa palavra: vontade. Existiam intenções que agora não ¹⁵¹podia desenvolver.”

A amputação que a técnica infere a Walser faz com que este se auto-consciencialize de que a vontade de auto-diluição do seu corpo e da sua existência fazem parte do seu próprio universo humano e não de qualquer vontade humanizadora atribuída à máquina. Este é o momento de JW em que nos podemos referir genuinamente ao termo *subjectividade*, que, de resto, é fundada pela constatação das limitações de Walser. A nova anatomia de Walser – o seu corpo reformado – induze-lo a ponderar sobre a própria existência, não através da máquina, mas antes por intermédio das *vontades interiores* que determinaram a sua relação com essa mesma máquina, visto que “o organismo não é um teclado sobre que se exerceriam os estímulos exteriores, modelando a sua própria forma ao constitui-los. Estamos perante um fenómeno de interacção: as propriedades do objecto misturam-se com as intenções do sujeito para formar um todo novo.”¹⁵² *A subjectividade de Walser é, por isso, a consciência de um corpo invisível que pelo toque no visível determina as suas vontades, desejos e acções,*

¹⁵⁰ FIDALGO, António, Moura, Catarina, «DEVIR (IN)ORGÂNICO. Entre a humanização do objecto e a desumanização do sujeito», *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº 33, 2004, p. 202 – 203.

¹⁵¹ TAVARES, Gonçalo M., *A Máquina de Joseph Walser*, Lisboa, Caminho, 2004, p. 100.

¹⁵² CHÂTELET, François (dir.), *História da Filosofia*, Lisboa, Dom Quixote, 1995, p. 205, vol. 4.

em suma, a sua alma. A técnica interfere com Walser, sim, mas no corpus das ideias e através do conceito de um corpo transformável.

“Mais importante do que a amputação de uma parte orgânica concreta era então esta sensação de que lhe havia sido subtraído algo que se alojava no cérebro, isso mesmo: nesse órgão escondido, íntimo; o mais individual. Algo de grande relevância havia assim sucedido no seu corpo menos visível: a realidade exterior interferira naquilo que julgava mais defendido, e que considerava mais seu (portanto: *a maior distância do dia*). O que do corpo sempre considerara ‘a maior distância do dia’, para continuar com esta expressão, eram, sem dúvida, os seus pensamentos, a vida interior – que passava pelas suas imagens, pelos projectos, pelas intenções. Haviam mexido na parte do corpo que ele considerava invisível, e portanto intocável.”¹⁵³

Gonçalo M. Tavares relaciona Joseph Walser com as noções de corpo e cérebro enquanto constituintes de um organismo que se relaciona com o ambiente que lhe é exterior, como por exemplo, a máquina: o corpo de Walser é a infra-estrutura das suas intenções, um instrumento que permitirá às suas vontades habitar o mundo. A consciência que Walser tem das *suas* alterações corporais provocadas pela máquina é o resultado de um desejo ocasionado pelo cérebro, que, por sua vez, não antecede as alterações que o corpo poderá sofrer na concretização das *suas* vontades. Então, o que distingue Walser é esta não passividade quer do corpo, quer do cérebro, sendo que uma implica a outra. É legítimo, pois, afirmar que a vontade do cérebro de Walser se efectiva na amputação do seu dedo – o corpo de Walser reflecte fisicamente as vontades do cérebro sem pesar as consequências que daí poderão advir. O cérebro é, ainda, a garante que o sujeito tem de poder construir uma consciência de si e vincar o seu afastamento daqueles pertencentes ao “Ministério da Normalidade”¹⁵⁴:

¹⁵³ TAVARES, Gonçalo M., *A Máquina de Joseph Walser*, Lisboa, Caminho, 2004, p. 101.

¹⁵⁴ TAVARES, *op. cit.*, p. 118.

“Quanto mais intensidade existia no corpo, mais fácil era afastar-se, ser testemunha de si próprio. As dificuldades de observação privilegiada, de uma existência que lhe pertencia, surgiam assim, de um modo extremo, quando a intensidade dos sentimentos era quase nula. Se ela já *lá* não estava – na existência – como se poderia afastar ainda mais? Mas o que era concretamente este *lá*, este outro sítio que por vezes parecia ser o seu centro outras vezes o seu oposto? [...] Walser não tinha dúvidas: era o cérebro. Era ali que tudo se passava ou que tudo o que se passava era observado. Ali fazia, e ali via-se fazer.”¹⁵⁵

Não obstante, Joseph Walser reafirma a proximidade homem-máquina: segundo este, a única separação basilar entre homem e máquina está na possibilidade do primeiro poder reflectir sobre a própria existência, ponderar os seus desejos e as suas vontades. O que estabelece a aproximação física entre as duas entidades é o facto de cada uma delas actuar por intermédio de movimentos, isto é, independentemente da natureza subjacente às intenções que levam ao movimento, o facto é que “Walser não considerava justo que o Homem, apenas por conseguir reflectir sobre o mecanismo da sua existência, pudesse orgulhar-se de uma diferença absoluta em relação às máquinas. Conseguir distanciar-se do mecanismo que o constitui não faz o mecanismo deixar de existir. [...] Como se cada um, a dado momento, considerasse o seu corpo, por outras palavras: um *somatório imortal de comportamentos*.”¹⁵⁶

Em suma, o romance JW é uma obra de teor reflexivo que se pauta pela actualidade da sua temática. A relação contemporânea entre homem e máquina e as várias representações de que o corpo tem vindo a ser alvo, ocupam o cerne do romance de Gonçalo M. Tavares ora analisado: a técnica é uma potência hegemónica e omnipresente nas sociedades modernas, pródigas no desenvolvimento racional das capacidades do homem. A falácia na constituição de uma autocrítica desta mesma Razão moderna afastou o olhar dos seus agentes das consequências que os

¹⁵⁵ TAVARES, *op. cit.*, p. 138.

¹⁵⁶ TAVARES, *op. cit.*, p. 142.

desenvolvimentos industriais poderiam trazer para a noção de *indivíduo*, *sujeito* e *subjectividade*. O que G.M.T. trata literariamente é de compor um pensamento que reflecta essas consequências e a forma como estas se instituem no homem, nomeadamente no personagem Joseph Walser que procura a sua concretização existencial e corporal na relação mantida com a máquina que opera durante as horas de trabalho. A busca de uma subjectividade na relação com a máquina revela-se fatal para Joseph, visto que o orgânico e o inorgânico são *naturalmente* incompatíveis, sendo o primeiro algo que se eleva “sempre com a mudança, apenas com a mudança”¹⁵⁷ e o segundo algo que pune aquele que vacilar perante si e que não mantenha consigo uma relação de dependência. No seguimento do romance KK, Gonçalo M. Tavares mantém o universo de referência literário-criativo dirigido para a alegoria da II Guerra Mundial: no primeiro romance analisado, KK, as conjecturas descritas são de natureza social, isto é, descrevem um sujeito, Klaus Klump, que se encontra perante um dilema dual: como afirmar a sua vontade de poder e como reagir (anulando) a vontade de poder das forças totalitárias que suprimem uma toda comunidade ao nada, recorrendo à expressão máxima da aniquilação. Neste segundo romance, as conjecturas não abandonam o espectro social e individual, mas focam-se em Joseph Walser, um sujeito sem qualquer força de vontade e cuja atitude inactiva perante a vida e perante a guerra que decorre, o remete para o universo do nada, para uma dimensão dentro da qual a procura de si mesmo é uma constante, sendo que o resultado dessa busca metafísica culmina numa relação castradora com o mundo das máquinas. Joseph Walser procura-se na máquina e encontra-se em si mesmo, não se desassociando completamente do corpo mecânico que opera. O niilismo e o holocausto relacionam-se, por isso, e uma vez mais, na obra de Gonçalo M. Tavares, visto que “a modernidade, baseada na ideia de um «Progresso»

¹⁵⁷ TAVARES, *op. cit.*, p. 162.

conduzido pelo domínio técnico, cultivou o corpo à imagem da perfeição industrial e normalizou o social inspirando-se na standardização. [...] A imersão na técnica contribuiu também para a consolidação de um novo corpo-peça, que então se entregou ao sacrifício [...] da máquina industrial. [...] Esta contiguidade entre o corpo e a máquina colapsaria na II Guerra Mundial (em Hiroxima e Auschwitz) onde a máquina passou a alimentar-se do próprio corpo que antes servia.”¹⁵⁸ Em JW, a técnica reflecte-se enquanto errância do ser, ou melhor, de Joseph Walser, indivíduo que por intermédio da sua busca por um preenchimento existencial vai colocar em curso todo um projecto metafísico que alia técnica e niilismo. No entanto, *a busca de si protagonizada por Walser culmina na perda radical de si-mesmo*, já que este veicula a possibilidade de um abandono do seu próprio ser, abandono esse que não traduz tanto um desenvolvimento científico, mas antes o culminar do homem na lógica niilista. Com recurso à dialéctica heideggeriana poderíamos afirmar que em JW o ente afasta-se gradualmente do Ser e que, através da técnica, esse mesmo distanciamento desemboca numa exposição ao nada.

¹⁵⁸ FURTADO, Gonçalo, «O corpo no espaço da técnica contemporânea», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 33, 2004, p. 285.

III.III – *Jerusalém* – da Ética

«O tempo presente e o tempo passado
Estão ambos, talvez, presentes no tempo futuro,
E o futuro contido no tempo passado.»
T. S. Eliot

«A era que chegar mostrar-nos-á o caos atrás da lei.»
J. A. Wheeler

«Os homens são tão necessariamente loucos que não ser louco seria outro tipo de loucura.»
Pascal

«Da sombra de um sopro nascidos,
Erramos pelo mundo abandonados
E andamos no eterno perdidos,
Sem sabermos a que Deus consagrados.»
Georg Trakl

O romance de Gonçalo M. Tavares em análise, *Jerusalém*, prossegue na continuidade temático-analítica que relaciona literatura e filosofia, nomeadamente com a doutrina niilista, adquirindo “a *estranheza incómoda* de nos colocar perante uma imprecisa culpabilidade que está tanto mais de fora de qualquer razão quanto mais inocentes são as vítimas que o romance exemplifica: uma criança deficiente (Kaas), uma mulher esquizofrénica que consegue ver a alma (Mylia), uma prostituta para quem o prazer com os homens, e não o dinheiro, parecer ser a parte principal da sua actividade (Hanna), um homem esquizofrénico com tendências suicidas (Ernst) e todos os loucos de um hospício.”¹⁵⁹ Manuel Frias Martins refere ainda que a obra em causa evita o “*vício do estorcimento*, isto é, a preferência por confusas arquitecturas da linguagem e do pensamento para designar realidades humanas e sociais que, no entanto, precisam mais da iluminação da palavra que da sua ofuscação. [...] A linguagem deste romance é de uma grande sobriedade. Não há uma expressão a mais, uma palavra redundante, uma ideia repetitiva.”¹⁶⁰ JL, através da sua estrutura narrativa justaposta, quase fílmica e

¹⁵⁹ MARTINS, Manuel Frias, «Averbar o Horror», *Jornal de Letras*, nº 914, Outubro de 2005, p. 20.

¹⁶⁰ MARTINS, *op. cit.*, p. 20.

teatral, estrutura-se em dois núcleos temáticos de percepção imediata, que se interpenetram, e um terceiro que subjaz a toda a obra. Os dois núcleos temáticos evidentes são o da *violência* e o da *loucura*. O primeiro demonstra-se como “método definidor da ação humana, como terrível niveladora do quotidiano, como sinistro manto de morte”¹⁶¹, enquanto que o segundo é perceptível como “patologia, mas também como insanidade de alguns modelos psicológicos de coexistência com o outro que é diferente, e sobretudo [...] como metáfora de uma sociedade geradora de indivíduos em guerra com todos e consigo mesmos.”¹⁶² O núcleo temático abstracto, o terceiro, é aquele respeitante à conduta *ética* e *moral*¹⁶³, ou melhor, à falácia de qualquer conduta ética e de qualquer valor moral, tal como poderemos verificar. Por uma questão metodológica e de organicidade do capítulo, importa referir que embora os temas nucleares do romance sejam distinguíveis, os mesmos não são, de todo, distanciáveis, razão pelo qual não nos será factível a referência à violência sem que o seja identicamente feito relativamente à loucura e vice-versa, sendo “a *loucura* e a *violência* conjugadas na racionalização do mal contido num campo de concentração, nos venenos das guerras, nos apocalipses de extermínio que a espécie humana levou (leva) a cabo. Todos estamos incluídos nesse universo de *torturas, medos e horrores*. [...] *Horror* é, aliás, a palavra [...] lançada na narrativa para situar a perplexidade sobre a natureza humana e, por vezes mesmo, sobre a demência de comportamentos irracionalmente destrutivos.”¹⁶⁴

¹⁶¹ MARTINS, *op. cit.*, p. 20.

¹⁶² MARTINS, *op. cit.*, p. 20.

¹⁶³ Note-se que usamos ambas as expressões em termos de complementaridade ou alteridade terminológica, não existindo, da nossa parte, um diferencial maior entre ambas as expressões. Ética será, por isso, a ciência da moral respeitante à conduta do ser humano e moral é a ciência que ensina as regras a seguir pelo indivíduo de forma a para praticar o bem e evitar o mal e, assim, reger a conduta do ser humano para consigo mesmo e para com os outros. No fundo, Ética e Moral são áreas do estudo do comportamento humano que pretendem delimitar o mesmo à fracção positiva dos binómios de conduta, isto é, ao Bem, à Verdade, à Justiça, à Liberdade, ou à Dignidade.

¹⁶⁴ MARTINS, *op. cit.*, p. 20.

A pesquisa dedicada à gênese e matriz do Horror é desenvolvida por Theodor Busbeck, um dos personagens centrais do romance, descrito narrativamente como sujeito de um perfil lógico, científico e racional próprio da ocupação profissional de investigador que, não obstante, converge para a fracção pessoal da sua vida:

“Theodor acabara de abrir a revista nas páginas centrais onde uma mulher deitando sangue do nariz, nua, numa cama, com as pernas abertas, exhibia ostensivamente a vagina. Numa outra fotografia a cara da mesma mulher e o sangue no nariz a escorrer com força. Numa terceira fotografia a mulher, agora vestida, abria muito a boca encostada à câmara. [...] Theodor levantou-se e dirigiu-se à janela. A noite era apenas perturbada por candeeiros que deixavam cair, a medidas certas, uma luz sobre a natureza, uma luz de quantidades já experimentadas, eficazes contra crimes de um lado e medos do outro, uma luz de certo modo científica, reconhecia Theodor. [...] Nessa noite ele estava simultaneamente excitado e nostálgico. Uma estranha mistura de estilos sentimentais, pensava Theodor, com um certo gozo. [...] *Procura pêlos públicos*, Theodor, *uma compensação pública*, murmurava ele com um sorriso perverso. *O mundo tem obrigação de me compensar pelos dias maus*. [...] em certos instantes a janela deixava de mostrar a noite que prosseguia na cidade, e reflectia apenas o rosto de Theodor Busbeck, médico, investigador cuja reputação decrescia, ex-marido de Mylia Busbeck. Os coveiros praticavam ofícios laterais ao seu destino, e os gestos ao longe não eram perceptíveis: poderiam estar a cometer um crime ou simplesmente a fazer horas extraordinárias. [...] – Sou médico – apresentou-se. – Theodor Busbeck, médico. [...] – Se alguma vez precisarem de mim... - disse Theodor, despedindo-se – sou médico. – Se um dia estivermos a morrer – respondeu, seco, o homem que se apresentara como Kruch. Theodor Busbeck afastou-se. As articulações dos joelhos doíam-lhe. *A temperatura da noite alarga os ossos*, pensou Theodor, misturando, num único pensamento, tendências médicas e místicas. Duzentos metros mais à frente, já bem afastado da porta do cemitério, parou, dobrou a perna direita e depois a esquerda. Uma dor constante permanecia nas articulações dos joelhos. [...] De novo repetiu a operação: dobrou uma perna, depois outra. Prosseguiu, por fim, em direcção ao centro. [...] *dirigimo-nos agora em direcção a um bordel*. [...] *tratemos agora do pénis*, pensou Theodor, murmurando a última de forma explícita, como se a dissesse a alguém, ou como se necessitasse de a dizer

exteriormente para perder o breve pudor que ainda lhe restava.”¹⁶⁵

O pensamento, postura e linguagem de Theodor Busbeck são representativos de um comportamento ordenado, vindo da esfera científica do Saber. Não obstante, o recurso à pornografia e à prostituição – é desta forma que Theodor conhece Hanna, “uma prostituta insólita, cujo maior excitante surgia no modo de olhar, em que coincidiam a perversão ilimitada e a inteligência racional [e para quem] o dinheiro era assumido como algo secundário, parecendo ser o prazer [...] com os homens a parte principal”¹⁶⁶, com quem virá a desenvolver uma série de afinidades advindas do método de agir prático, lógico e racional – tornam a conduta de Theodor desde logo inerente a uma certa perversão moral e/ou falha no comportamento e pensamento sociais, constituindo, deste modo, a “*idiossincrasia de um sábio* – porque todos os sábios possuem a sua.”¹⁶⁷ O “investigador Theodor Busbeck não temia ser visto naquela rua de prostitutas vulgares. Era um homem divorciado, que não respondia perante nenhuma mulher. Tinha um filho, e sabia educá-lo; e o facto de frequentar prostitutas de rua não interferia nessa educação. Sou um homem, pensava Theodor, numa espécie de afirmação óbvia e biológica que para ele anulava qualquer constrangimento moral.”¹⁶⁸ A auto-justificação moral de Theodor não evita que este se revele alvo da sua própria crítica, visto que, e já num primeiro esboço teórico e auto-reflexivo da sua investigação sobre os séculos vindouros, Busbeck aponta a *seriedade* enquanto o sentimento a predominar, o que nos permite pressupor no discurso do investigador a urgência de uma conduta moralmente irrepreensível e distanciada de qualquer registo supérfluo. Os próximos séculos, segundo Theodor Busbeck, deverão ser pautados por uma

¹⁶⁵ TAVARES, Gonçalo M., *Jerusalém*, Lisboa, Caminho, 2005, p. 23 – 27.

¹⁶⁶ TAVARES, *op. cit.*, p. 30 – 71.

¹⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência*, Lisboa, Guimarães Editores, 2000, p. 231.

¹⁶⁸ TAVARES, Gonçalo M., *Jerusalém*, Lisboa, Caminho, 2005, p. 241.

racionalidade devidamente regrada e funcional na qual o ser humano deverá instituir o seu comportamento:

“O próximo século terá de ser o da seriedade ou então perderemos tudo o que conquistámos, pensava Theodor. Se continuarmos a gastar a nossa energia criativa em divertimentos úteis, em prostitutas e anedotas fáceis, em breve surgirá uma outra espécie animal, mais circunspecta e inapta para o bom humor, que tomará conta, em pouco tempo, das instituições principais. [...] – uma espécie animal que se afaste do divertimento e do prazer terá grandes vantagens biológicas em relação aos seres humanos; e Theodor não deixava de olhar para o seu caso: médico importante, investigador muito admirado há três ou quatro anos atrás, que, naquele preciso momento, três e pouco da manhã, numa rua da cidade, caminha para o centro, absolutamente excitado, sem conseguir desligar-se da fotografia que há pouco vira, da mulher deitada na cama, com sangue no nariz e as pernas ostensivamente abertas, exibindo a vagina rodeada de pêlos púbicos; avançando, pois, estava Theodor Busbeck, a passo firme, dirigindo-se para a absoluta inutilidade, para o absoluto tempo perdido, um tempo de excitação, sim, de pura excitação, de divertimento, e portanto de eficácia negativa, em suma: tempo de não-humanidade, tempo onde não se constrói.”¹⁶⁹

Note-se que o diferencial criado entre o pensamento moral de Theodor e a sua conduta é já indicativo de que a racionalidade e a moral que o discurso deste pressupõem está imbuído de um cariz utópico e, desse modo, irrealizável, o que remete a própria narrativa para uma certa ironia: *aquele que estipula a regra e afirma a sua necessidade fundamental no devir do ser humano não é capaz de cumpri-la*. A investigação de Theodor Busbeck, paralela à sua actividade num hospital do Estado na qual diagnostica a saúde individual da pessoa e, por isso, sem efeitos directos para si, visa a interligação entre horror e História e, desse modo, a compreensão do Homem, tal como:

“a saúde mental da humanidade, do conjunto dos homens, a saúde mental da cidade enquanto agrupamento

¹⁶⁹ TAVARES, *op. cit.*, p. 35 – 36.

organizado e eficaz na restrição da violência. Conhecer a saúde mental da História, era esse o objectivo final do seu projecto de investigação.” [A utopia manifesta num tal projecto servia, segundo Busbeck,] para perceber o funcionamento da máquina da História [de forma a] evitar a morte e os grandes sofrimentos e não apenas de aumentar o conforto como os inventores de determinadas máquinas conseguiam [...]. Como se facto não quisesse ser médico, mas sim um santo capaz de perceber a cabeça da sua [ex-] mulher, Mylia, e ainda a cabeça de todos os Homens, como conjunto, um santo inteligente capaz de perceber os miolos da História, capaz de perceber o raciocínio ou, pelo menos, a forma – gráfica – de a História raciocinar.”¹⁷⁰

A metodologia busbeckiana pauta-se pela *normalização* ou *padronização*, isto é, pretende definir através de gráficos e fórmulas uma estatística do comportamento humano, o que, por um lado, restringe a acção humana a uma homogeneização comportamental, sem qualquer espontaneidade e, por outro lado, permite prever momentos de horror/terror com exactidão científica, passando “então do pequeno para o grande, utilizando a experiência de médico habituado a tratar de loucos: sabia que perceber os hábitos de pensamento do louco é normalizá-lo, é prever o seu comportamento, é, enfim, controlá-lo enquanto indivíduo. Sempre fora essa a sua tarefa, aprendida ao longo de anos de estudo da medicina mental. No percurso dos séculos ele procurava exactamente o mesmo: perceber como pensa a História para *formular* uma normalidade, e assim a poder controlar.”¹⁷¹ Repare-se que o pensamento a ser descortinado por Theodor não é tanto o da História, mas, sim, o do Homem em momentos decisivos quanto ao seu progresso, o que, deste modo, nos permite estabelecer um nexos entre as noções de Horror e Progresso¹⁷² e a forma como uma pode ser implicativa da outra, pressupondo, por acréscimo, que todo o Progresso requer

¹⁷⁰ TAVARES, *op. cit.*, p. 57 – 58.

¹⁷¹ TAVARES, *op. cit.*, p. 59.

¹⁷² A alusão a progresso tem em linha de consideração o significado deste conceito na Modernidade, tempo em que prevaleceu o sentido de uma racionalidade personificada no poder ilimitado do Homem enquanto força central do seu próprio desenvolvimento.

sempre a opressão ou exterminação de algo e/ou alguém, factor despoletador da ideia de Horror. O risco que comporta a normalização deste Horror quando associado ao pensamento histórico coloca em causa a própria condição do homem e o propósito do estudo de Theodor: que esperança para a condição humana se Busbeck concluir o seu trabalho? Qual a consequência sócio-moral de um estudo de tamanha envergadura quando concluído e provada a sua factualidade? É o próprio investigador a questionar: “se chegar a perceber a parte louca da História, se conseguir entrar na cabeça do Horror e com esta conseguir dialogar, o que farei a seguir?”¹⁷³ À semelhança do que foi apontado anteriormente, a investigação de Busbeck tem como fim a obtenção de um “único gráfico que resumisse, que permitisse estabelecer uma relação entre o horror e o tempo. Perceber se o horror está a diminuir ao longo dos séculos ou a aumentar. Se é estável.”¹⁷⁴ No entanto, essa mesma investigação detém uma particularidade, isto é, não é relevante, segundo Theodor Busbeck, a descrição de quaisquer momentos de luta, em que qualquer uma das partes envolvidas poderá, segundo determinados movimentos tático-militares, obter vantagem sobre a outra. Pelo contrário, o que está verdadeiramente a ser objectivado no estudo em questão é a existência de *forças*¹⁷⁵ que se impõe a outrem sem que hajam, *à priori*, quaisquer motivações militares ou sequer políticas; referimo-nos, pois, a situações análogas àquelas que nos chegam por registo histórico e que se sucederam, por exemplo, durante o período da vigência político do Nacional-Socialismo alemão. No fundo, a acção de uma força tal significa, em primeira análise, uma falha na acção ética e moral de um povo sobre outro, queremos com isto dizer que, em primeiro lugar, não existe qualquer tipo de viabilização possível de uma acção mediada pela força e pela violência e que, em segundo lugar, sendo uma acção semelhante efectivada, e, por isso, injustificada, o povo e/ou entidade militar

¹⁷³ TAVARES, *op. cit.*, p. 59.

¹⁷⁴ TAVARES, *op. cit.*, p. 50.

¹⁷⁵ Atentar à concepção de (uso da) força no capítulo subordinado ao romance KK.

responsável pela mesma incorrerá desde logo no historial humano de falhas éticas e morais.

“Quero chegar a um gráfico do que se passou até aqui – desde que temos relatos históricos mais ou menos fidedignos – nos vários campos de concentração ou extermínio – não nas batalhas, isso afasta-se do que pretendo – nada sobre conflitos entre exércitos que, podendo ser mais fortes ou mais fracos, são forças a ter e conta, isto é: forças que podem infligir baixas significativas no outro lado. O que quero estudar não é isso, aí estamos a falar de luta e não de horror. Quero apenas estudar as situações em que uma parte não tinha qualquer possibilidade – ou mesmo vontade – de infligir baixas na outra parte, e em que a parte forte, sem qualquer justificação – ou pelo menos sem a grande justificação que é o medo dizimou a parte fraca.”¹⁷⁶

A introdução do tema dos campos de concentração, o *mal racionalizado*, catapulta a investigação busbeckiana para um outro patamar no qual encontramos, não a origem dos totalitarismo, mas o pensamento dos mesmos, a enunciação narrativa de que os totalitarismos são um Horror recorrente nas sociedades. De facto, os campos de concentração são o espelho fidedigno do horror, do *uso violento, indevido e injustificado da força*. Assim, podemos afirmar que Theodor Busbeck pondera os campos de concentração como fundacionais para a estrutura da violência e do terror injustificados e sem oponentes ou resistência activa. A ideia de uma *força sem oposição* veiculada em JL tem que ver com as ideias filosóficas arendtianas¹⁷⁷, nomeadamente com *as origens dos totalitarismos*, com a associação entre *ideologia e terror* enquanto prolegómenos de uma *dominação* pretendida como *total e niilizante do outro*. Senão vejamos: na elaboração do seu estudo, de metodologia *quasi* sociológica¹⁷⁸, Theodor

¹⁷⁶ TAVARES, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷⁷ ARENDT, Hannah, *As Origens dos Totalitarismos*, 2ª ed., Lisboa, Dom Quixote, 2006.

¹⁷⁸ Ao fazer referência à disciplina de sociologia não estamos, de modo algum, a desviar a nossa linha metodológica da filosofia, sendo que a relação entre ambas as disciplinas é factível: cf., ARON, Raymond, *As Etapas do Pensamento Sociológico*, 3ª ed., Lisboa, Dom Quixote, 1998, 640 p.

Busbeck, remete para o universo concentracionário uma funcionalidade prática “onde se demonstra a crença fundamental no totalitarismo de que tudo é possível. Comparadas a esta, todas as outras experiências – inclusive as médicas, sobre as cobaias humanas – têm importância secundária.”¹⁷⁹ A escolha dos campos de concentração enquanto objecto-reflexão de Theodor Busbeck sobre as relações entre História e Horror/Terror parece-nos adequada, visto que os mesmos exemplificam a forma como é possível, sem ponderação moral, que a totalidade de uma dada comunidade seja, sem resistência, submetida à unidade, isto é, à eliminação do diferencial que distingue um indivíduo do(s) Outro(s): o comportamento, acção, as reacções do sujeito são, através do uso do medo, homogeneizadas, sendo qualquer comportamento desviante – resistente – punido com a antecipação da morte: “os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são.”¹⁸⁰ A elaboração de um paralelismo entre os campos de concentração e o Horror é aprofundada quando o investigador de JL revela a indagação sobre os factores que poderão estar na génese de um fenómeno semelhante àquele em causa:

“O sobrevivente de um campo de concentração disse:
«Os homens normais não sabem que tudo é possível.»
Theodor sublinhou a frase.

Noutra página leu:

«Um judeu libertado de Buchenwald descobriu, entre os SS que lhe entregavam os seus documentos à saída do campo, um ex-companheiro de escola, ao qual não dirigiu a palavra, mas que olhou bem nos olhos. Por sua própria iniciativa, aquele que ele olhava desse modo disse-lhe:
“Tens de compreender, tenho cinco anos de desemprego

¹⁷⁹ ARENDT, *op. cit.*, p. 580.

¹⁸⁰ ARENDT, *op. cit.*, p. 580.

atrás de mim; comigo eles podem fazer tudo o que quiserem.”¹⁸¹

O *topos* do desemprego em JL revela-se fundamental para a compreensão da conexão entre os fenómenos do desemprego e do Horror e a centralidade dos campos de concentração neste aspecto da investigação busbeckiana. Importa transcrever o seguinte texto de Gonçalo M. Tavares: “nos países afastados da guerra – que a guerra é outro assunto – nos países calmos, falemos assim, a grande ameaça, o grande inimigo é de facto o emprego. E quando se fala de inimigo deve aceitar-se a expressão no seu sentido mais evidente: inimigo: adversário que nos quer derrubar, eliminar. E a questão é que o desemprego está muito longe de eliminar apenas um corpo fisicamente; se quisermos, há todo um edifício *moral*¹⁸², sustentado claramente por um conjunto de necessidades básicas de sobrevivência, que também é atacado por este inimigo. Quando estas necessidades são postas em causa, o edifício (ou a pequena construção ou a tenda) moral de cada um cai de imediato; por mais escrupulosa que tenha sido a educação de um homem. [...] O desemprego é pois um assunto historicamente da maior relevância. Quando ultrapassa uma certa percentagem numa certa sociedade, qualquer que ela seja, e se mantém durante um tempo significativo, transforma-se numa doença capaz de contagiar rapidamente. Diremos que o desemprego é uma espécie de prefácio, de porta de entrada para a imoralidade ou, se preferirmos, para a suspensão dos juízos morais. Nada de novo, é muito antigo.”¹⁸³ Ora, uma das relações entre desemprego–Horror–campos de concentração, desenvolvido na fase pós-Horror, tem que ver com a vulnerabilidade, ou melhor com a superfluidade do ser humano: a relação estabelecida por Theodor reforça a perspectiva dos campos de concentração enquanto fontes de

¹⁸¹ TAVARES, Gonçalo M., *Jerusalém*, Lisboa, Caminho, 2005, p. 139.

¹⁸² Itálico nosso.

¹⁸³ TAVARES, Gonçalo M., «Crónica. O Material das Coisas. O desemprego», *Magazine Artes*, nº 50, Abril de 2007, p. 30.

despersonalização do sujeito, de esvaziamento do seu sentido a vários níveis. Mas como surge o desemprego? Como é possível que o sobrevivente de um campo de concentração, como aponta Theodor Busbeck com base em Hannah Arendt, ainda tenha de enfrentar a problemática do desemprego: a questão é que o ser humano, sobrevivente do campo de concentração, é um ser humano supérfluo, descartável a qualquer momento e sem modo de existência na sociedade. Assim, a eliminação do prisioneiro do campo de concentração divide-se em três momentos distintos:

- 1) *Homicídio da pessoa jurídica:* a política concentracionária nazi conduziu à formação de apátridas que partilhavam entre si a não-possibilidade de protecção pela lei, o que, acrescido do isolamento geográfico, e por isso social, dos campos, tornava o prisioneiro em alguém desconhecido e a qualquer momento dispensável.

- 2) *Homicídio da pessoa moral do Homem:* a irrelevância da vida ou da morte é indiferente ao responsável pelo regime totalitário, factor que retira significado ao próprio momento da morte. O horror do universo totalitário, para além de extorquir o direito à vida, retira, ainda, o direito à celebração fúnebre e à dignidade que lhe é vulgarmente adjunta. O indivíduo perde a individualidade relativamente ao desfecho da sua própria vida.

- 3) *Destruição da individualidade:* sem sistema jurídico que valha, sem direito à própria morte, o concentracionário revela total inapetência

para intuitos de resistência ou qualquer espontaneidade que seja única e pessoal. No campo de concentração, o sujeito deixa de sê-lo para passar a ser nada ou não-sujeito a tudo sujeitado.

A impossibilidade de agir de que nos fala Theodor a propósito do desemprego tem que ver com o seguinte facto: quando o indivíduo sobrevive ao campo de concentração é apenas o seu corpo (modificado) que sobrevive, visto que qualquer outra particularidade individual que lhe pudesse ser atribuída está extinta e conquanto possa ser recuperável, a verdade é que esse mesmo sujeito tem consciência que durante um determinado período de tempo deixou de existir e, dessa forma, existir de novo não será como ter existido anteriormente, mas antes um re-existir social que prevalecerá conjuntamente com uma atitude submissa perante a consciência do que foi e daquilo que se quer refeito, mediante as condições de vivência facultadas, tal como se fosse atribuído ao sobrevivente do campo de concentração um rol limitado de hipóteses. O campo de concentração foi (é!?) uma actividade que, embora não regulada, incute nos seus funcionários uma ideia de operacionalidade prática, tal como se tratasse de uma outra qualquer indústria que não a de produção de cadáveres. Queremos com isto dizer que a questão do desemprego, como se vê em JL, é pertinente também para o agente do Horror, ou seja, o oficial nazi suspende a sua ocupação profissional vulgar para proceder ao uso sem precedentes da força, sendo que a sua ocupação estará devidamente institucionalizada: “como instituição, o campo de concentração não foi criado em nome da produtividade; a única função económica permanente do campo é o financiamento dos seus próprios supervisores; assim, do ponto de vista económico, os campos de concentração existem principalmente para si mesmos.”¹⁸⁴ Queremos com isto dizer que

¹⁸⁴ ARENDT, Hannah, *As Origens do Totalitarismo*, 2ª ed., Lisboa, Dom Quixote, 2006, p. 588.

em JL há, através da temática do desemprego, o próprio questionamento da função do soldado nazi que, sob alçada de um regime totalitário, suspende a sua vida para enveredar numa dialéctica de Horror e nadificação do Outro, o que, em última instância, priva o próprio soldado forte de qualquer feixe de significação: acaso o soldado tivesse consciência das suas acções e não fosse esse mesmo soldado o resultado de uma ideologia de terror sem ideias ou moral, não seria o próprio a questionar a sua função e a pertinência da “loucura e irreabilidade”¹⁸⁵ que é horrorosamente preconizada com o seu auxílio? A alínea do estudo de Theodor Busbeck em análise pactua, pois, com o facto de “a desvairada fabricação em massa de cadáveres [ser precedida] pela preparação histórica e politicamente inteligível de cadáveres vivos. O incentivo, e o que é mais importante, o silencioso consentimento a tais condições sem precedentes, resultam daqueles eventos que, num período de desintegração política, súbita e inesperadamente, tornaram centenas de milhares de seres humanos apátridas, desterrados, proscritos e indesejados, enquanto o desemprego tornava milhões de outros economicamente supérfluos e socialmente onerosos.”¹⁸⁶ Não será a política totalitária, se é que se pode considerar o totalitarismo dentro dos parâmetros políticos, o resultado da adesão das massas a um discurso de esperança e recuperação de uma crise e culpabilização de outrem? O vazio político e a crise económica, vulgo, o desemprego, foram determinantes para a adesão a um discurso ideológico também ele vão e assente em propósitos de extermínio amoral e preconceitos bioéticos.

“O passo seguinte da investigação passaria pela recolha do número de desempregados ao longo dos vários períodos históricos. No entanto, o que considerar como desemprego há cinco séculos atrás?

[...] O estatuto de desempregado [...] era discutível: quantos anos sem trabalhar, ou meses, seriam suficientes?

¹⁸⁵ ARENDT, *op. cit.*, p. 589.

¹⁸⁶ ARENDT, *op. cit.*, p. 592.

E se um homem trabalhasse uma hora por semana? [...] Ele [Theodor Busbeck] deveria contudo procurar a ligação entre o desemprego e o horror exercido sobre um conjunto de homens fracos; e perceber até que ponto os desempregados estariam no lado das vítimas ou no lado dos próprios carrascos. Theodor pressentia, sem para já ter acesso a números concretos, que o horror teria homens e mulheres, sem trabalho, nos dois lados. Era brutal pensá-lo, mas exercer o horror era uma actividade, bem como ser vítima do horror. Duas actividades, duas acções. Parecia então esboçar-se no raciocínio de Theodor uma evidência fácil de mais: o horror suspende o emprego; a actividade útil, qualquer que ela seja, é desviada de imediato para o instinto de sobrevivência ou para o outro, que também era visível no Homem: o instinto do carrasco. [...] O importante era então perceber se *antes* do horror surgir os responsáveis por ele e as suas vítimas estavam, não tanto empregados no sentido habitual, mas em actividade; se se *dirigiam para outra coisa*. Poderá um homem que se encontra entusiasmado com uma determinada actividade comum transformar-se no dia seguinte num carrasco?”¹⁸⁷

O uso narrativo que Gonçalo M. Tavares faz dos excertos de Hannah Arendt é ilustrativo dos focos onde incide a sua análise e a sua maior perplexidade que assenta maioritariamente num *discurso de desencanto* perante uma realidade inadmissível. Queremos com isto dizer que o discurso romanesco do autor em análise faz-se, em JL, não tanto através de uma invocação alegórica, mas através de uma explanação/exposição teórica intertextual, ou seja, é apresentada ao leitor, que poderá desconhecer qualquer registo concentracionário e/ou de Horror/Terror, a realidade, a factualidade do que sucedeu durante um determinado momento da História, neste caso de 1939 a 1945, que prova a *loucura eminente que povoa o instinto progressista e recriminador constitutivo do sujeito*. Por uma questão moral, a teorização do Holocausto prossegue no espectro das matérias tabus, dado que qualquer viabilização teórica deste momento histórico fá-lo-á obedecer a uma lógica que é indeterminável porque inexistente. Num dos excertos consultados por Theodor Busbeck, lê-se:

¹⁸⁷ TAVARES, Gonçalo M., *Jerusalém*, Lisboa, Caminho, 2005, p. 140 – 141.

“«[...] seis milhões de seres humanos foram arrastados para a morte sem terem a possibilidade de se defender e, mais ainda, na maior parte dos casos, sem suspeitarem do que lhes estava a acontecer. O método utilizado foi a intensificação do terror. Houve, de começo, a negligência calculada, as privações e a humilhação [...]. Veio a seguir a fome, à qual se acrescentava o trabalho forçado: as pessoas morriam aos milhares, mas a um ritmo diferente, segundo a resistência de cada um. Depois, foi a vez das fábricas de morte e todos passaram a morrer juntos: jovens e velhos, fracos e fortes, doentes e saudáveis; morriam não na qualidade de indivíduos, quer dizer, de homens e de mulheres, de crianças ou de adultos, de rapazes ou de raparigas, bons ou maus, bonitos ou feios, mas reduzidos ao mínimo denominador comum da vida orgânica, mergulhados no abismo mais sombrio e mais profundo da igualdade primeira: morriam como gado, como coisas que não tivessem corpo nem alma, ou sequer um rosto que a morte marcasse com o seu selo».

...

«É nesta igualdade monstruosa, sem fraternidade nem humanidade – uma igualdade que poderia ter sido partilhada pelos cães e pelos gatos – que se vê, como se nela se reflectisse, a imagem do Inferno.»

...

«Depois da entrada nas fábricas da morte, tudo se tornava accidental e escapava por completo ao controlo tanto dos que infligiam o sofrimento como dos que o suportavam. E foram muitos os casos em que aqueles que um dia infligiam o sofrimento se transformavam em vítimas no dia seguinte.»¹⁸⁸

O discurso moral do Holocausto, amplamente determinado pelo impacto niilista da realidade concentracionária, aproxima-se do romance JL, já que este discurso que ora referido tem-se cingido sempre a um não-discurso da mesma forma que o romance tauriano se estabelece dentro de parâmetros alegóricos. JL lembra que o Holocausto abriu um precedente no tratamento das matérias morais, éticas e bioéticas e lembra, ainda, a impossibilidade de impor aos campos de concentração qualquer explicação ética:

¹⁸⁸ TAVARES, *op. cit.*, p. 141.

“Theodor [folheou um] documento onde várias fotografias exibiam cadáveres esqueléticos, deitados, uns sobre os outros, em cima de escadas: corpos pequenos, grandes, nus, de mulheres, de homens, juntos numa amálgama onde a pornografia e a obscenidade eram outras, como se existisse uma segunda obscenidade instalada entre corpos humanos mortos, caídos uns sobre os outros; obscenidade inversa da outra, da primeira, da existente entre coisas vivas e de energia viril, obscenidade secundária, esta, onde não o mínimo de excitação, a mínima possibilidade de o olhar fixado sobre esses corpos ser de desejo, havendo porém um espanto constante, um espanto material, um espanto neutro, como alguém que não olha para homens, mulheres e crianças reduzidos a ossos, mas sim para uma outra coisa, coisa mesmo, um outro material, uma outra substância: não são sequer mortos: humanos que foram um dia vivos com a energia fraternal ou inimiga que bem se conhece – eram simplesmente mortos que nunca poderiam ter estado vivos; não eram da nossa espécie, eram de uma outra: da espécie que sofrerá de tal forma o horror que se distanciara definitivamente da marca humana representada ali por um dos seus exemplares [...]: um médico. [No entanto] ele [Theodor Busbeck] estava sem a moral que salva. Não tinha a técnica, os instrumentos, o ânimo, nem a ética viril, a ética que quer fazer, nem essa subsistia naquele momento em que Theodor permanecia pasmado a folhear páginas umas atrás das outras onde as fotografias do horror se multiplicavam e, por isso, iam perdendo força, intensidade, escândalo. [...] O certo é que a legenda explicitava o número que os olhos podiam calcular de uma outra maneira que não a numérica, de uma maneira não científica, não medível, mas mais eficaz na expressão dos sentimentos e mais consequente: o espanto tenso. [...] Mil corpos que não chegaram a entrar no campo de concentração porque morreram antes, de fome.”¹⁸⁹

Desta forma, o personagem de Theodor Busbeck poderia inserir-se numa toda tradição de investigadores que, perante a prova concreta do horror do Holocausto, permanecem impotentes e incapazes de criar um discurso científico que materialize a falha moral e humana em causa. Gonçalo M. Tavares demonstra narrativamente o esforço e a impossibilidade em acondicionar o discurso do Shoah nos meandros de qualquer linguagem que insira este acontecimento sem antecedentes na tradição

¹⁸⁹ TAVARES, *op. cit.*, p. 45 – 47.

filosófica e sociológica, ou seja, JL não pressupõe a resolução de um problema, antes sublinha o estatuto exótico do Holocausto enquanto objecto de estudo em aberto na teoria da filosofia moral. Não são concebidos ao homem contemporâneo do pós-guerra os instrumentos, os métodos de pensamento que lhe permitam desobstruir a *falha ética constituída pelo Holocausto*, não só porque teorizar moralmente o Holocausto seria atenuá-lo, mas ainda porque falha ao homem contemporâneo a noção ética e a noção de valores a respeitar que invalidem a recorrência de um comportamento tal – daí a proposição adorniana que visa como impossível e imoral a criação de poemas líricos. *A barbárie sócio-cultural que foi o Holocausto constitui a grande falácia da Modernidade e do seu espírito racionalista e comprova a falha moral do indivíduo moderno*, certificando-o, e ao espírito civilizacional no qual se encontra inserido, determinadas características irracionais e criminais sem teorização moral. A insuficiência ética de que Theodor se sabe sujeito tem que ver com a falta, e impossibilidade, de uma resposta política e legal aos agentes do Shoah: a simplificar a questão, *o Holocausto reflecte a diluição ética das fronteiras entre Bem e Mal, Justiça e Injustiça, Dignidade e Indignidade*.

Gonçalo M. Tavares procede à rememoração, à evocação de um período de Horror através da investigação ficcional que o personagem Theodor Busbeck desenvolve. Contudo, e não remetendo a literatura de G.M.T. para qualquer tipo de engajamento, JL contém na sua estrutura temática uma outra possibilidade, que é, lá está, a possibilidade de reincidência dos totalitarismos, uma adversidade que Busbeck toma da seguinte maneira:

“Mas não procuro apenas a fórmula que resuma os efeitos do horror, que resuma aquilo que o horror fez no passado; pretendo ainda alcançar uma outra fórmula; uma fórmula que permita prever, que permita agir e não apenas contemplar ou lamentar. Pretendo chegar à

fórmula que resuma as causas da maldade que existe sem o medo, essa maldade terrível; quase não humana porque não justificada. E acredito que é possível chegar a essa fórmula. Sou médico, um homem formado na ciência, no chão duro e compacto; [...] sou adepto da consulta, do estudo, da comparação, dos pequenos cálculos sucessivos, da progressão, do respeito pela lentidão, pelo processo, pelos métodos, pelo progresso. [...] Não é uma invenção nem uma descoberta, é um estudo, um raciocínio, algo que me vai levar anos e anos, talvez a vida toda, talvez mesmo a vida inteira não baste e alguém terá de continuar os meus cálculos, no ponto exacto onde eu os deixar, como uma investigação correcta deve fazer. Sem saltos, acima de tudo, sem saltos. Uma linha contínua consistente. [...] trata-se de um esforço que pode durar séculos; trata-se de um quadro, sim, mas de um quadro a que se acrescenta algo todos os dias, um quadro que começará a ser pintado por uma geração e que geração seguinte continuará. Tentando aperfeiçoar a cor, a luminosidade, a sombra; [...] é uma pintura, mas uma pintura histórica, uma pintura que não esquece que os homens não pertencem à sua casa, aos pais, à mulher, mas, sim, antes do mais, à História, à História do seu país, à História do mundo. E nessa História há um subcapítulo: a história do Horror.”¹⁹⁰

Vejamos, antes de mais, o que nos dizem Nietzsche e Walter Benjamin sobre o estudo e/ou filosofia da História. O primeiro coloca a questão da seguinte forma:

“qualquer grande homem possui uma força retroactiva: obriga a reconsiderar a totalidade da história; mil segredos do passado saem dos seus esconderijos para se iluminar à sua luz. Ninguém pode prever o que virá ainda a acontecer na história. O passado talvez continue ainda essencialmente por explorar! Temos ainda necessidade de tantas forças retroactivas.”¹⁹¹

Quanto a Walter Benjamin, a questão é proposta nos seguintes parâmetros:

“a nós, como cada geração precedente, foi concedida uma frágil força *messiânica* sobre a qual o passado exerce uma pretensão. [...] nada daquilo que aconteceu deve ser considerado como perdido para a história. Certamente só à humanidade redimida pertence plenamente o seu passado. [...] Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo «tal como ele foi efectivamente». É

¹⁹⁰ TAVARES, *op. cit.*, p. 52.

¹⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência*, Lisboa, Guimarães Editores, 2000, p. 68.

muito mais apropriar-se de uma recordação que brilha num momento de perigo. [...] Não há nenhum documento da cultura que não seja também documento de barbárie. E é a mesma barbárie que os impregna, que impregna também os processos da sua transmissão. [...] Existe um quadro de Klee que se intitula *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar do local em que mantém imóvel. Os seus olhos estão escancarados, a boca está aberta, as asas desfraldadas. Tal é o aspecto que necessariamente deve ter o anjo da história. O seu rosto está voltado para o passado. Ali onde para nós parece haver uma cadeia de acontecimentos, ele vê apenas uma única e só catástrofe, que não pára de amontoar ruínas sobre ruínas e as lança a seus pés. Ele quereria ficar, despertar os mortos e reunir os vencidos. Mas do Paraíso sopra uma tempestade que se apodera das asas, e é tão forte que o anjo não é capaz de voltar a fechá-las. Esta tempestade impele-o incessantemente para o futuro ao qual volta as costas, enquanto diante dele e até ao céu se acumulam ruínas. Esta tempestade é aquilo a que nós chamamos progresso. [...] A história é o objecto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogéneo e vazio, antes formando um tempo pleno de «agora». [...] o tempo passado é objecto de experiência.”¹⁹²

A centralidade das teorias quer de Nietzsche, quer de Benjamin estão relacionadas com a informidade do passado histórico, isto é, com um relato histórico que se mantém informe, aberto a leituras, afastando-se, assim, da perspectiva uniforme do relato histórico. Este entendimento do passado é, tal como aponta Nietzsche, retroactivo, ou seja, é um pensamento histórico que busca no passado um qualquer factor que possa determinar a leitura do presente. É nesse âmbito em que surge o anjo da história benjaminiano com o seu rosto sempre voltado para o passado. Acontece, no entanto, que Gonçalo M. Tavares, à revelia desta teoria retroactiva, estabelece em JL, e através do personagem Theodor Busbeck, uma teoria prospectiva da História. Queremos com isto dizer que embora Theodor assente parte do seu estudo no passado, no factível, a verdade é que fá-lo como ponto de partida para o seu objectivo investigacional, algo utópico e messiânico, que é predeterminar o Futuro, estabelecer uma linha contínua que

¹⁹² BENJAMIN, Walter, *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio d'Água, 1992, p. 157 – 170.

prediga o futuro do Horror, as suas ocorrências e a regularidade dessas mesmas ocorrências. Então, o que este estudo tem de utópico, tem igualmente de disfórico, de *desencanto*, visto que, à partida, Theodor Busbeck garante a presença do horror e de terror no futuro da humanidade. A associação entre barbárie e diluição de valores éticos e morais facultam as condições sócio-culturais e políticas para que se vislumbrem novos períodos de horror no horizonte (de expectativas) do Homem e há, acima disso, como transparece em JL, o *receio da normalização do Horror*, não normalização justificativa, mas normalização em termos de constância, em termos de presença constante desse mesmo Horror, tal como se este veiculasse a interligação passado-presente-futuro e, assim, determinasse a sua dialéctica.

“[...] há algo que me faz prever uma regularidade distribuída por curvas que se repetem como num electrocardiograma humano, [...] é essa distribuição de curvas que espero encontrar, a regularidade do coração da História, como se fosse o outro lado da regularidade do coração de um homem, ambos os gráficos, com os seus picos, com as suas quedas, mas acima de tudo com as suas repetições, com as suas previsibilidades, com a sua normalidade. A história do horror é a substância determinante da História; e qualquer História tem uma normalidade, nada existe sem normalidade. E [...] eu verei no gráfico [...] a saúde e a doença, não de um único homem, não de um único indivíduo, mas dos homens no seu conjunto; do colectivo, da totalidade do mais relevante e objecto comportamento humano. Com esse gráfico perceberei por fim [...] se a História está doente ou saudável, se a História caminha no bom sentido ou no mau, [...] se há ou não melhorias no estado clínico da História, ou se, pelo contrário, o estado do mundo piora, se degrada, desenvolve infecções, fraquezas; se a História, enfim, está ou não moribunda, se nos encontramos à beira de um novo começo, de uma segunda História, do início de um segundo electrocardiograma na História humana. [...] se a grande esperança é a de que o horror, afinal, tenha diminuído numa progressão gradual e objectiva, de tal forma que se possa, por exemplo, prever que no ano 6000 o horror terminará por completo, desaparecerá da História, se essa é a grande esperança, o grande medo é, então, não o do fim desta História – como alinha subitamente horizontal do electrocardiograma no homem que acabou de morrer – mas sim que o gráfico

revele uma estabilidade, uma estabilidade assustadora, uma constância do horror no tempo, uma manutenção da normalidade do horror que termine por completo com qualquer esperança.”¹⁹³

A hipótese que nos é apresentada por Theodor Busbeck corrobora a nossa afirmação do romance JL enquanto uma narrativa *disfórica* e de *desencanto*, isto porque a falha ética que subjaz a todas as formas de barbárie actuais – não podemos restringir o conceito de barbárie e Holocausto ao contexto da Segunda Guerra Mundial – apontam para a tendência do crescimento do horror associada à intolerância e indiferença. O Holocausto solidificou a presença do *nada* e a noção de *aniquilamento* no mundo contemporâneo, reforçou a descrença em Deus e no objectivo da Salvação para o qual todo o discurso religioso/metafísico remete. Como sublinha Edgar Morin, o passado é algo que adquire o seu significado a partir da relevância que lhe é atribuída pelo relato histórico, enquanto que o futuro deriva do presente e, por isso, a cegueira que hoje obstrui o homem será a mesma cegueira que o obstruirá no futuro:

“o futuro, antes de chegar, está presente [...], ao mesmo tempo que não está ainda presente. O futuro será um *cocktail* entre o previsível e o imprevisível. A tudo isto é necessário acrescentar que o futuro é indispensável ao conhecimento do presente. Será ele que procederá à selecção no fervilhar de acções, interacções e retroacções que constituem o presente. Será ele que nos desvendará os verdadeiros operadores do futuro. [...] Portanto, o conhecimento do presente [e do passado] é necessário ao conhecimento do futuro, que por sua vez é necessário ao conhecimento do presente. Numa palavra, o conhecimento do passado e do presente são lacunares, tal como o é o do futuro, e todos esses conhecimentos são interdependentes: o conhecimento do passado está subordinado ao presente, cujo conhecimento está subordinado ao futuro.”¹⁹⁴

Se é correcto que o futuro de que nos falam Morin e Busbeck não pode ser definido com certezas, será igualmente correcto afirmar que esse mesmo futuro pode ser

¹⁹³ TAVARES, Gonçalo M., *Jerusalém*, Lisboa, Caminho, 2005, p. 53 – 54.

¹⁹⁴ MORIN, *As Grandes Questões do Nosso Tempo*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Notícias, 1981, p. 235 – 236.

disforicamente perspectivado, via análise do presente sem uma ética e moral antropológicas que delimitem a acção dos indivíduos. Deste modo, o que pretendemos enunciar é a noção, presente na obra de Edgar Morin e no romance JL, de um futuro perdido e/ou em crise. O que Gonçalo M. Tavares nos diz, através da investigação busbeckiana, e com suporte teórico em Edgar Morin é que, de facto, *a História, ao contrário do que é dito, ainda não acabou, o homem não saiu da História e, possivelmente, nunca o conseguirá fazer*, “pelo contrário, precisamos de saber que nunca deixámos a história, e o ingresso no espírito da história, ingresso necessário e vital, vai ser acompanhado de afogamentos e asfixias.”¹⁹⁵ A grande questão suscitada por JL não é mais a continuidade do homem na linha discursiva da História do que a sua apetência para o caos e, derivado dessa mesma propensão, a conversão da História em História do Caos e Horror da Humanidade.

“Se o horror estiver a diminuir é sinal de que seremos mais felizes daqui a cem gerações, se o horror estiver a aumentar esta História acabará, pois o horror final nada vai deixar; e depois, sim, poderá aparecer outra História melhor, mais ética. Estas duas hipóteses deixam-nos optimistas. Mas se o horror for constante, aí, então, não haverá esperança. Nenhuma. Tudo continuará igual.”¹⁹⁶

A ideia de Theodor Busbeck insiste na recuperação da ética enquanto forma de recuperação da humanidade e enquanto fonte única de salvação, não obstante, esta mesma ética só será viável em caso de progressão positiva da linha da História: à hipótese que nos sugere Gonçalo M. Tavares propomos um desfecho disfórico, isto porque a espiral de violência que se faz notar nas sociedades contemporâneas contribui tão-somente para a emergência do Horror na linha da História. *O universo sócio-cultural parece-nos impregnado de sistemas de violência e do uso indevido da força*

¹⁹⁵ MORIN, *op. cit.*, p. 250.

¹⁹⁶ TAVARES, Gonçalo M., *Jerusalém*, Lisboa, Caminho, 2005, p. 54.

que contribuirão para o aprofundar do absurdo, do acaso e, assim, do nada – o referido crescendo da violência não é portador de características construtivas, razão pela qual só se pode esperar a redução ou mesmo aniquilação das categorias humanas e sociais. Qualquer movimento de resistência que pudesse inverter esta situação parece-nos irremediavelmente falível por via da acção humana, cuja ética, caso exista, é tendencialmente egocêntrica, ou seja, a nosso ver estão findados todos os discursos de salvação comum, seja o religioso, seja o político, económico ou social. Qualquer um destes dialectos sociais está amplamente desacreditado. Há uma incerteza, um vazio que Theodor reflecte no seu estudo, propondo sempre a hipótese extrema de total ausência de princípios e, por conseguinte, a emancipação do horror enquanto forma hegemónica de regulação das relações sociais: “[...] as libertações são efémeras, [...] novas escravaturas se preparam [...] e onde uma libertação é incapaz de dar vida a uma liberdade abre o caminho a nova opressão.”¹⁹⁷ É precisamente este vazio social e político, esta ausência de infra-estruturas sociais na constituição do sujeito que favorecem o aparecimento de novos regimes opressivos: o movimento das massas, constituído por mentes vazias, é passível de encaminhamento por ideologias identicamente sem estrutura, como é o caso da *ideologia do terror neonazi*. A errância despropositada e *desencantada* das massas é facilmente organizado por movimentos políticos despóticos como o totalitarismo:

“os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas. [...] As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objectivos determinados, limitados e atingíveis. O termo «massa» só se aplica quando lidamos com pessoas que simplesmente devido ao seu número ou à sua indiferença ou a uma mistura de ambos não se podem integrar numa

¹⁹⁷ MORIN, Edgar, *As Grandes Questões do Nosso Tempo*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Notícias, 1981, p. 273.

organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto.”¹⁹⁸

A presença do indivíduo na História não evitou a sua massificação, facto que constitui uma descrença total no futuro. Theodor Busbeck parece consciente da possibilidade de um devir caótico e não portador de esperança – *o futuro é uma matéria aberta ao caos e à barbárie* e perante este facto, o investigador de JL parece apontar para uma única forma de salvação: a recuperação do discurso religioso. *O estudo de Theodor Busbeck transformou o Horror em algo delimitável quer no espaço quer no tempo, apontado para um futuro sem farol.* Por esse mesmo motivo o *eterno retorno à metafísica religiosa* parece ser a única forma possível de constituir um discurso que projecte alguma luz no futuro. A investigação, a ciência, a metodologia e pensamento racionais predeterminaram o Horror e, por isso, segundo Theodor Busbeck, a única forma do indivíduo preservar a sua sanidade será em remeter a sua fé não para o homem, mas para Deus, já que o pensamento religioso e metafísico, porque inexplicável, mantém-se sempre inabalável e *retornante*, pesem as suas fases de desacreditação ou desapego.

“Theodor era absolutamente saudável, em qualquer parâmetro que fosse considerado. Fisicamente, mentalmente e espiritualmente. Estas três categorias eram, aliás, para Theodor uma espécie de pontos cardeais indispensáveis à existência, e, em particular, à existência com saúde. Era, a este nível, bem mais flexível do que a maior parte dos seus colegas de clínica mental que reduziam a saúde ao estado em que *os músculos fazem o que nós queremos e nós queremos algo de sensato.* Para Theodor a este indivíduo, de vontade e músculos normais, faltaria ainda a *normalidade espiritual.* E o que era esta? Eis a fórmula: falta algo ao homem normal, ao homem dito saudável, e ele – como qualquer criança – procura

¹⁹⁸ ARENDT, Hannah, *As Origens dos Totalitarismos*, 2ª ed., Lisboa, Dom Quixote, 2006, p. 413.

encontrar o que lhe falta, principalmente porque esta sensação confunde-se com a sensação de roubo – parte, continuemos a chamar-lhe assim, espiritual –, então, o homem normal, o homem saudável, vai à procura do ladrão e do objecto roubado, mas neste caso, ele não percebe aquilo que lhe foi roubado, não conhece a forma e o conteúdo da substância que agora lhe faz falta. Descobrir o que fora roubado a nível espiritual, era, para Theodor, um objectivo indispensável. O homem saudável quer encontrar Deus, dizia Theodor Busbeck de modo mais directo. E dizia-o não apenas em conversas particulares com colegas, dizia-o até em conferências, facto que deixava muitos cientistas da área perplexos, quase escandalizados, sentindo-se que falar de Deus no meio médico era uma heresia. No entanto, Theodor mantinha a sua opinião, [...] dizendo, provocadoramente: é um instinto científico. E o *instinto científico* de que se orgulhava era resumido numa frase: um homem que não procure Deus é louco. E um louco deve ser tratado.”¹⁹⁹

Não obstante, parece-nos que o Deus invocado em JL não será, restritamente, o Deus católico, mas antes um Deus enquanto forma de representação de uma força transcendente e inexplicável na qual o indivíduo possa assentar a sua razão de existir e conduta para uma recompensa e/ou Salvação. Assim, o Deus de G.M.T. não é o Deus bíblico, mas o *Deus* representativo de uma *entidade abstracta* que assume a sua pertinência na sua natureza injustificável, ou seja, Deus é o representante da possibilidade de salvação perante a condenação e impossibilidade de recuperação ética e moral que permita ao homem uma conduta que, como pretendiam as proposições modernas, o leve a depender unicamente de si mesmo. *Deus é, por isso, em JL, o nome que se dá a uma força que não se pode explicar, mas a qual é invocada enquanto alicerce existencial. O eterno retorno de Deus não é o eterno retorno da religião, mas a necessidade do pensamento metafísico.* Em JL “Gonçalo M. Tavares recorre insistentemente ao *sentido trágico da existência* que, enquanto tal, pelo menos nos mecanismos culturais do ocidente, constitui uma interpelação implícita da divindade. Ora, é exactamente este sentido trágico da existência que, no contexto do cepticismo [de

¹⁹⁹ TAVARES, Gonçalo M., *Jerusalém*, Lisboa, Caminho, 2005, p. 60 – 61.

JL], constitui o elemento decisivo para o romance situar a ausência de Deus na dor humana que dá a ver; ou para reconhecer nessa dor a inexistência de um Deus providencial; ou ainda, no pior dos casos, para exhibir na dor a natureza de um Deus prejudicial ao homem.”²⁰⁰ O pensamento de Deus nomeia, de facto, um dos desdobramentos temáticos do romance tauriano, mesma que essa nomeação consista no apontar de uma ausência, ou melhor, de um impedimento, de um bloqueio que é imposto à pessoa no acesso a esse Deus providencial.

A viragem temática permite-nos, pois, remeter o foco analítico para Mylia, uma personagem do romance que personifica o segundo núcleo temático de JL a abordar: a loucura. Irónica e indirectamente, Gonçalo M. Tavares reflecte o estado da religião actual como algo que se encontra encerrado e, por isso, inacessível. Deus é um Deus de conveniência que surge ao sujeito em tempos de desespero e, ainda assim, sem obedecer à reconstituição do Deus católico.

“Mylia murmurou: a igreja está fechada de noite. [...] O certo é que eram quatro da manhã e ainda não descansara um minuto. Fechar os olhos quando se tem medo de morrer? [...] Mylia estava na rua à procura de uma igreja.

Surpreendido, um vagabundo diz que não sabe. Uma igreja?, pergunta.

É de noite, diz o homem, podem roubá-la. Não deve procurar uma igreja, mas sim uma polícia para a proteger. Onde quer ir a estar horas? Eu podia roubá-la, senhora.

Mylia sorriu, afastou-se. A dor não a deixava centrar-se num diálogo.

Não quero a polícia, quero uma igreja. Sabe se estão fechadas a esta hora?

[...] Não somos uma coisa que espera, murmura Mylia, enquanto avança a passos fortes para a igreja.

[...] – A igreja está fechada. Sabe que horas são? Quase cinco da manhã. E não deveria estar aqui. De noite esta zona é má, é uma zona perigosa

Mylia sentiu vontade de rir em frente ao bom homem.

[...] Porque o perigo era uma pergunta para qual se teria de encontrar resposta rapidamente. E o que necessito

²⁰⁰ MARTINS, Manuel Frias, «Averbar o Horror», *Jornal de Letras*, nº 914, Outubro de 2005, p. 20.

é de uma boa pergunta, de uma pergunta exacta, pergunta que me obrigue a encontrar uma grande resposta, aquilo que dê sentido.

[...] Mylia disse:

– Não tenho medo do perigo, só queria entrar na igreja, agora.

[...] – Deve regressar a casa; é muito tarde.

Mylia recompôs-se. Perguntou:

- Há alguma igreja que ainda esteja aberta?''²⁰¹

Neste excerto está a síntese de todo o pensamento divino ocidental: não é tanto a crença em Deus, ou num deus, que está em questão, mas mais a procura de um pilar de significação, a procura de uma pergunta, do achar daquilo que foi roubado, que culminará numa resposta basilar na qual o indivíduo, Mylia neste caso, poderá assentar a sua existência. A busca de Mylia por um igreja inacessível tem menos que ver com a busca de Deus do que com um qualquer tipo de credo ao qual a personagem em causa se possa projectar, ou seja, a empresa de Mylia traduz-se no culminar do processo de desacreditação no Homem, nas suas capacidades e, no fundo, na sua política de acção, sendo a única reacção do próprio Homem encontrar um suporte de fé que já não encontra na sua própria existência. Na sociedade pós-guerra o indivíduo descentrou-se, tornando-se em algo obscuro, ou seja, fora de cena. A ideia de infinito à qual o Homem era vinculado transformou-se em barbárie e, por isso, não resta ao Homem encontrar outro tipo de infinito que guie a sua acção para que esta, no caso específico do Shoah, não se repita. Foi *a negatividade infinita e o negativo da infinidade do Homem* que induziram à procura de outra forma de transcendência infinita, seja ela qual for, que possa suscitar a grande pergunta e a conseqüente grande resposta que dê sentido e que sintetize a procura de Mylia. Deste modo, por maior que seja a relevância de Deus em JL, a sua menção é a declaração da sua ausência, da incapacidade de depositar em Deus

²⁰¹ TAVARES, Gonçalo M., *Jerusalém*, Lisboa, Caminho, 2005, p. 7 – 11.

a esperança do devir, embora “o «Deus-ideia-limite»”²⁰² continue sempre a lançar a sua sombra. Pese o tema divino na estrutura de JL, este somente corrobora um outro *topos* que procuraremos desenvolver de acordo com o tema do presente capítulo: o que leva Mylia a procura a grande pergunta que exija uma grande resposta que dê sentido? Que factores contribuíram para que a hipótese do Homem se tenha encerrado para Mylia antes da igreja fechada?

“Com dezoito anos Mylia sabia já como humilhar os homens. [...] Só se humilhar quem se aproxima, sabia já por instinto Mylia, e preparava-se assim para exercer essa habilidade perversa – de puxar para primeiro empurrar – sobre aquele médico que avançava, logo nos primeiros segundos após a saída dos seus pais, para que Mylia receava e desejava: um interrogatório.

– Sou esquizofrénica – disse ela, sem deixar que o médico Theodor Busbeck abrisse a boca – Li nos livros. Sei bem o que sou. Sou esquizofrénica, louca. Vejo coisas que não existem e sou perigosa. Quer-me curar?

[...] Sou esquizofrénica – repetia Mylia no primeiro dia em que se cruzou com aquele viria a ser o seu marido: Theodor Busbeck. – Esquizo-frénica.

– Você não é médica – disse-lhe Theodor.

– A minha mãe chama-me louca; você sabe mais do quem vive comigo?

– Devíamos fazer exames.

– Pode perguntar – disse ela.

– Não são apenas perguntas, exames médicos.

– Perguntas, apenas.

– Perguntas não são exames médicos, toda a gente pode fazer perguntas – disse Theodor.

[...] – A minha mãe chama-me louca e tem razão. [...]

– Os seus pais disseram-me que a Mylia consegue ver a alma.

– É verdade.

– E como é que ela é?

– Tem pêlos púbicos.

– Está a brincar comigo.

– Estou.

– Acredita em Deus?

– Acredito em tudo o que aprendi antes dos seis anos. Com seis anos sabia mais histórias da Bíblia que histórias infantis.

– Então acredita em Deus.

²⁰² DUQUE, João, *Dizer Deus na Pós-Modernidade*, Lisboa, Alcalá, 2003, p. 259.

– Acredito em tudo o que aprendi antes dos seis anos. Tudo o que me disseram a seguir é mentira.”²⁰³

No romance a relação de Theodor e Mylia evolve de médico–paciente para a de marido e mulher, o que convoca, desde logo, um questionamento da conduta ética por parte de Theodor. As diferenças entre Theodor e Mylia extravasavam, pois, a mera diferença de personalidades adequável a qualquer relação, seja amorosa, de amizade ou de qualquer outra natureza:

“[...] nas três categorias indispensáveis à pessoa normal, segundo Theodor, Mylia era saudável a nível físico e a nível espiritual: tinha um corpo eficaz e obedecia por completo às vontades [...] e esse corpo saudável procurava Deus, sentia falta de algo que sabia não poder encontrar no mundo material. Onde Mylia [...] não era normal era na cabeça, nas vontades. [...] As dificuldades em lidar com Mylia não foram, claro, uma surpresa para Theodor Busbeck. Ele percebia aquela cabeça, de certo modo já a normalizara; era capaz de prever com pouco erro as suas reacções, os arrebatamentos violentos, a escalada de insultos, os comportamentos ilógicos. [...] Não foi, pois, por acção do sistema de defesa ou por qualquer aproximação a um *não suportar mais a estranheza do outro*, estranheza que é universal – mas sim porque Mylia começava a ser perigosa para si própria que, depois de vários episódios violentos, Theodor decidiu, precisamente no dia 31 de Dezembro, no oitavo ano em que viviam juntos, internar a sua esposa, Mylia, no piso dois do [hospício] Georg Rosenberg, o mais conceituado da cidade.”²⁰⁴

O afastamento de Mylia do *mundo tido como normal ou normalizado* dita o remeter desta personagem para um universo onde se procede à limpeza do pensamento e do agir do indivíduo, melhorando significativamente a sua higiene²⁰⁵. Mylia passou a

²⁰³ TAVARES, Gonçalo M., *Jerusalém*, Lisboa, Caminho, 2005, p. 37 – 41.

²⁰⁴ TAVARES, *op. cit.*, p. 62 – 63.

²⁰⁵ A noção de *higiene* é central em JL: a expressão serve outro uso que não o literal. Por exemplo, Thomas Busbeck, pai de Theodor, defendia que o casamento do seu filho com Mylia, uma doente mental, iria prejudicar a sua higiene – por higiene subentende-se uma certa denotação do pensamento social e do pensamento social enquanto pensamento e atitude a adoptar perante os outros. O facto de Theodor casar com uma doente mental, sua paciente, iria desde logo prejudicar a sua imagem enquanto investigador

conviver desde então com Gada, Heinrich, Marksara, Johana, Marko, Martha, Stieglitz, Wisliz, Rodsa, Uberbein, Laras, Janika, Paola, Rudi, Vana, Witold e Ernst Spengler.

Ora, é neste contexto de reclusão involuntária onde se inicia o processo de convergência entre loucura e ética: de acordo com as teorias filosóficas foucaultianas²⁰⁶, a Modernidade colocou em curso uma nova percepção da loucura isolando-a e dominando-a, remetendo, assim, o louco para a esfera da alienação. Durante o século XIX a loucura transformou-se numa nova forma de exclusão, sendo o louco o Outro radical que será estranho não só para os não-loucos, mas também para si mesmo. Em JL, dá-se a articulação narrativa, através dos personagens Mylia e Ernst, do internamento do louco e do processo de normalização/tratamento psiquiátrico que lhes é imposto. Em JL é-nos veiculada a imagem do louco enquanto alguém que revela, através da sua intervenção (pluri-controlada) no mundo, uma *estranheza incómoda ao sujeito normal* que deve ser suprimida: através da institucionalização da loucura, o hospício Georg Rosenberg, proporcionará o isolamento do louco, a reclusão com a sua própria loucura enquanto causa (e efeito) desse mesmo isolamento. Na sociedade ocidental o isolamento da loucura corresponde a um grande medo da diferença que culmina no internamento psiquiátrico enquanto fonte de um poder essencialmente repressivo: o não-direito à loucura.

“As paredes do Hospício Georg Rosenberg estavam repletas de calendários. O mais antigo tinha dez anos e ninguém o arrancara da parede. Não perturbava.

[...] Era uma casa feita para eliminar os mistérios, como dizia o médico-gestor Gomperz. Procurara-se simplificar tantos os procedimentos como as coisas. [...] Inútil e desnecessário era aquilo que um doente conseguia esquecer, um dia que fosse. Havia, pois, como que um arredondamento da existência, o quer era excessivo transformava-se em alvo médico: tentava eliminar-se essa

reputado, para além do que, com o tempo, essa mesma relação traria complicações várias para o investigador do terror. Tal como se aquele que acolhe o louco também o fosse. A noção de higiene transita pela obra de Gonçalo M. Tavares enquanto algo que deve ser preservado a todo o custo.

²⁰⁶ FOUCAULT, Michel, *História da Loucura na Idade Clássica*, 5ª ed., São Paulo, Editora Perspectiva, 1997, 551 p.

coisa, pôr de fora, colocá-la *para além* desse arredondamento. Como se cada existência, exactamente como um compartimento, tivesse um caixote do lixo, um sítio específico, com formas adequadas, para onde se deveriam atirar os hábitos, acções e, se possível, os pensamentos que *não interessavam*. Neste caso que não interessavam a quem vigia: os médicos. O que era atirado para o caixote de lixo de cada indivíduo não era, pois, seleccionado pelo próprio, mas sim pela terapêutica. [...] o difícil era que a caixa de resíduos perigosos – assim eram considerados – de uma determinada existência fosse esquecida. De facto, não eram muitos os que esqueciam aquilo que lhes era roubado e que os técnicos designavam de: *curado de*. Estar curado não era apenas deixar de ter determinados comportamentos, era ainda esquecer o trajecto que de novo nos poderia recuperar.

Havia no Georg Rosenberg uma preocupação moral que estava longe de parar nas acções de cada indivíduo considerado louco. Perceber aquilo em que eles pensavam era também um objectivo; existia uma atenção excepcional em redor daquilo que nunca se vê: o interior da cabeça.

Uma das mais perturbantes perguntas do doutor Gomperz, a qualquer doente, era precisamente esta: *em que é que está a pensar, meu caro?*

Em que é que está a pensar? A resposta verdadeira a esta questão só poderia ser conhecida pelo próprio, não havia partilha possível. Todos podiam mentir e portanto todos podiam estar seguros. No entanto, o assustador nesta pergunta era o oposto: nenhum dos doentes poderia provar que dizia a verdade. Como provar que se está a pensar num determinado assunto? O doutor Gomperz só poderia acreditar, aceitar como verdadeiro, sem prova.

Assim, em última análise, a cura completa, que depois de ter passado pelos actos do doente que terminava nos pensamentos, era determinada por um evidente puro arbítrio. Gomperz teria de acreditar que o doente dizia a verdade sobre os seus pensamentos, e que portanto não pensava em nada de perigoso ou fora do normal; fixava-se si em assuntos úteis e concretos.

[...] Gomperz por vezes atrevia-se mesmo a colocar a um paciente a seguinte questão: *sabes em que é que deves pensar?* Tal como o professor de uma disciplina, como a matemática ou a gramática, fazia uma pergunta concreta sobre um determinado conteúdo, Gomperz fazia esta pergunta como se o outro estivesse num exame e só existisse uma resposta certa. Até para as pessoas saudáveis era perturbante. Mesmo para Theodor Busbeck – habituado aos labirintos mentais em que doente e médico por vezes entravam – aquela pergunta era inaceitável, ou pelo menos ameaçadora.

Em que deve pensar um homem? Para onde deve o homem dirigir o seu pensamento?”²⁰⁷

No romance JL questiona-se o *modus operandi* dos hospícios, as formas como escolhem normalizar o pensamento do indivíduo e a separação dialógica entre loucura e razão, sendo a razão a linguagem do correcto. A loucura é resguardada como uma desrazão misteriosa que deve ser solucionada com o redireccionamento do pensamento, com a estagnação do pensamento genuíno. O tratamento incutido quer a Mylia, quer aos restantes pacientes do Georg Rosenberg assentam nos princípios da terapia psiquiátrica da modernidade: é estabelecido um silenciamento total entre razão e loucura, sendo que o louco deve moderar o seu pensamento, admitir a sua culpa e erro e tentar reencontrar-se com a razão. A recondução do pensamento é, em JL, feito por uma personagem típico do sistema psiquiátrico moderno: o médico-gestor Gomperz. A introdução deste personagem invoca um tipo de vigilância feito sem correntes, ou seja, uma vigilância que fornece ao paciente uma ilusão de liberdade, desde logo castrada pela eficiência do poder disciplinar que revoga para o louco o estatuto de objecto que deve alienar-se da sua própria vontade de forma a normalizar o seu comportamento. Se em KK a propósito da prisão de Klaus Klump se estabelece uma relação com *Vigiar e Punir* de Michel Foucault, em JL esse poder de vigia e punição é catapultado para o espaço do hospício, facto que nos permite decifrar a intencionalidade analógica entre criminoso e louco. Esta comparação que Gonçalo M. Tavares remete para os seus romances tem que ver com a ideia das sociedades disciplinares assentarem os seus princípios de conduta não na educação, mas na normalização por unificação, ou seja, o indivíduo, seja louco ou seja um homicida, está submetido a um poder, a uma norma que se permite estabelecer e concretizar juízos de valor. O pensamento convencional que G. M. T. convoca narrativamente tem que ver com a intenção de um discurso e tecido social que rege as

²⁰⁷ TAVARES, Gonçalo M., *Jerusalém*, Lisboa, Caminho, 2005, p. 103 – 105.

sociedades modernas de forma intencionalmente estandardizada e homogênea, sem que o louco tenha direito à sua própria linguagem e onde o homem moderno e racional demonstra ser de uma loucura e violência superiores à do homem irracional. O cariz prepotente de Gomperz ilustra a figura do médico enquanto examinador, enquanto alguém que detém um sobre-poder institucional e, assim, ilimitado dentro da sua esfera de actividade: a relação que este procura manter é a de dominação sobre a vontade do louco, de submissão do doente à verdade absoluta do médico, ou seja, Gomperz pretende a materialização da hegemonia da não-loucura sobre a loucura. Deste modo, Gomperz procede à dominação do louco e não à tentativa de compreensão da loucura, ficando a sua delimitação e a cura assentes nessa mesma capacidade de domínio.

“Para onde deve o homem dirigir o seu pensamento para não ser considerado louco?, eis o problema colocado pelo doutor Gomperz e sobre o qual agora Theodor Busbeck tentava reflectir.

Estava ali, não apenas um problema terapêutico, dirigido a loucos, mas um problema moral, básico, que dizia respeito a todos os homens.

Um homem moral em que assuntos deve pensar? E em que assuntos não deve pensar?

Claro que a Igreja já tentara responder a esta pergunta e muito antes dos médicos que vigiam os loucos, já os padres dirigiam a sua vigilância e o seu juízo aos pensamentos, e não apenas às acções humanas.

Não bastava responder moralmente à pergunta: que actos devo fazer? Faltava responder com a mesma consistência à questão: que pensamentos devo ter?

O doutor Gomperz possuía, assim, a loucura – embora não ser atrevesse a expressá-lo – uma imagem associada à imoralidade: louco é o que age imoralmente e louco ainda é o que agindo moralmente pensa de modo imoral. A loucura seria, assim, uma pura falta de ética, momentânea, porventura, e portanto curável, ou definitiva, eterna, e portanto: incurável. No criminoso e no idiota mental que nada percebe via Gomperz os dois tipos de loucura e, por consequência, de imoralidade: a loucura instalada nos actos criminosos e a loucura instalada nos actos do criminoso e a loucura instalada no pensamento do homem que não percebe minimamente o mundo onde deverá agir. O agir deste louco que não percebe era, então, também, um agir criminoso, mesmo que não fizesse mal a ninguém, pois era um agir efeito de

um não entendimento, de uma ignorância; e sendo neutro ou tendo mesmo efeitos positivos, seria sempre um acto imoral porque não consciente. A inconsciência é imoral – dizia Gomperz –, é criminosa.”²⁰⁸

Assim, o hospício revela-se, segundo a ideia de Gomperz e após a falácia no pensamento e credo da igreja católica, um novo meio de veicular padrões éticos e morais; este mesmo factor dota o hospício de uma autoridade moral baseada numa ideia de poder, não só de poder enquanto liberdade de actuar de um determinado modo, mas ainda o Poder de conduzir as suas acções de forma a impor um padrão moral ao louco, embora isso venha, pois, a retirar qualquer laivo de espontaneidade e subjectividade a este. Não será, desde logo, uma falha ética ou abuso de poder pensar que uma dada instituição tem um padrão moral perfeito que possa ser transmitido ou imposto a outrem? O desvio higiénico ou normalização do pensamento instaurado nas igrejas e nos hospícios não será uma forma de garantir o não desvio do pensamento? Não será uma forma de manutenção do pensamento simples? O que as entidades em causa procuram fazer é suprimir a diferença, evitar o pensamento complexo e desviante de qualquer norma. Até que ponto uma pessoa louca é eticamente condenável? Não serão a igreja e o hospício agentes de controlo da higiene do pensamento social? Gonçalo M. Tavares alude, quanto a nós, a uma outra coisa: *a grande preocupação não é a loucura do louco, mas antes a loucura do não-louco*. Esta última expressão assume a sua relevância com base no desenvolvimento da narrativa: Mylia, mulher de Theodor Busbeck e paciente de Gomperz no Georg Rosenberg, envolve-se emocional e sexualmente com Ernst Spengler, um paciente esquizofrénico do mesmo hospício, resultando dessa relação uma criança: Kaas. Embora Theodor assuma a criança como sendo sua filha são efectuados alguns procedimentos que colocam em causa a atitude ética quer do investigador quer do hospício gerido por Gomperz: a) no momento em que

²⁰⁸ TAVARES, Gonçalo M., *op. cit.*, p. 106 – 107.

é informado da relação e gravidez de Mylia, Theodor Busbeck exige saber quem é o pai da criança, dado confidencial que lhe é fornecido depois de pouca resistência apresentada por Gomperz, b) Theodor exige a separação do casal, sendo que Mylia é remetida para uma divisão do hospício onde o isolamento será total e c) Mylia é inadvertidamente submetida a uma operação que resultará na impossibilidade de voltar a procriar. A falha ética é, em primeiro lugar, de Theodor que, embora assuma a paternidade de Kaas, procede a uma série de medidas moralmente condenáveis para que a sua notoriedade/higiene enquanto investigador não seja prejudicada com a falha de Mylia. Desta forma, é-nos possível afirmar que Theodor, apesar de se propor a estudar e delimitar as etapas cronológicas do Horror, é, também ele, protagonista de falhas éticas que lhe permitiriam ser um dos agentes do horror. Num tempo futuro, Theodor poderia constituir o seu próprio objecto de estudo, poderia ser ele próprio considerado um precursor do horror, do uso da força, ainda que não física, para cumprimento dos seus próprios interesses sem qualquer tipo de consideração pelo bem estar de terceiros. No fundo, as conclusões que Theodor apresenta a propósito do seu estudo poderiam ser-lhe aplicadas:

“Busbeck publicara, finalmente, a investigação que preencheria a sua cabeça ao longo de décadas: cinco grossos volumes de mais de oitocentas páginas cada um, publicados simultaneamente, por vontade e exigência expressas pelo investigador. [...] Os quatro primeiros volumes eram constituídos por uma impressionante acumulação de números e informações factuais sobre as vítimas de massacres ao longo da história (cuja definição surgia logo no primeiro volume: ‘não me debrucei sobre as guerras’ – escrevera Busbeck – ‘não me interessou o confronto de duas forças, por mais desiguais que fossem, interessou-me apenas a Força quando se confronta com a fraqueza’; definindo Busbeck a Força como ‘matéria com energia para pôr em perigo uma outra matéria’ e a fraqueza como ‘matéria com energia vazia’, ou seja: ‘sem possibilidades de colocar em situação de perigo uma matéria próxima’. [...] Este desequilíbrio, que qualquer análise detectaria, significava apenas, para Busbeck, ‘que

a História ainda não havia terminado’, e mais especificamente: ‘que a história do terror ainda estava no início’. ‘O terror ainda não terminou’, repetia Busbeck, ‘nos próximos séculos muitas populações serão massacradas’, vêm aí ‘vários milhões de mortos’, escreveu.

E se existiam países que praticamente eram neutros nesta ‘História do terror’, [...] outros, pelo contrário, estavam sempre no centro desta história violenta e eram estes povos que surgiam explicitamente naquela tinha potencial para se tornar numa das mais citadas e polémicas tabelas da ciência;

[...] Como era previsível, o estudo de Theodor Busbeck foi recebido com particular hostilidade por cientistas que pertenciam a determinados povos, especificamente enunciados naquela terrível tabela final.

Um investigador da mesma área, com maior à-vontade pessoal, dissera-lhe [a Theodor] até algo, em resposta às suas teses, que outros haviam escrito de um modo mais científico:

– Busbeck, você não é só um cientista, é também um crente. E por isso é que as suas teses ganham tal importância: você utiliza a energia suplementar da fé e acrescenta-a aos métodos científicos que domina. Nós, meros cientistas, pouco dados a Deus, apenas lhe podemos responder com a melhor das ciências. Assim, neste combate não poderá existir outro resultado: você ganhará sempre.

Menos simpaticamente, [...] um conhecido cientista [...] escrevera, a rematar um artigo que demolia ponto por ponto as teses avançadas por Busbeck:

‘Doutor Busbeck, Vossa Excelência com este estudo e com as precipitadas conclusões que tirou de uma vasta – meritória, nesse sentido – acumulação de números, mostrou que não é verdadeiramente um cientista, mas sim, e desculpe dizê-lo publicamente, um louco.’

‘Nesse sentido’, dizia a última frase do artigo que toda a cidade lera, frase maldosa, terrível, ‘nesse sentido não continuarei a argumentar consigo cientificamente, tendo apenas o cuidado de o aconselhar a internar-se – seguindo o seu próprio conselho, já que é um especialista –, a internar-se, dizia, por exemplo, no reputado Hospício Georg Rosenberg, bem conhecido, aliás, de alguns ex-familiares seus. Desse modo, e só assim, no meio de pessoas altamente competentes, Vossa Excelência poderá recuperar o bom senso e a boa racionalidade. Com eles, estou certo, poderá recuperar também a consideração científica dos seus pares, perdida por completo com os disparates religiosos que agora publicou.’²⁰⁹

²⁰⁹ TAVARES, *op. cit.*, p. 209 – 216.

No excerto transcrito denota-se a sujidade como marca da higiene científica e social de Theodor Busbeck, isto é, o seu relacionamento com Mylia vai traduzir-se como um ponto fraco para a pertinência científica do seu estudo, ainda que esta não seja a única falha que nos é apresentada: a apologia do divino é desacreditada por uma parte da comunidade científica que considera as investigações de Theodor fruto de um exotismo religioso. Assim, cremos que JL remete para o facto de que na Modernidade e na Pós-modernidade o pensamento racional continua a persistir sobre qualquer outro, apesar da lacuna de uma autocrítica, sendo que falha também a abertura da razão a outras fontes de conhecimento que não a sua: esta prepotência do pensamento racional poderá ser indicativo da recorrência de novas mentalidades criadoras de novos totalitarismos e/ou forças bárbaras que corroborem as teorias busbeckianas . No entanto, em consequência do caso entre Mylia e Ernst, da indemnização pedida por Theodor em consequência da falha do hospício, Gomperz autoriza uma operação a Mylia que trará consequências drásticas para a mesma. Ora, a questão que aqui se coloca tem que ver com ética psiquiátrica e a sua manipulação perante o tratamento do doente, ou seja, Gomperz, autoridade máxima do hospício Georg Rosenberg, autorizou uma operação sem consentimento de Mylia, facto constituinte de uma falha axial no tratamento de um doente, independentemente da sua condição. O problema suscitado por Gonçalo M. Tavares tem que ver com a dissociação entre dever moral psiquiátrico e direitos do doente mental. Assim, o que se sucede em JL é que a componente ética do tratamento psiquiátrico é completamente descurado, visto que Mylia é operada sem a sua permissão ou sequer conhecimento integral do procedimento que lhe viria a ser inferido. Gomperz ignora os princípios éticos a respeitar no tratamento de doentes, assumindo uma autoridade, ou autoritarismo, moral justificado com o pretexto da doença mental de Mylia e da sua incapacidade de decidir o que poderia ser melhor para ela, quando na

verdade o único princípio em questão será o princípio da “*higiene da notoriedade*”²¹⁰, seja a de Theodor que procura ofuscar a sua relação falhada com Mylia, seja a de Gomperz que a todo custo pretendia “evitar [que] um único artigo [de Theodor Busbeck terminasse] com a excelente reputação do Hospício Georg Rosenberg.”²¹¹

O que Gomperz remete para o silêncio é o seu dever em informar Mylia, independentemente do seu estado, sobre a operação que lhe viria a ser feita, ou seja, Mylia, enquanto paciente, estaria em plenos direitos de consentir ou rejeitar qualquer intervenção. O fundamento moral daquilo que foi retirado a Mylia está relacionado com o direito básico que cada indivíduo tem de decidir e/ou planejar a sua própria vida: “I wish my life and decisions to depend on myself, not on external forces of whatever kind. I wish to be the instrument of my own, not of other men’s, acts of will. I wish to be a subject, not an object; to be moved by reasons, by conscious purposes, which are my own, not by causes which affect me, as it were, from outside. I wish to be somebody, not nobody; a doer – deciding, not being decided for, self-directed and not acted upon by external nature or by other men as if I were a thing, or an animal, or a slave...”²¹² Mais do que qualquer falha que possa ser apontada a Gomperz, esta lacuna no comportamento moral desautoriza, no fundo, o próprio hospício enquanto unidade de recuperação de indivíduos para o mundo social: a desinformação de Mylia é a resposta do tratamento psiquiátrico às suas próprias falhas, seja para afirmar a não recuperação do sujeito, seja para afirmar o estatuto disfuncional da própria instituição. O não reconhecimento da autonomia de Mylia confere a Gomperz o reconhecimento da ineficácia patente no processo de normalização do louco através da correção do seu erro. A grande lacuna está, por isso, no não-louco que não confia no seu próprio método

²¹⁰ TAVARES, *op. cit.*, p. 154.

²¹¹ TAVARES, *op. cit.*, p. 125.

²¹² BERLIN, I., *Four Essays on Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 131 *apud* KUHSE, Helga e Singer, Peter (eds.), *A Companion to Bioethics*, 6th ed., Oxford, Blackwell, 2005, p. 441.

e, desse modo, não permite ao doente, ao louco em tratamento, formar a sua própria autonomia, tal como se o detentor da razão não confiasse no seu próprio método ou se, no fundo, soubesse que o louco nunca esquece a linguagem da loucura e que está sempre em estado de consciência, consciência que é remetida para uma esfera de auto-repressão para dar lugar ao discurso da *razão homonegeizante* e conseqüente cura da loucura.

“– Mesmo que queira o seu corpo nunca poderá esquecer a passagem por Georg Rosenberg. Mylia estava deitada: tinha pela primeira vez dores fortíssimas no baixo-ventre, e explicava que nos anos de internamento for operada para não ter mais filhos.

– Sem o seu consentimento? – perguntou, pela segunda vez, o médico.

– Sem o meu consentimento – disse Mylia.

O ginecologista era um ancião, o doutor Gothjens: sentou-se; levantou-se de novo, lentamente, uma voz rígida, mas atenciosa:

– Nenhum médico pode fazer isso sem o consentimento da mulher.

– Ninguém me perguntou nada – disse Mylia – Talvez tenha assinado um documento, mas se o fiz não estava em condições. Não me lembro.

O doutor Gothjens fizera já o seu diagnóstico: a operação para ‘fechar os filhos’, como Mylia dizia, tinha corrido mal. Atingira o objectivo – Mylia era agora estéril – mas deixara outras mazelas. Tinha de ser novamente operada Há algo cá dentro – dizia Gothjens, referindo-se ao ventre de Mylia – que se desenvolve de uma maneira errada. Esperemos que a operação o consiga travar.

Mylia regressou, passado uma semana, para aquela que seria a sua primeira operação. Depois dessa seguiram-se outras três, ao longo de vários anos. Até que a certa altura o médico, após a análise do desenvolvimento da doença, lhe comunicou que nada havia a fazer: no máximo ela viveria dois anos. Mais do que isto seria um milagre. Nas suas palavras, seria *um acontecimento espiritual e não terapêutico*.

Mylia de imediato recordou as teorias do Theodor Busbeck, o ex-marido. Reconheceu-as na boca desse médico: o espírito, a procura de Deus. A terceira parte da saúde. Quando a matéria falha.

Nessa mesma tarde murmurou para si própria, pela primeira vez, aquele heresia que lhe parecia, ao mesmo tempo, uma profecia negra e o único destino que valeria a pena combater:

Se eu me esquecer de ti, Georg Rosenberg, que seque a minha mão direita.”²¹³

Dentro da já enunciada dialéctica da procura de Deus, ou da recuperação do pensamento transcendente que infira sentido, emerge um outro tópic: o da mão, símbolo que tem uma conotação bíblica. No Evangelho de São Marcos é contado que Jesus Cristo terá entrado numa sinagoga e regenerado a mão ressequida de um homem. Assim, Mylia parece afirmar, em concordância com os seus ensinamentos religiosos, que o ressequir da sua mão seria sinónimo de esquecimento da experiência no Georg Rosenberg: a mão seca é, pois, o símbolo daquilo que não pode ser olvidado. As marcas bíblicas assumem a sua pertinência indirecta em JL, visto que qualquer um dos evangelhos invocados por Gonçalo M. Tavares – Eclesiastes, São Marcos, São Lucas, Carta aos Romanos, Primeira Carta aos Coríntios – todos eles estão relacionados com vários temas tratados no romance: a condenação de um dado povo, no caso da Bíblia é feita referência aos judeus, a relação entre sabedoria e loucura e a já mencionada referência à mão ressequida de um homem curado por Jesus Cristo. A referência ao universo religioso não implica, em JL, uma intencionalidade devota ou sequer a certeza do regresso de Deus, mas antes a procura de uma forma de colmatar a falha que Mylia tinha em aberto e que lhe havia sido provocada por acção do homem como efeito de um gesto injustificado e prepotente.

“Mylia morava no primeiro andar do número 77 da Rua Moltke. Sentada numa cadeira desconfortável pensava nas palavras fundamentais da sua vida. Dor, pensava, dor era uma palavra essencial.

Havia sido operada uma vez, depois outra, quatro vezes operada. E agora aquilo. Aquele ruído no centro do corpo, no miolo. Estar doente era uma forma de exercitar a resistência à dor ou à apetência para se aproximar de um deus qualquer. [...] Mylia tinha pequenos medos; temia

²¹³ TAVARES, Gonçalo M., *Jerusalém*, Lisboa, Caminho, 2005, p. 200.

[...] a violência física. Um medo grande, este: o do contacto físico violento com outros humanos. [...] Aproximava-se das pessoas apenas quando tinha a certeza de ser bem tratada. *Tocada pela mão boa*.

O outro grande medo de Mylia era o de alguém voltar a olhar para si e murmurar: eis uma louca!

Não queria voltar a parecer louca. [...] Ninguém mais dirá que estou louca, murmurava, Mylia.

[...] No entanto, Mylia começou a sentir algo no estômago. A princípio esse aviso deixou-a perplexa: não era *a sua* dor, era outra coisa, mas igualmente forte, mais forte ainda.

Que ridículo, apeteceu-lhe dar uma gargalhada. Estou com fome, murmurou, há horas que não como. Estou aqui de noite, sozinho, mas o meu estômago veio, estou acompanhada.

[...] Mylia, de facto, sentia-se segura, estranhamente: aquela dor de fome era uma garantia, uma garantia de imortalidade, pelo menos momentânea. Não posso morrer, assim, de repente, da outra dor, se esta dor agora está tão forte! E sentindo-se segura tentava distrair-se da vontade de comer. Se comer esta dor passa, e depois vem a outra e, dessa sim, posso morrer.

Lá no fundo uma luz, talvez um café já aberto, e ao lado direito uma cabine telefónica. Ela parou, dirigiu-se à cabine. A dor de estômago não cessava; preciso de comer alguma coisa rapidamente senão morro, murmurou Mylia; e riu-se. Pegou em moedas, pôs uma na ranhura, marcou um número, o sinal de linha começou. Ninguém atendia. Quatro, cinco, seis, sete, oito, nove, dez, onze, doze, treze, catorze: atenderam. Ernst, disse Mylia, estou junto à igreja. És tu?

E Mylia desmaiou.”²¹⁴

O personagem Ernst Spengler serve a descrição dos métodos de tratamento no hospício Georg Rosenberg e a (im)possibilidade de uma vida normal uma vez fora do hospício. Esta mesma impossibilidade de um regresso à normalidade, ou seja, a impossibilidade do esquecimento de uma realidade como é a de um hospício estabelece um elo de ligação entre a lógica do concentracionismo e a realidade de um hospício: repare-se que ambos os locais funcionam com base em forças despóticas que impõem as suas próprias regras, a sua própria *força* ao indivíduo, sem que haja qualquer conduta eticamente

²¹⁴ TAVARES, *op. cit.*, p. 7 – 22.

digna – ambas os locais remetem o sujeito para a reclusão. Quer campos de concentração, quer hospícios presumem o seu raio de acção sempre dentro do âmbito da racionalidade, quando na verdade levam a cabo medidas de fraco tratamento humano. O sujeito – o ser espontâneo – é anulado em qualquer uma destas instituições: uma certa condição humana é castrada nos campos de concentração e nos hospícios – na realidade concentracionária o indivíduo obedece sem resistência a uma força que lhe é soberana, retirando-lhe, inclusivamente, o direito à própria morte enquanto momento individual. No hospício, o homem é levado a crer que o seu comportamento é erróneo, sendo que a sua única hipótese de cura consiste na adaptação e reorientação do seu pensamento para a ideia racional, para o discurso homogéneo, uno e de uso comum. Qualquer uma das instituições presume um sistema de vigilância que faz saber ao sujeito que incorre numa pena ou castigo severo no caso de conduta duvidosa ou em desacordo com determinadas regras. Repare-se que no hospício o indivíduo não é conduzido à morte física, mas a uma certa noção de morte que deve prevalecer subjacente a instituições como Georg Rosenberg: a morte da individualidade, a morte do pensamento diferencial e individual.

“Fora do Georg Rosenberg o reencontro e Ernst com Mylia seria algo muito próximo do catastrófico. O namoro terminara com naturalidade logo que um deles saíra do hospital; há muitos anos, portanto. É que não havia hipótese de reconhecimento entre aqueles dois mundos: dentro e fora do Georg Rosenberg existiam como que duas línguas, e uma não comunicava com a outra: nem uma única palavra tinha o mesmo sentido dentro e fora do Georg Rosenberg. Estavam pois agora noutra língua, noutra país: frases e hábitos novos, pessoas que nunca se tinham visto antes, uma segunda existência: alguém que os metera no bolso durante um certo tempo, e os escondera da população, e esse bolso chamava-se Georg Rosenberg.”²¹⁵

²¹⁵ TAVARAES, *op. cit.*, p. 205.

Estabelece-se, assim, a analogia entre o sobrevivente dos campos de concentração cuja existência foi suspensa, afastada do mundo real e social durante o período que foi mantido isolado e o doente do hospício Georg Rosenberg, que embora não esquecendo a vida anterior ao seu *erro de pensamento*, sabe que esteve numa espécie de coma social e que esse mesmo afastamento ditou a sua submissão a quaisquer que sejam as suas hipóteses de uma reinserção adequada na sociedade. Para além do esquecimento de si mesmos, os reclusos dos campos de concentração e os doentes de um hospício parecem ser postos em termos de comparação por Gonçalo M. Tavares por lhes ser colocado o freio do isolamento. A única realidade que ambos conhecem é a realidade de um universo de obediência e subserviência, sempre com a consciência de um dado comportamento a preservar sem resistência:

“Não tive uma doença contagiosa – pensava Ernst –, a minha cabeça funcionava mal, apenas isso. A cada semana que passava, afastado dos métodos e a disciplina que até certa altura, lá dentro, havia elogiado – estando ele agora numa rua livre da cidade, caminhando no meio dos homens e das mulheres normais, pareciam-lhe completamente desadequados e mesmo brutais. O director Gomperz [...] transformara-se gradualmente na figura de perseguidor, figura que desde a infância mais o aterrorizava. Nas histórias infantis o pirata e o malvado nunca conseguiam instalar tanto terror como *aquele homem que persegue*, mesmo que aparentemente este fosse pouco perigoso. [...] Mesmo nunca entendendo, em toda a extensão, o modo como Gomperz o perseguira a ele, Ernst Spengler, depois do nascimento da criança de Mylia, perseguição executada dentro da instituição e sempre de acordo com as leis, a disciplina e o regulamento, mas sim, perseguição pira, individual, perseguição em que o perseguido tem algures no corpo essa marca terrível: a de alguém que foge muito; muito menos percebendo a vigilância, ainda mais violenta, sobre Mylia nos anos posteriores a todos os acontecimentos: filho, divórcio, etc.; [...] Ernst fora perseguido duramente depois do ‘incidente’ com Mylia; e o seu perseguidor, aquele que infiltrara o medo diário e o terror ininterrupto na sua existência, era o director do Georg Rosenberg, o doutor Gomperz.”²¹⁶

²¹⁶ TAVARES, *op. cit.*, 207.

Como constatado no excerto transcrito, a terminologia dos campos de concentração adequa-se à vivência no hospício: Georg Rosenberg é recordado por Ernst Spengler, antigo louco, como um período de perseguição e terror no qual as atitudes do perseguidor eram de todo incompreensíveis, sem justificação aparente, ou seja, a injustificação das atitudes do director e dos vigilantes do hospício estão relacionadas com a ausência de uma consciência ética que permite a estes últimos não explicarem aos doentes o porquê das suas atitudes: nem sequer o castigo é justificado, apenas imposto. A moral é, pois, um conceito ausente quer dos campos de concentração, como, aliás, já foi afirmado, quer dos hospícios onde a conduta unilateral do director, funcionários, onde se inclui Theodor Busbeck, presumem não tanto uma ausência, mas antes uma presença auto-justificada e sem autocrítica moral que abre um precedente de atitudes eticamente reprováveis.

O culminar da dialéctica de desencanto, desesperança e falha moral acontece quando Mylia e Ernst se cruzam com Hinnerk, um homem que:

“não saía à rua sem medo, não ficava em casa sem medo, não adormecia sem o medo, e mesmo nos momentos em que a consciência se tornava menos construída, quando a individualidade apresentava a estrutura frágil – como nos sonhos –, mesmo aí uma espécie de azedume fixo permanecia constante no meio da aparente loucura de imagens que se sucediam sem controlo, misturando espaços, tempos, possibilidades e impossibilidades. [...] Quantas vezes de Hinnerk, o homem que trema com medo dos outros, quantas vezes não haviam dito dele, como quem regista simplesmente o número de um edifício ou o nome de uma rua: *cara de assassino*, tem *cara de assassino*. [...] Por vezes, sem qualquer intenção de disparar, tendo até a arma sem balas, Hinnerk pegava na sua pistola, dirigia-se à janela, e segurando no pequeno binóculo com a mão esquerda apontava o cano a uma das crianças, seguindo os seus movimentos, durante uns segundos, até que por fim, subitamente, abandonava o percurso do miúdo escolhido ao acaso, baixava a arma e os binóculos, corria a cortina

branca, e preparava as suas coisas para sair. [...] Nos últimos dias Hinnerk andara mais violento, o que significava que o seu medo se extremava. [...] À medida que o tempo passava o pudor das crianças diminuía drasticamente, o que significava também que o receavam menos – a ele – Hinnerk.”²¹⁷

Numa dessas ocasiões em Hinnerk saiu de casa durante a noite e cruzou-se com Kaas, filho de Mylia e Ernst, que procurava Theodor Busbeck, por ausência deste a meio da noite.

“O rapaz de doze anos, deficiente, que procurava o pai àquelas horas da noite estava cada vez mais assustado, e o facto de aquele homem de olheiras grandes o agarrar provocava nele um temor irreconhecível, que o impedia de reagir.

Hinnerk, segurando o pescoço de Kaas, puxava-o para uma rua lateral, onde a iluminação era quase inexistente.

[...] Hinnerk estava desde há momentos calado, mas não parava de puxar o rapaz, o mais delicadamente possível, para a parte detrás de um prédio, de onde vinha uma escuridão completa. Kaas fez um pequeno movimento tentando afrouxar a mão do homem sobre o seu pescoço, mas este, subitamente, agarrou-o ainda com mais força e atirou-o ao chão.

Kaas tentou gritar.”²¹⁸

“Ernst agarra Mylia – que começava a recuperar os sentidos – e ainda ofegante, depois do que correu até ali, acaricia-lhe o rosto com o dedo indicador.

Mylia sorri; a voz transformara-se num corpo, Ernst encontrou-se porque veio por um caminho não material.

Mylia pensa: reconhecia a tua mão calma.

– A tua mão direita não secou. Vês a minha? Também não secou.

[...] Abraçam-se. Ernst tenta de novo levantá-la. Não consegue. Ouve-se uma voz:

– Precisam de ajuda?

Os dois viram a cabeça. É um homem, oferece ajuda.

Esse homem chama-se Hinnerk Obst e nessa mesma noite acabou de matar um rapazinho chamado Kaas; Kaas Busbaaak, como dizia o próprio rapazinho.

[...] Junto à igreja um pequeno grupo – dois homens, Hinnerk e Ernst, e uma mulher, Mylia – [ri-se] já e brinca com a arma, que agora está na mão de Mylia, que lhe sente o peso, a forma do gatilho [...].

²¹⁷ TAVARES, *op. cit.*, p. 65 – 69.

²¹⁸ TAVARES, *op. cit.*, p. 167 – 168.

E Mylia, cada momento que passa, parece virar toda a sua atenção para aquele homem, ignorando Ernst. Está arrependida, não deveria ter telefonado. Georg Rosenberg terminou há muito, a mão não secou e não é o momento de falar com Ernst; e nunca será o momento.

[...] Virou-se na direcção daquele homem, Hinnerk: se eu agora fizer força no gatilho isto dispara? [...] Hinnerk responde que não. Ri-se, explica como é: Tem de levantar esta alavanca. Hinnerk levanta a alavanca. [...] Dispare – diz Hinnerk, divertido –, dispare!

[...] Mylia riu-se e baixou a arma. Ernst a seu lado pede-a.

[...] De repente um estrondo rebenta com a cabeça de Hinnerk.

Ernst está com a pistola na mão, a tremer: a bala saiu.

Que fizeste, estúpido!, diz Mylia. Mataste o homem.

Mylia grita; Ernst subitamente vira as costas e começa a fugir o mais rápido possível [...].

[...] Mylia tenta pensar, tenta perceber o que deve fazer. Em breve chegará gente, alguém ouviu de certeza, não há casas em redor, mas alguém de certeza ouviu, pensa Mylia. Pelo menos na igreja. Aí devem ter ouvido.

[...] A dor da fome parece estabilizar, quase a esquece também. De repente escutam-se ruídos vindos de dentro da igreja, detrás da porta principal; alguém está ali, finalmente, do outro lado da porta, a dois metros de si.

[...] Mylia tem de falar para quem está do outro lado da porta da igreja. Ganha forças. Procura dentro do corpo a voz mais firme:

– *Matei um homem* – diz Mylia – *Deixam-me entrar?*²¹⁹

Gonçalo M. Tavares constrói o culminar da narrativa de JL recorrendo à ironia e aos princípios filosóficos do Acaso e do Absurdo, sem deixar de remeter a obra para o desencanto, para a falha moral, visto que Ernst, embora não esquecendo o tempo de Georg Rosenberg, não hesita em reagir com cobardia aos seus actos, ficando Mylia com a responsabilidade da morte de Hinnerk. Acontece que Mylia, uma pessoa com receio da violência física e que rejeita a hipótese de vir a ser reincidente na loucura, é “fechada na cela de um hospital-prisão [com] alguns anos de pena para cumprir e, segundo os médicos, ‘era para estar já morta’ há muito tempo, pois a evolução da sua doença assim o pareci determinar. [...] A dor no ventre mantém-se – mas Mylia está viva e habituou-

²¹⁹ TAVARES, *op. cit.*, p. 238 – 251.

se ao modo de se ligar àquela dor e à doença desenvolvida no Hospício Georg Rosenberg.”²²⁰ Mylia é remetida para um espaço que relembra o universo do Georg Rosenberg, sendo que agora estão conjugadas as condições de vigia e punição, bem como as de higiene do pensamento. A personagem feminina de JL está confinada a um espaço onde a figura de Gomperz desaparece para ser substituída pelo *olhar panóptico* que actua em permanência, ficando o louco-prisioneiro em aparente liberdade e em factível abandono, abandono este efectuado pelos agentes da razão que desistem de compreender a loucura – apenas punem – e que, por isso, desistem também de compreender a natureza humana. Mylia é o produto da sua própria sociedade, sendo que esta já não a consegue controlar remetendo-a, por isso, para o esquecimento e já não para a recondução do pensamento. Ora, a segunda parte da nossa análise está directamente relacionada com a sociedade do pós-Holocausto e com o niilismo, ou seja, com a nadificação do sujeito, com o desprezo pelas categorias do ser humano. Uma das outras razões que nos leva a abordar a questão da loucura e da violência do pós-Shoah tem que ver com o facto de Gonçalo M. Tavares espelhar o modo como o homem contemporâneo continua a abstrair-se da existência do outro, a constituir a sua própria moral ou, então, a actuar em concomitância com a ausência de quaisquer princípios éticos. A narrativa de JL constitui-se toda ela sobre a falha humana e institui vários aspectos: em primeiro lugar JL demonstra como o homem ainda não conseguiu superar a linguagem do niilismo²²¹, ou seja, o homem continua envolto na dialéctica do nada, da não valorização do outro, da não recuperação dos valores, sendo que Gonçalo M. Tavares invoca literariamente o eterno retorno do pensamento da salvação, não uma salvação garantida por Deus nem pelo homem, mas a necessidade de um sistema de recompensas transcendente que dê significado e faça com que o homem paute a sua

²²⁰ TAVARES, *op. cit.*, p. 247.

²²¹ Cf., SÁ, Alexandre Franco, «A política sobre a linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do niilismo», *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 59, fascículo 4, 2003, p. 1121 – 1152.

conduta de forma a obter essa mesma condição transcendente. Resta, então, saber como conseguirá o homem proceder ao encontro desse pensamento: já vimos, através da lógica do Horror, que a tendência é para a recorrência do barbárie, do uso indevido e totalitário da força e que o pensamento de Deus, embora continue a ser recorrente porque inabalável – a impossibilidade de um discurso materialista sobre Deus assim o garante – está amplamente desacreditado nas sociedades ocidentais. Poderíamos apontar o *Amor* moriniano²²² como a próxima fonte de pensamento transcendente, mas a ausência de valores éticos e morais, a desconsideração total pelo outro fazem-nos desacreditar neste amor global e no projecto de uma *antropoética*. Em segundo lugar, JL remete para a urgência do pensamento ético: a previsão da continuação do horror, o elo entre o universo concentracionário e a realidade de um hospício dirigido por um homem prepotente e sem valores éticos; o homicídio de uma criança deficiente levamos-nos a reforçar o romance enquanto ponto de denúncia, provido de uma *intuição caótica*, de uma realidade obscena onde perseveram as possibilidades das constantes alienações, da recorrência das barbáries: “a situação da Humanidade, face a circunstâncias históricas sem precedente, apresenta cifras dramáticas para a precária condição humana num tempo iníquo, necessitado de regeneração e mudança, a fim de tornar possível decisivamente uma civilização da Dignidade cuja meta se traduzirá, à escala planetária, na fruição de um humanismo que não deverá nunca distanciar-se de um humanitarismo, por consequência, alicerçado na Liberdade, na Justiça e na Bondade.”²²³ Ora, todos estes princípios *erram* em JL, erram por ausência e erram por serem valores contrários àqueles que estão adjacentes ao romance que termina com o retorno de Mylia a uma situação que lhe é familiar, a do hospital-prisão. G. M. T. coloca na narrativa elementos conexiónados ao Acaso, ao Absurdo, pontos de reflexão da existência humana, mas não

²²² MORIN, Edgar, *Amor, Poesia e Sabedoria*, Lisboa, Instituto Piaget, 1999.

²²³ ARAÚJO, *Ética. Uma introdução*, Lisboa, IN-CM, 2005, p. 7

incorre na prepotência de agenciar qualquer tipo de proposta re-comportamental ética e moral. O seu discurso romanescos é de denúncia, de desencanto perante a falácia dos princípios humanos, perante a elementar distinção entre o Bem e Mal; Gonçalo M. Tavares procede ao balanço passado-presente-futuro enquanto épocas de confronto do homem com a injustiça, o caos e a violência. Urge em JL a necessidade de repensar o ser e o agir humano direccionado para o mal, de pensar, com Edgar Morin, uma antropoética que permita ao homem redireccionar o seu comportamento, que permita ao homem aceitar a diferença e não reincidir no erro de se pensar detentor da razão, da única razão existente – se é que esse pensamento se encontra diluído na sociedade actual. Qualquer que seja o pensamento que resulte de um ressurgimento da ética este deverá ser aberto e prático, deverá conter em si princípios de perspectiva e respeito, devidamente assentes em fundamentos *intersubjectivos*, isto é, sempre em consideração por si mesmo e também pelo outro e com a consciência de que é esta intersubjectividade que rege as relações humanas e que, por isso, deve ser preservada sem o uso incorrecto do poder, seja ele político, económico ou social²²⁴. Gonçalo M. Tavares, sem enveredar pela literatura engajada, apela ao pensamento, ao confronto do leitor com uma realidade que é a sua e da possibilidade de um futuro niilista que poderá não estar muito distante no espaço e no tempo. JL aponta para a necessidade de redefinir o horizonte do homem, repensando, assim, o horizonte das suas acções e das suas responsabilidades. Enquanto

²²⁴ Ao nível metodológico, os conceitos filosófico de intersubjectividade e antropológico de antropoética permanecem distintos, não sendo os seus conceitos fundíveis. Não obstante, para o presente ensaio, a pertinência dos dois conceitos induz à sua utilização simultânea. Por um lado antropoética insurge-se enquanto forma de assunção dos princípios de *complexidade* do ser humano a serem compreendidos na sua totalidade moriniana: indivíduo-sociedade-espécie. A compreensão trilateral do ser humano funcionará como forma de esclarecimento dos seus antagonismos e organicidade. Por outro lado, os princípios intersubjectivos – aplicáveis à literatura (CEIA, Carlos, *De Punho Cerrado: Ensaios de Hermenêutica Dialéctica da Literatura Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Cosmos, 1997; INGARDEN, Roman *A Obra de Arte Literária*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1979, trad. Albin E. Beau, Maria da Conceição Puga, João Barrento; LACAN, Jacques, *Os Escritos Técnicos de Freud: Seminário I: 1953-1954*, Lisboa, Dom Quixote, 1986, trad. Maria Belo;) – pressupõem a coexistência humana de Liberdade e Igualdade em que o sujeito A considera sujeito B em todos os aspectos constituintes da sua totalidade existencial/individual sem ceder a predeterminações de natureza biológica, étnica ou cultural.

prevalecer a desconsideração do outro, enquanto a sociedade assentar os seus pilares fundacionais em predeterminismos biológicos e culturais, o pensamento ético permanecerá inadequado ou, como se vê em JL, inexistente, diluído na supremacia do homem sobre o homem.

IV – *In-Conclusões*

«Há uma palavra a iluminar a minha pesquisa: compreender.»
Marc Bloch

No termo de qualquer empresa ensaística de teor académico e/ou científico é requerido ao investigador que apresente as suas conclusões. Estando este trabalho no seu limítrofe presente, prosseguiremos com a constatação das ditas elações, sendo que nos cabe, antes de mais, elucidar as motivações adjacentes à escolha da expressão *In-Conclusões* como forma de apresentação do presente segmento do ensaio: em primeiro lugar, a escolha do prefixo *in* deve-se ao facto de estarmos, efectivamente, no centro conclusivo da análise concernente aos romances de Gonçalo M. Tavares. Contanto, esse mesmo prefixo, procedido do termo *conclusões*, para além de veicular a ideia de penetração no eixo das considerações *finais* sobre o trabalho, adita o cariz inconclusivo que pretendemos subjacente ao nosso estudo, isto porque não nos consideramos providos da dita autoridade académica e científica para veicular à obra romanesca de Gonçalo M. Tavares, ainda recente e, por isso, sem maturação crítica, uma interpretação canónica que desemboque erradamente num trincar analítico. É nosso intento, pelo contrário, que o nosso trabalho seja ponderado enquanto abertura à obra do autor e, dessa forma, se mantenha em todas as ocasiões discutível e refutável. Em segundo lugar, o nosso exercício hermenêutico é, à partida, incompleto, isto porque a série *Livros Pretos*, na qual se incluem os romances analisados, será findada com a edição futura de um quarto romance – *Aprender a Rezar na Era da Técnica* – cujo conteúdo nos é alheio e que, assim, poderá desviar-se do teor literário de índole filosófico, nomeadamente niilista. Tal como analisado, o presente trabalho concentra-se em aspectos familiares à doutrina da *nadificação e/ou aniquilação do sujeito* ou, como em JW, de si mesmo e a inserção de um novo romance poderá abrir o paradigma do leitor a

um outro universo interpretativo no qual seja inviabilizável um tratamento *niilístico* das obras. Em concomitância com os argumentos apresentados, seria imponderado pretender qualquer interpretação do romance que visasse uma leitura inteiramente conclusiva, porque fixa, dos romances analisados, ficando o estudo do romance que encerrará a série desconsiderado e in-contextualizável no ensaio que ora se conclui e, conjuntamente, se abre, desabrochando consigo aquilo que esperamos ser uma tradição crítica não só aos romances, mas a toda a obra de Gonçalo M. Tavares, que transcenda o pendor meramente filosófico e niilístico.

A intencionalidade do presente trabalho pretende não só certificar o cruzamento fértil entre o universo da filosofia e aquele da literatura, onde incluímos prosa, poesia ou teatro, mas outrossim *certificar que a literatura criativa, bem como os estudos literários, veiculam determinadas formas de conhecimento*. A nossa ideia, assente nos romances de Gonçalo M. Tavares, tem que ver com uma percepção e conhecimento do sujeito acerca de si mesmo, não do sujeito de enunciação dos estudos literários, nem tão pouco ao estilo do *bildungsroman*, mas antes de um conhecimento da sua potencialidade quer enquanto agente da sua própria vontade e do seu próprio poder – Klaus Klump, quer enquanto agente de uma (tentativa de) reconstrução metafísica – Joseph Walser, quer enquanto homem pertencente a um discurso histórico que ainda não cessou, nem cessará – Theodor Busbeck ou, até, vítima de uma sociedade onde a diferença culmina na rejeição e não no ideal(izado) entendimento e aceitação – Mylia. Gonçalo M. Tavares assenta a sua escrita na ausência de princípios morais e éticos necessários à nova condição humana e apela à necessidade do ser humano se pensar a si mesmo para que possa continuar a usufruir dessa mesma condição. A terminologia usada nos capítulos referentes aos romances – *aniquilação, nadificação, supressão ou opressão do sujeito*, por exemplo – reforça a ideia de um tom de *desencanto* e disforia

que circula nas obras e que denuncia um discurso de desesperança por uma condição humana, por um sujeito humano que não cessa em eliminar-se e em determinar continuamente novas forma de eliminação do outro. Na acepção radical de niilismo, poderíamos afirmar que os romances de G. M. T. reflectem um *nada* que nos parece irretorquível e sem desfecho breve. O pensamento filosófico (e sociológico) do autor desvela um *autismo individual e social* no qual os personagens dos romances parecem desembocar, sem que haja um desfecho dos romances que aponte para uma renovação ou reconstrução da sociedade pós-Holocausto/contemporânea, tal como se este culminar da Razão moderna tenha aberto um precedente dostoiévskiano onde tudo será possível, onde todo o ser humano não será ser humano, porque irremediavelmente condenados ao nada. A fonte de conhecimento que nos provém de Gonçalo M. Tavares, no concernente aos seus *Livros Pretos*, é uma *fonte de conhecimento do caos*, do estilhaçar das categorias do ser humano, do mesmo ser humano que se dilui e submerge no ralo mencionado em KK.

A articulação entre os romances de Gonçalo M. Tavares e a filosofia niilista pode ser sintetizada de acordo com a estruturação dos vários modos de niilismo. Vejamos: nos romances KK e JL denota-se a pertinência dos *niilismo ético*, isto é, a ausência de moral e ética por parte do homem faz com que o mesmo possa conduzir a sua acção de acordo com os seus desejos e vontades intermediados pelo uso violento da força e do poder. Nesse mesmo niilismo ético prevalece a vontade do forte, sendo que o fraco é remetido para a esfera do nada, da sua própria *nadificação*. Klaus Klump transita de uma atitude passiva e submissa para uma atitude de força e acção enquanto reflexo das suas vontades. Por outro lado, o estudo de Theodor Busbeck revela uma ética inexistente e conducente à exterminação massiva do indivíduo desprovido da sua própria condição humana. Em JL está ainda articulado um certa forma de *niilismo*

religioso, visto que o Deus referido não é o Deus católico, mas tão somente uma referência a uma qualquer entidade transcendente que regre a conduta do homem e apresente uma hipótese de Salvação, razão pela qual é possível *reiterar a morte de Deus*, ou, se não a morte, pelo menos a ausência catastrófica da ideia divina portadora e veiculadora de significado. Em JW, podemos pressupor o desdobramento literário dos *niilismos metafísico e existencial*, ou seja, Joseph Walser, por tentativa de fusão com a máquina, certifica-se de tal forma do *nada* presente na sua própria existência que procura destituir-se da condição humana numa renúncia que é, em todos os momentos, consciente e voluntária e, como aponta Sartre, portadora de uma hipótese de liberdade e reconstrução do eu. No fundo, para Joseph Walser Ser é Não-Ser ele mesmo, é Não-Ser o que a sua existência actual, corporal e espiritual, pressupõe. Poder-se-á, ainda, apontar o *niilismo semântico* como incorporador abstracto dos três romances, visto que não há uma forma comunicativa que permita o restabelecer da harmonia entre os vários personagens: Klaus Klump esquece-se, hipocritamente, do seu passado transformando-se na *força* contra a qual havia lutado; Joseph Walser permanece alienado de si mesmo e da realidade que lhe é circundante e sem se conseguir imergir na estrutura mecânica; Theodor Busbeck vê o seu estudo ser desacreditado e Mylia enfrenta o seu maior receio: é de novo considerada louca e levado para um hospício-prisão, para além de enfrentar a morte de Kaas, filho adoptivo do primeiro e biológico da segunda. Esta incomunicabilidade presente nos romances fortifica a ideia de desencanto que temos vindo a mencionar: Gonçalo M. Tavares não elabora um discurso de esperança, antes cria a possibilidade de várias linguagens, como a da bala, que se impõem de forma lógica à dimensão caótica da existência humana.

O pensamento literário e filosófico de Gonçalo M. Tavares patente nos três romances estrutura-se de forma pós-metafísica, isto é, para além do contexto histórico-

literário dos romances se inserir no contexto social e filosófico que anuncia o fim do pensamento metafísico, a criação literária tavariana faz-se, ainda que existencialmente e com o ficcionar do ser humano, numa fracção do pensamento e da exposição do pensamento interior dos personagens sem o recurso a técnicas literárias como o *monólogo interior*. Queremos com isto dizer que o teor dos romances de G. M. T. é existencialista sem se inserir numa toda tradição metafísica e de *pensamento do eu*, à semelhança de Vergílio Ferreira, por exemplo, facto pelo qual, a nosso ver, *Gonçalo M. Tavares abre uma corrente existencialista pós-metafísica*. O existencialismo pós-metafísico tavariano propala-se dentro da esfera da exterioridade, isto é, da acção motivada pela vontade/interioridade: toda a conjectura dos romances de Gonçalo M. Tavares é formulada através circunstância exteriores, concretas – a prisão de Klaus Klump, a complementaridade física que Joseph Walser alcança relação com a *sua* máquina ou a investigação sobre a relação História-Horror de Theodor Busbeck – que reflectem todo um agir motivado por vontades ou por lacunas de teor existencial e, assim, *interiores*. O agir do ser humano tavariano é sempre aplicável à realidade, ao social, sem que, por isso, omita os desejos, a interioridade incomunicável, tal como se em Gonçalo M. Tavares o ser humano fosse existencial por fora, à medida das circunstâncias e se realizasse existencialmente através da acção concreta, com o gesto que terá repercussões, danosas ou não, eticamente reprováveis ou não, em terceiros. O existencialismo pós-metafísico parte, por isso, do circunstancial para o introspectivo, podendo ser esta mesma introspecção protagonizada pelo leitor, ou seja, o existencialismo pós-metafísico tavariano assenta num princípio de sugestão da condição humana em que são dadas a conhecer narrativamente determinadas situações que equivalem às já mencionadas diferentes categorias do ser humano. Um projecto pós-metafísico que possa ser descortinado nas obras em análise contém as mesmas

categorias do existencialismo literário, isto é, são invocados em KK, JW e JL temáticas assentes na *angústia*, na necessidade do indivíduo em definir um *eixo de significação* da sua própria existência, na relação do homem com Deus – seja na Sua procura ou na Sua recusa – e no *absurdo*, sendo que a diferença basilar está não na subjectividade, mas na *intersubjectividade*: o indivíduo tauriano é actuante ou aquele que sofre uma determinada acção, sendo que o devir depende não só de si mesmo, mas das acções do Outro, decorrendo essa mesma acção à superfície que exclui a possibilidade de *interiorismos*, da subjectividade pura, estando o indivíduo sempre dependente e expectante da sua própria acção ou da acção de outrem.

Este capítulo *in-conclusivo* encerra-se da mesma forma que foi aberto, isto é, com o frisar do estatuto inaugural e discutível da tese aqui proposta. No fundo, trata-se de um trabalho de leitura e crítica onde prevalece a língua lepeckiana do critiquês e onde “nunca, em tempo algum, [desejamos] que lessem os [nossos] escritos como expressões de autoridade. [Queremos e desejamos] que sejam recebidos como opiniões. Por isso [preferimos], é uma evidência, o campo da interpretação, que é onde cada um se mostra a si mesmo no gesto de mostrar o texto. Tentando fazer dos [nossos] escritos uma proposta [...], [procuramos] inscrever neles um lugar para a contestação.”²²⁵

²²⁵ LEPECKI, Maria Lúcia, *Sobreimpressões: estudos de literatura portuguesa e africana*, Lisboa, Caminho, 1988, p. 192.

Bibliografia

De Gonçalo M. Tavares

TAVARES, Gonçalo M., *A Temperatura do Corpo*, Lisboa, Instituto Piaget, 2001.

–, *Um Homem: Klaus Klump*, Lisboa, Caminho, 2003.

–, *A Máquina de Joseph Walser*, Lisboa, Caminho, 2004.

–, *Jerusalém*, Lisboa, Caminho, 2005.

–, *O Senhor Walser*, Lisboa, Caminho, 2006.

–, *Breves Notas sobre o Medo*, Lisboa, Relógio d' gua, 2007.

–, «Crnica. O Material das Coisas. O desemprego», *Magazine Artes*, n 50, Abril de 2007.

II – Considerações Teóricas

II.I – Da relação entre Literatura e Filosofia

CASCARDI, Anthony (ed.), *Literature and the Question of Philosophy*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1987.

FIGUEIREDO, Fidelino de, *A Luta pela Expressão. Prolegómenos para uma Filosofia da Literatura*, 3ª ed., Coltrix, São Paulo, 1973.

KUHNS, Richard, *Literature and Philosophy: structures of experience*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971.

LEPECKI, Maria Lúcia, *Sobreimpressões: estudos de literatura portuguesa e africana*, Lisboa, Caminho, 1988.

LOPES, António da Costa, *Literatura e Existencialismo*, Braga, Barbosa & Xevier, 1965.

MARSHALL, Donald G. (ed.), *Literature as philosophy: philosophy as literature*, Iowa, University of Iowa Press, 1987.

MURDOCH, Iris, «Literature and Philosophy» in MAGEE, Bryan, *Men of Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

NUSSBAUM, Martha C., *Love's Knowledge. Essays on philosophy and literature*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, *Teoria da Literatura*, 8ª ed., Coimbra, Almedina, 2002.

–, *Teoria e Metodologia Literária*, Lisboa, Universidade Aberta, 1990.

WELLEK, René e Warren, Austin, *Teoria da Literatura*, 4ª ed., Mem-Martins, Europa-América, 1976, trad. José Palla e Carmo.

II.II – Do Nihilismo

BROCHARD, Victor, *Sceptiques Grecs*, «Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie», 2ª ed., Paris, J. Vrin, 1932.

LYOTARD, Jean-François, *A Condição Pós-Moderna*, 3ª ed., Lisboa, Gradiva, 2003, José Bragança de Miranda.

MATEI, Calinescu, *Five faces of Modernity: modernism, avant-garde, decadence, kitsch and postmodernism*, 8ª ed., Dunham, Duke University Press, 2003.

NABAIS, Nuno, *Metafísica do Trágico: estudos sobre Nietzsche*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich, *The Will to Power*, New York, Vintage Books, 1968, trad. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale.

PEREIRA, Miguel Baptista, “*O Ser e o Nada*” de J.-P. Sartre no *Nihilismo Europeu*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1985.

RUSS, Jacqueline, *Le Tragique Créateur: qui a peur du nihilisme?*, Paris, Armand Collin, 1998.

SARTRE, Jean-Paul, *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*, 6ª ed., Petrópolis, Vozes, 1998, trad. Paulo Perdigão.

SIM, Stuart (ed.), *The Routledge Companion to Postmodernism*, 2nd ed., London, Routledge, 2006.

VATTIMO, Gianni, *La Société Transparente*, Paris, Desclée Brouwer, 1998, trad. J.-P. Pissetta.

VATTIMO, Gianni, *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, Lisboa, Presença, 1987, trad. Maria de Fátima Boavida.

II.III – Da Representação Literária no pós-Shoah

ADORNO, Theodor W., *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, trad. José María Ripalda.

–, *Prisms*, 8th ed., Cambridge, The Mit Press, 1995, trad. Samuel Weber, Shierry Weber.

–, *Poesia Lírica e Sociedade*, Coimbra, Angelus Novus, 2003, trad. Maria Antónia Amarante.

ARENDR, Hannah, *Origens do Totalitarismo*, Lisboa, Dom Quixote, 2006, trad. Roberto Raposo.

EAGLETON, Terry e MILNE, Drew (ed.), *Marxist Literary Theory*, Oxford, Blackwell Publishers, 1960.

FASQUELLE, Jean-Claude (ed.), *Le Magazine Littéraire. L'énigme Blanchot*, Paris, n°424, octobre, 2003.

–, *Le Magazine Littéraire. La Littérature et les Camps*, Paris, n°438, janvier, 2005.

HOWE, Irving, *Selected Writings. 1950-1990*, Harcourt Brauer Jovanovich Publishers, Oxford, 1990.

JENKINS, Keith (ed.), *The Postmodern History Reader*, London, Routledge, 1997.

MASSAUD, Moisés, *A Criação Literária. Prosa I*, 15^a ed., São Paulo, Editora Cultrix, 1994.

STEINER, George, *Language and Silence: essays 1958-1966*, London, Faber and Faber, 1967.

III.I – Um Homem: Klaus Klump – da Força e do Poder

BLACKBURN, Simon, *Dicionário de Filosofia*, Lisboa, Gradiva, 1997, trad. Desidério Murcho.

BLANCHOT, Maurice, *L' Espace Littéraire*, Paris, Gallimard, 1978.

COELHO, Alexandra Lucas, «Gonçalo M. Tavares», *Mil Folhas*, Janeiro de 2005.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche e a Filosofia*, Lisboa, Rés-Editora, 1986, trad. Edmund Fernandes Dias.

–, *Foucault*, Lisboa, Edições 70, 2005, trad. Pedro Elói Duarte.

DUARTE, Ricardo e Nunes, Maria Leonor, «O Senhor M. Tavares», *Jornal de Letras*, nº 902, Abril de 2005.

FOUCAULT, Michel, *Power/Knowledge: selected interviews and other writings. 1972 – 1977*, New York, Phanteon Books, 1980, trad. Colin Gordon.

–, *Vigiar e Punir*, 29ª ed., Petrópolis, Editora Vozes, 2004, trad. Raquel Ramalhete.

–, *É Preciso Defender a Sociedade*, Carnaxide, Livros do Brasil, 2006, trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira.

HEIDEGGER, Martin, *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, trad. Irene Borges-Duarte.

JÜNGER, Ernst, *O Passo da Floresta*, Lisboa, Cotovia, 1995, trad. Maria Filomena Molder.

LYOTARD, Jean-François, *Le Différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich, *Para a Genealogia da Moral: um escrito polémico*, Lisboa, Relógio d'Água, 2000, trad. José M. Justo.

NIETZSCHE, Friedrich, *The Will to Power*, New York, Vintage Books, 1968, trad. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale.

REAL, Miguel. «Romances Filosóficos», *Jornal de Letras*, nº 867, Dezembro de 2003.

III.II – A Máquina de Joseph Walser – da Técnica

AAVV, *As Grandes Noções da Filosofia*, Bobadela, Instituto Piaget, 2002.

ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio d'Água, 2001, trad. Roberto Raposo.

CHÂTELET, François (dir.), *História da Filosofia*, Lisboa, Dom Quixote, 1995, 4 vol., trad. Alexandre Gaspar.

CORDEIRO, Edmundo, *A Figura do Trabalhador*, Lisboa, [s.n.], 1994.

DAMÁSIO, António R., *O Erro de Descartes: emoções, razão e cérebro humano*, Mem Martins, Europa-América, 1996.

DESCARTES, René, *As Meditações Metafísicas*, Lisboa, Didáctica Editora, 2000, trad. António Sérgio.

FIDALGO, António, Moura, Catarina, «DEVIR (IN)ORGÂNICO. Entre a humanização do objecto e a desumanização do sujeito», *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº 33, 2004.

FURTADO, Gonçalo, «O corpo no espaço da técnica contemporânea», *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº 33, 2004.

- HAYLES, Katherine, *How we become Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Londres, The University of Chicago Press, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, «La question de la technique» in HEIDEGGER, Martin, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1980, trad. André Préau.
- MARQUES, António (org.), *Friedrich Nietzsche: cem anos após o projecto “Vontade de Poder – transmutação de todos os valores”*, Lisboa, Vega, 1989.
- MARQUES, António, «Para um Genealogia do Perspectivismo» in NIETZSCHE, Friedrich, *Sujeito e Perspectivismo: selecção de textos de Nietzsche sobre Teoria do Conhecimento*, Lisboa, Dom Quixote, 1989.
- MORIN, Edgar, *Introdução ao Pensamento Complexo*, 2ª ed., Lisboa, Instituto Piaget, 1995, trad. Dulce Matos.
- RENAUD, Michel, «Técnica e Humanismo», *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 62, fasc. 1, 2006.
- RODRIGUES, Adriano Duarte, «A Experiência Técnica», *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº 32, 2004.
- ROGEIRO, Nuno, *Jünger, a importância de se chamar Ernst*, Porto, Civilização, 1998.

SÁ, Alexandre Franco de, «A política sobre a linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do niilismo», *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 59, fascículo 4, Outubro/Dezembro de 2003.

SIMONDON, Gilbert, *Du mode d' existence des objects techniques*, Paris, Aubier, 1989.

VATTIMO, Gianni, *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, Lisboa, Presença, 1987, trad. Maria de Fátima Boavida.

III.III – Jerusalém – da Ética

ARAÚJO, Luís de, *Ética. Uma introdução*, Lisboa, IN-CM, 2005, 113 p.

ARENDT, Hannah, *As Origens dos Totalitarismos*, 2ª ed., Lisboa, Dom Quixote, 2006, trad. Roberto Raposo.

BAUMAN, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1991.

–, *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell, 1993.

BENJAMIN, Walter, *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio d'Água, 1992, trad. Maria da Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto.

BLOCH, Sidney, *Psychiatric Ethics*, 2nd ed., Oxford, s/d.

DUQUE, João, *Dizer Deus na Pós-Modernidade*, Lisboa, Alcalá, 2003, 391 p.

FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits: 1954 – 1988*, Paris Gallimard, 1994.

MARTINS, Manuel Frias, «Averbar o Horror», *Jornal de Letras*, nº 914, Outubro de 2005.

MORIN, Edgar, *As Grandes Questões do Nosso Tempo*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Notícias, 1980, trad. Adelino dos Santos Rodrigues.

–, *Pensar a Europa*, Mem Martins, Europa-América, 1987, trad. Carlos Santos.

–, *Os Problemas de Fim de Século*, 2ª ed., Lisboa, Editorial Notícias, 1993, trad. Cascais Franco.

–, *O Método III. O Conhecimento do Conhecimento*, 2ª ed., Mem Martins, Europa-América, 1996, trad. Maria Gabriela de Bragança.

–, *O Método VI. Ética*, Mem Martins, Europa-América, 2005, J. Espadeiro Martins.

NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência*, Lisboa, Guimarães Editores, 2000, trad. Alfredo Margarido.

PEREIRA, Helena de Faria Guimarães Sousa, *O mal pensar com Hannah Arendt*, Lisboa, Rei dos Livros, 2003.

RUSS, Jacqueline, *As Aventuras do Pensamento Europeu. Uma História das ideias ocidentais*, Mafra, Terramar, 1997, trad. Maria da Graça.

SÁ, Alexandre Franco, «A política sobre a linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do niilismo», *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 59, fasc. 4, 2003.