



UNIVERSIDADE DO ALGARVE

Poética da Superação a propósito da obra de Gonçalo M. Tavares

Pedro Emanuel Quintino de Sousa

Tese de Doutoramento em Literatura

Trabalho elaborado sob orientação de:

Professor Doutor Petar Petrov

2015

Declaração da autoria do trabalho e indicação dos direitos de cópia ou copyright

Poética da Superação a propósito da obra de Gonçalo M. Tavares

Declaração de autoria de trabalho

“Declaro ser o autor deste trabalho, que é original e inédito. Autores e trabalhos consultados estão devidamente citados no texto e constam da listagem de referências incluída.”

Assinatura

Data.....

Copyright

“A Universidade do Algarve tem o direito, perpétuo e sem limites geográficos, de arquivar e publicitar este trabalho através de exemplares impressos reproduzidos em papel ou de forma digital, ou por qualquer outro meio conhecido ou que venha a ser inventado, de o divulgar através de repositórios científicos e de admitir a sua cópia e distribuição com objetivos educacionais ou de investigação, não comerciais, desde que seja dado crédito ao autor e editor.”

ÍNDICE

<i>Agradecimentos</i>	4
<i>Resumo/Abstract</i>	5
<i>Índice de Abreviaturas</i>	6
Introdução	7
Poética da Superação: definição e método	14
Poética da Superação: Holocausto ou <i>O Sudário Europeu</i>	79
Poética da Superação	152
Breve Epílogo ou Conclusão à Superação – <i>Sabedoria</i>	227
<i>Bibliografia</i>	247

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor Doutor Petar Petrov pela orientação, conhecimento e amizade construída no decorrer dos anos. Ao Gonçalo (M. Tavares) pelo incentivo, pela disponibilidade e, acima de tudo, pela vontade de não interferência no percurso hermenêutico da poética da superação. Ao meu Pai Rogério, à minha Mãe Adelaide, ao meu Irmão Marcos e à minha Mulher Joana, agradeço o afecto e a resiliência perante todas as hesitações. Aos meus Amigos, Andrea Rocha, Filipe Alfarrobinha, Johannes Kaiser, Lucas Henriques Alfarrobinha, Margarida Henriques e Miguel Ramos, agradeço todas as conversas e incentivo.

RESUMO

Poética da superação define o desejo de transcendência ao espírito e linguagem do Holocausto e dos campos de concentração. A realidade concentracionária definiu o imaginário social europeu e o texto literário (em representação ou não representação do Holocausto) persiste devedor a essa mesma realidade. A poética da superação afirma a urgência de literária e filosófica em transcender o imaginário social dos campos de concentração. A obra de Gonçalo M. Tavares problematiza a representação do Holocausto (onde a interpretação depende mais do conhecimento empírico do leitor e menos da intencionalidade autoral). Assim, a poética da superação tavariana (ou a propósito de Gonçalo M. Tavares) divide-se em superação do ressentimento (da ofensa de vir ao mundo), superação da crítica como linguagem estanque e afirmação da crítica como linguagem literária e filosoficamente livre, afirmação, negação ou problematização dos livros negros de Gonçalo M. Tavares como representativos do Holocausto e do campo de concentração e, por último, superação do espírito concentracionário através da definição literária e filosófica das categorias do pensamento do futuro (superação do medo, do tédio e da melancolia e reflexão sobre os conceitos de técnica como metafísica, movimento (velocidade e lentidão), resistência e corpo, antropotécnica, e multidão) tal como expressas na obra tavariana.

Palavras-chave: Gonçalo M. Tavares, literatura, filosofia, Holocausto, superação;

ABSTRACT

Poetics of overcoming defines the transcending of the spirit and language created by the Holocaust and concentration camps. Concentration camps defined the European social imagination as well as the background for all literary production. Regardless if representing or not representing the Holocaust all literary production is somehow debtor to the aforementioned reality. Poetics of overcoming defines the literary and philosophical urgency in transcending the social imagination originated in the concentration camps. Gonçalo M. Tavares questions Holocaust representation (where interpretation depends more on the empirical knowledge of the reader and less on the author's intentions). Hence, poetics of overcoming stands for overcoming *resentment* (the coming into the world of everymen); deciding literary criticism as free, creative, literary and philosophical textual production; affirmation, negation or questioning of Gonçalo M. Tavares' work as Holocaust representation; overcoming Holocaust language by providing future food for thought (reflecting on fear, boredom, melancholy, technics as metaphysics, motion (velocity and slowness), resistance and body, anthropotechnics, and crowd) as expressed in the tavarian text.

Keys-words: Gonçalo M. Tavares, literature, philosophy, Holocaust, overcoming;

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

A Máquina de Joseph Walser (JW)

A Perna Esquerda de Paris seguido de Roland Barthes e Robert Musil (PEP)

água, cão, cavalo, cabeça (acc)

Animalescos (A)

Aprender a Rezar na Era da Técnica (ARET)

Atlas do Corpo e da Imaginação (ACI)

Breves Notas sobre Ciência (BNC)

Breves Notas sobre as Ligações (BNL)

Breves Notas sobre o Medo (BNM)

Canções Mexicanas (CM)

Investigações. Novalis (IN)

Matteo Perdeu o Emprego (MPE)

O Senhor Walser (SW)

Um Homem: Klaus Klump (KK)

Uma Menina Está Perdida no Seu Século à Procura do Pai (UMP)

Uma Viagem à Índia (UVI)

INTRODUÇÃO

Poética da superação define a recriação da linguagem e das metáforas que reflectem os assuntos humanos. Para tal a poética da superação constrói a sua base analítica na obra (não total) de Gonçalo M. Tavares. A crítica começa na crítica: a obra de Gonçalo M. Tavares é obra desigual; a publicação da obra tavariana obedece a diferentes estilos e qualidades narrativas. A construção do corpus analítico incide, pois, e primordialmente, nos romances da tetralogia *O Reino*, na anti-epopeia *Uma Viagem à Índia* e no livro súpula (súpula filosófica, literária e súpula de leituras tavianas) *Atlas do Corpo e da Imaginação*. A restante obra tavariana (o restante texto tavianiano), devidamente identificada no decorrer da dissertação, serve como legitimador da crítica e teoria para uma poética da superação. Excluimos da poética da superação (do discurso da poética da superação), a séria *O Bairro*. A exclusão acontece apesar da qualidade literária dos textos; a exclusão acontece, pois, pelo estilo e intenção didático-filosófica dos textos agora em questão. Mais, *O Bairro* remete literária e filosoficamente para um distanciamento incompatível com a poética da superação: a superação acontece, como veremos, na intenção de transcender um certo espírito que é o espírito europeu e do ser europeu. Assim: a poética da superação tem origem numa negação: na negação do espírito do Holocausto como espírito ainda predominante na Europa e no homem europeu. A poética da superação acontece em contradição à crítica literária que explana *O Reino*, primeiro, como reflexão do Mal e, segundo, como representação (talvez a única representação na Literatura Portuguesa) do Holocausto. A leitura dos livros negros como livros do Holocausto acontece sempre na perspectiva biopolítica¹ (o domínio estatal sobre o corpo, o domínio militar sobre o corpo e sobre as vontades dos homens). Mas a representação do Holocausto e do campo de concentração em Gonçalo M. Tavares, como veremos, é e não é: os livros negros tavianianos são, acima de tudo, uma representação do mal e uma representação do ser europeu formatado e fragmentado a partir de 1945; mas os livros tavianianos problematizam ainda a teoria da representação do Holocausto e do campo de concentração (meada, em termos gerais, contra o silêncio e em nome do silêncio). Notar, ainda, que a poética da superação é uma poética que acontece em Gonçalo M. Tavares e, por vezes, a propósito de Gonçalo M. Tavares, com afastamentos (ocasionais e teóricos) necessários da obra do autor português.

Primeiro: a definição e o método da poética da superação. A poética da superação

¹ Cf., Calmon (2009), Faria [s/d], Furão (2013), Guerreiro (2004b), Marques (2010), Meneses (2012), Oliveira (2014), Sá (2012), Sousa (2010).

presume um entendimento filosófico e literário. No entendimento filosófico, superação define o desejo em transcender o ressentimento como valor primordial e como grande criador de valores da sociedade ocidental. O homem (e, em grande medida, o homem europeu) vive no conforto da ofensa, da agressão imposta pela moral cristã (ofensa identificada por Nietzsche). O homem europeu criou valor (ou valores) dentro da dialéctica do ressentimento e a o valor criado no ressentimento é valor ressentido, valor que nunca supera a ofensa. Nietzsche, Deleuze e Sloterdijk reflectem as origens da ofensa (a moral cristã), as figuras da ofensa (o sacerdote e, hoje, de acordo com Peter Sloterdijk, o economista). A superação do ressentimento acontece, por isso, no equilíbrio terminológico e concreto (equilíbrio no mundo) entre o homem forte e o homem fraco, sempre em consciência que a guerra, qualquer guerra, desequilibra as forças pelo uso e imposição da técnica. A superação do ressentimento acontece, ainda, pela superação do pensamento religioso como pensamento fundamental das sociedades ocidentais, acontece pela libertação do homem enquanto ser-animal e ser do pensamento individual. Peter Sloterdijk define a urgência do melhoramento do homem por si mesmo, sem recurso, no entanto, aos recursos humanistas que ditam o homem civilizado como o homem alfabetizado. No entendimento literário, superação busca a transcendência da ofensa e do ressentimento como entendido por Harold Bloom. O ressentimento de Harold Bloom, a ofensa e o ressentimento impostos à crítica literária, parte da criação e emancipação (inegável) de discursos mais culturais e menos literários. O ressentimento de Harold Bloom define-se pela criação das escolas feministas, marxistas, lacanianas, novo-historicistas, desconstrucionistas e semióticas. Ou seja, define-se pelo surgimento de discursos que remetem para o discurso literário uma função perante o mundo, uma função concreta perante o mundo. Harold Bloom define, então, o ressentimento como a reflexão da ofensa que obriga o crítico literário a pensar o texto literário como texto (implicitamente) político, cultural. Para Harold Bloom, o texto literário é exterior ao mundo. A poética da superação, sem assumir relação ou subordinação à ideia do discurso literário como discurso político, assume uma relação entre texto e mundo, uma relação onde o texto reflecte sempre o mundo (o seu mundo) por ser desse mundo. A superação afirma o autor sempre como pessoa que pertence ao mundo. Assim, por um lado, Harold Bloom escreve a apologia de uma crítica irresponsável, crítica que define a escrita como interior a si mesma, como estrangeira perante o mundo; por outro lado, a superação protege o texto literário da culturalização total, ou seja, protege o texto literário da máquina dos Estudos Culturais que define todo e qualquer texto literário como reflexo de um tempo político. O texto pertence ao mundo, sim, mas também pertence a si próprio: eis o equilíbrio necessário e pretendido pela poética da superação.

A superação é a superação da mediação: a superação pretende superar (sem excluir) todos os textos que medeiam as circunstâncias do nosso tempo histórico sem conseguir superar esse mesmo tempo histórico. Perante o século XX como século da atrocidade, as poéticas da mediação usam e reciclam os materiais do passado sem, no entanto, conseguir criar um conteúdo original. As duas exceções, mencionadas no decurso da poética da superação, são W. G. Sebald e Enrique Vila-Matas que, através de um discurso que medeia a história do século XX e a história da arte, criam um texto original. Mas original sempre em mediação, sem nunca conseguir superar a linguagem do passado. A poética da superação é, ainda, um certo fazer crítico, um certo fazer da crítica literária: a poética da superação reclama para a crítica literária a liberdade (textual, criativa) condenada por autores como T. S. Eliot, ou o equilíbrio entre discurso crítico e discurso criativo (onde Matthew Arnold defende sempre a superioridade do segundo sobre o primeiro). No seguimento de Charles Baudelaire, David Lodge ou, mais, Geoffrey Hartman e Oscar Wilde, a poética da superação reivindica a potência do discurso crítico como discurso livre, discurso amiúde distante ou com distanciamentos do texto original (do texto autoral, neste caso, do texto tauriano). Geoffrey Hartman defende a força da linguagem e da metáfora (quando aliadas ao discurso crítico) como formas de confronto à linguagem hegemónica do Holocausto e do campo de concentração: cabe ao crítico literário perceber a transformação do mundo depois de Auschwitz (do mundo global e do mundo literário) e cabe ao crítico literário abrir novas linguagens interpretativas que permitem superar o espírito dos campos de concentração.

A poética da superação obedece à metodologia tauriana: a escrita e o autor definem a própria metodologia, a escrita e o autor são a sua própria metodologia. Definimos, no entanto, uma rede interdisciplinar e rede de conceitos abordados na obra de Gonçalo M. Tavares e úteis ao discurso da superação. A poética da superação estabelece relação com a História (o discurso histórico como discurso que limita e a urgência do esquecimento como forma de superação); Holocausto (a definição do Holocausto como o Grande Mal (contrário ao Pequeno Mal) existente no espaço das cidades); moral e ética (superação como portadora de moral progressiva, moral que não permanece igual, tal como a própria superação: a essência da superação é a sua obsolescência, a sua outra superação); linguagem (a linguagem como veículo prioritário ou, até, único da superação. Linguagem como reflexo da existência do homem no mundo. Linguagem relação entre mundo, vida e literatura); metáfora (a metáfora como potência regeneradora da linguagem como potência da criação ou recriação de conhecimento); ligações (as ligações como relação entre conteúdos distantes ou estranhos. Ligações como superação de barreiras epistemológicas. Ligações como desvio à sequência

normativa do conhecimento de a para b); ciência (reformulação da ciência em nome da superação. A ciência deve representar uma forma de conhecimento sem hegemonia epistemológica e metodológica. A ciência como cancelamento (em vez de abertura) epistemológico); matéria negra (a potência da superação como busca da matéria negra de uma linguagem que permita transcender o espírito do tempo); o pensamento filosófico e literário de Peter Sloterdijk (Peter Sloterdijk como filósofo da superação. Peter Sloterdijk como criador de possibilidades linguísticas, filosóficas e hermenêuticas perante o mundo. Peter Sloterdijk como criador do conceito de tatuagem enquanto marca de vida e marca de linguagem na relação entre homem e mundo); Italo Calvino (as propostas de Italo Calvino como propostas afectas ao espírito da superação); complexidade (a poética da superação como discussão da complexidade do homem perante o mundo e perante as linguagens criadoras do mundo físico e imaginário).

Segundo: Gonçalo M. Tavares e Holocausto. O Holocausto como Sudário Europeu, como impressão dependente da persistência da memória. A representação do Holocausto divide-se em duas grandes tendências teóricas: a favor do silêncio e contra o silêncio (ou em favor da representação efectiva). Theodor W. Adorno, George Steiner, Berel Lang e Maurice Blanchot argumentam contra a representação literária do Holocausto e em favor do silêncio: a enormidade moral do Holocausto e do campo de concentração retiram legitimidade à escrita enquanto forma de representação do mundo. O Holocausto provoca o desaparecimento da linguagem como ferramenta de reprodução e representação do mundo. Maurice Blanchot define o Holocausto como o desastre perante o qual toda a linguagem rui, perante o qual toda a linguagem morre. Lawrence E. Langer, pelo contrário, defende a necessidade de representação do Holocausto: autores e obras literárias devem representar o Holocausto para que o leitor se possa familiarizar com a nova ambiência de Horror e surrealismo que domina a vida e o mundo dos homens após a descoberta dos campos de concentração. Gonçalo M. Tavares, no entanto, problematiza a representação ou não representação linear do Holocausto e dos campos de concentração: por um lado, o imaginário construído nos livros negros obedece ao imaginário social que o leitor reconhece da representação do Holocausto. Ou seja, a afirmação dos livros negros como literatura do Holocausto depende sempre do conhecimento histórico-social do leitor e menos da intenção do autor; por outro lado, os livros negros representam o conflito entre homem forte e homem fraco no contexto bélico e técnico, representam o estudo do Mal e do Horror como constantes estatísticas do mundo e representam o espaço da cidade como meio privilegiado para o surgimento da multidão, para o domínio do pensamento dos homens. A reflexão (brevíssima) sobre os campos de

concentração presente em J inclui a reflexão sobre o mal, mas não transforma a narrativa numa narrativa sobre o Holocausto. O Holocausto como herança cultural determina a leitura dos romances de Gonçalo M. Tavares como literatura do Holocausto. Nenhuma intenção autoral impõe essa determinação ao texto. Para entender os livros negros de Gonçalo M. Tavares como representação (possível, hipotética) do Holocausto, recorreremos aos conceitos de história, alegoria e metáfora: História surge sempre alegoricamente, como sugestão da História e não afirmação definitiva da História. A representação alegórica ou metafórica permite, por seu lado, representar sem enunciar, representar sem escrever o nome Holocausto ou campo de concentração. O grande trunfo moral de Gonçalo M. Tavares consiste na representação em desvio, representação que alude, cria conhecimento sobre o Mal, sem nunca definir o objecto de representação. Os conceitos de comunicação e linguagem, tal como entendidos por Primo Levi, assumem particular relevância no estudo de Gonçalo M. Tavares. Primo Levi defende a comunicação da realidade concentracionária como princípio moral obrigatório. A identidade e a consciência danificadas devem incentivar à comunicação e não, pelo contrário, impedir a comunicação. A comunicação e a linguagem tavariana são comunicação e linguagem da técnica que proporciona o Holocausto e o campo de concentração: a linguagem tavariana nasce do princípio linguístico de Auschwitz; a linguagem como reflexo técnico revela a materialidade fria da linguagem da bala ou da linguagem dos tanques criadas durante a guerra. Reflectir o Holocausto em Gonçalo M. Tavares torna-se, pois, reflectir a técnica e a transformação linguística que ocorre durante a guerra, durante a intervenção do homem no espaço da cidade, durante a relação intersubjectiva no espaço da cidade: o homem forte (homem opressor) é o homem que domina a técnica (a bala e o tanque) e, assim, impõe a sua vontade ao homem fraco (vítima). O conceito de atrocidade de Lawrence L. Langer serve ainda a compreensão dos livros negros tavianos. Lawrence L. Langer defende que somente a atrocidade (atrocidade como conceito e atrocidade como execução estética) permitem ao homem experimentar e assimilar a realidade do Holocausto: para além do imperativo da representação, Lawrence L. Langer abre o espaço à representação da atrocidade alicerçada ou não ao fenómeno histórico do Holocausto e do campo de concentração. A narrativa tavariana busca na linguagem da atrocidade um modo de reflexão do mal, um modo de reflexão da imposição e acção da força do homem forte sobre o homem fraco. A atrocidade tavariana reflecte a barbárie e a barbárie tavariana pode ser o Holocausto, tal como pode ser o seu tempo anterior, contemporâneo ou posterior. Cabe ao crítico e ao leitor decidir. A atrocidade tavariana reflecte uma realidade que pode ser a realidade do Holocausto, mas a atrocidade tavariana reflecte ainda a realidade que

pode ser a realidade de qualquer conflito militar, qualquer conflito humano. Ou seja, Gonçalo M. Tavares (a representar) impõe um efeito de estranhamento (Chklovski) ao Holocausto e ao campo de concentração enquanto fenómenos do mundo. História, alegoria, metáfora, linguagem e atrocidade permitem a construção do efeito de estranhamento, permitem o efeito narrativo que reconhece o Holocausto e o campo de concentração sem nunca nomear os acontecimentos em questão.

Terceiro: a introdução à superação, contrária à superação efectiva ou efectividade da superação. A poética da superação como proposta em relação a Gonçalo M. Tavares será sempre a sugestão de uma hipótese de superação. A superação efectiva acontece sempre (acontece raramente) quando um autor incute originalidade à linguagem e Gonçalo M. Tavares transforma o dizer narrativo: todos os temas narrativos tavianos são pré-existentes, profundamente europeus. Mas o trabalho da linguagem, os modos da linguagem tavianos são originais, renovam a narrativa. A superação em Gonçalo M. Tavares acontece no entendimento das categorias literárias e filosóficas para o futuro: técnica como alicerce metafísica, ou, até, técnica como alicerce existencial (onde a técnica moderna ou a técnica aplicada à existência no mundo e à existência na cidade se transforma numa substituta ilusória à metafísica religiosa); superação do medo (como forma de controlo do homem no mundo), do tédio (como grande motor da violência moderna) e da melancolia (a inaptidão em superar a ofensa de vir ao mundo e o ressentimento criado pelas morais religiosas, políticas e socio-culturais); entendimento do movimento e da História como categorias existenciais (Gonçalo M. Tavares define o movimento veloz como o movimento do homem que existe com força e activo no espaço da cidade. O movimento veloz define o homem com vontade de força, com capacidade de actuação no mundo; pelo contrário, Gonçalo M. Tavares define ainda a lentidão como a inércia, como o reflexo do ressentimento no espaço da cidade: o homem fraco é o homem do ressentimento, o homem fraco e ressentido é o homem lento, homem sem vontade de actuar sobre a cidade, homem sem vontade de criar pensamento livre e pensamento de risco); os conceitos de resistência e corpo definem primeiro, a superação como resistência às formas da linguagem no mundo contemporâneo, como resistência total à entidade política e estatal no espaço da cidade que cancela a potência da existência e, claro, do pensamento livre. A primeira resistência tavianiana identifica-se como o passo da floresta jüngeriano: o passo da floresta em Gonçalo M. Tavares (o passo da floresta de Klaus Klump) representa o afastamento da ordem, o afastamento do mundo ordenado em direcção ao mundo natural e ainda selvagem. O mundo natural e ainda selvagem representa, por seu lado, a possibilidade de reorientação e de criação do pensamento: a fuga da floresta é a fuga para a existência, a

fuga da floresta é a fuga perante a ameaça técnica, perante a ameaça da técnica dominada pelo homem, é a fuga para reaprender a ser humano; a segunda resistência de Gonçalo M. Tavares (a resistência de Joseph Walser) é a resistência pela técnica: com recurso ao conceito de antropotécnica de Peter Sloterdijk, definimos a superação como o efeito da técnica sobre o corpo de Joseph Walser. Mais, definimos a superação como o desejo walseriano de intervenção técnica sobre o corpo. Mas, sabemos, o corpo híbrido é uma ilusão. O corpo híbrido aprofunda a noção de saúde e doença em Gonçalo M. Tavares: o corpo são como o corpo do homem forte e veloz que actua e tem poder de actuação no espaço da cidade. O corpo doente como o corpo indiferente (mais do que neutro) no espaço da cidade, corpo que perde relevância política, corpo que perde, claro, potência de actuação, potência de existir visível no espaço da cidade. Por último, a multidão (conceito sinónimo à massa de Ortega y Gasset): a multidão obsoleta de Gonçalo M. Tavares é a multidão amorfa, fechada, sem identidade, sem vontade. A multidão obsoleta de Gonçalo M. Tavares é ainda a multidão do passado, a multidão dominada pela vontade do homem forte (Buchmann e Kestner), a multidão como execução técnica do corpo político sobre a vontade dos homens. Mas a vontade do homem-multidão não é, nunca, a vontade individual, é, sim, a vontade colectiva, vontade surda à individualidade. Mas Lenz Buchmann representa ainda a transição dos tempos: a transição da vontade colectiva, embora silenciosa e fechada para a vontade colectiva, ruidosa e aberta.

PÓETICA DA SUPERAÇÃO: DEFINIÇÃO E MÉTODO

Declaração de Intenção

Poética da superação: uma questão de linguagem. Poética da superação: ensaio especulativo a pretexto do pensamento literário e filosófico de Gonçalo M. Tavares. Poética da superação como acto ou exercício de transcendência do imaginário social e da formatação hermenêutica criada pelo advento do Holocausto: o texto crítico sobre Gonçalo M. Tavares é já denso e, parte desse texto crítico, aborda os *Livros Negros* como reacções narrativas ao Holocausto e ao universo concentracionário. Os trabalhos de Faria (2010), Studart (2012) fixam interpretação dos romances numa forma de memória do Holocausto, ou melhor, fixam a interpretação dos romances no Holocausto como matéria que todos os autores devem recordar, contra a ingenuidade e contra a irresponsabilidade do escritor como pessoa pública. Faria [s.d.] define Gonçalo M. Tavares como autor consciente do Holocausto: mas a consciência perante o Holocausto e o campo de concentração é uma atitude transversal ao homem como cidadão, não ao homem como autor. Gonçalo M. Tavares como autor reconhece a importância social e, até, política do Holocausto na realidade e na formação do ser humano. Mas em nenhum momento, o autor define a sua obra como o relato da memória ou uma forma de testemunho que pretende fixar o Holocausto como objecto memorizável: o Holocausto tavariano é (somente) isso – a consciência daquilo que aconteceu, a consciência europeia daquilo que aconteceu. Mas a consciência do acontecimento não determina a narrativa, não permite a colagem hermenêutico ao Holocausto. Marques (2010) analisa os romances negros tavianos na perspectiva da desaprendizagem do humano ou, diremos, da aprendizagem do Mal. O Mal como estrutura e fundamento dos romances tavianos, ao contrário do Holocausto e do campo de concentração. Marques entende o Mal como força contextual: o homem como agenciador do mal e agenciador da violência acontece no contexto determinado da cidade (e dos seus movimentos), acontece na formatação cultural de todos os homens. O Mal humano (o Mal dos homens) é o Mal historicamente distribuído, é o Mal no seu contexto socio-

cultural.

“Concluimos que o mal, esta inefável violência que paira sobre todos, é o registo, a patente, da série do ser vivo do séc. XXI. As múltiplas incongruências, a fragmentação, a desorientação são o resultado da sobrecarga individual que cada um experimenta. Difícil, porém, é conseguir retratar, fielmente, as inquietações vivenciadas e dar-lhes a moldura devida, levando à identificação e à estranheza, criando a empatia e a desconfiança. Contribuir, no fundo, para a criação de uma obra de arte, corpo original e estranho em que todos se revejam e se questionem.”

(id.: 7)

A ponderação literária e filosófica e tauriana é a ponderação do Mal, a ponderação de uma existência e condição humana que não se quer ou pode jamais ingénuo. A ingenuidade e a harmonia oitocentistas são forças irrecuperáveis, ou melhor, forças a não recuperar porque danosas, desfavoráveis à existência do ser humano como violência, agressão e auto-destruição latentes. A colagem dos Livros Negros ao Holocausto é possível embora irresponsável. Meneses (2012) aponta o Holocausto tauriano como memória da memória, memória pertencente ao espírito europeu (ao espírito da época europeu); memória decisora do pensamento e da existência concreta do habitante europeu: e esta é a condição do Holocausto na obra de Gonçalo M. Tavares, a memória da memória, o apropriação inominado (não directamente reconhecido) da memória que forma o carácter europeu, que forma a ontologia europeia novecentista. Furão (2013) e Oliveira (2014) centram a obra tauriana no conceito biopolítico e na produção do medo como produção da mente e do corpo no espaço da cidade. O corpo e a mente taurianos são formas de existência produzidas na cidade e pelos meios de *vigilância e punição* actantes na cidade. A cidade surge em Furão e Oliveira (e Sousa (2010)) como espaço de controlo, como normalização do ser humano ou diminuição das suas capacidades enquanto homem-animal. As narrativas taurianas como narrativas de redução do humano e da humanidade não sucedem em exclusivo no âmbito do Holocausto ou do campo de concentração: o Holocausto e o campo de concentração servem como legitimação das forças e do agenciamento humano como forças e agenciamento violentos. Ou seja: o Holocausto e o campo de concentração parecem interessar mais a Gonçalo M. Tavares como formas radicais de constatação da humanidade ou da sua ausência no centro das relações intersubjectivas. Daí o objectivo da superação: Gonçalo M. Tavares medeia o universo europeu (como referência ao Mal e ao Holocausto e ao campo de concentração), mas a sua linguagem (em particular, a partir de UVI e ACI) incide na vontade de superação, na vontade de uma reestruturação linguística e ontológica que permita pensar para além do mundo concentracionário. A poética da superação é esse esforço: o esforço de pensar com o Holocausto, sim, mas, muito mais, o esforço de pensar para além do Holocausto; o esforço e

exercício de pensamento que dite a potência textual, literária e filosófica subjacente à libertação do homem contemporâneo europeu perante a linguagem do campo de concentração.

Poética da superação como desejo de não especialização (tal como todos os ensaios são texto e escrita). Neste sentido: a escrita da superação (e a vivência da superação) é mais especulativa e menos a afirmação (ou sobre-afirmação) virtuosa da especialização.

“[o] cientista sem exemplo na história. É um homem que [...] conhece uma só ciência determinada, e mesmo dessa ciência só conhece bem a pequena porção em que ele é investigador activo. Chega a proclamar como virtude o não inteirar-se de quanto fica fora da estreita paisagem que cultiva de forma especial, e chama *diletantismo* à curiosidade pelo conjunto do saber.”

(Gasset, 1989: 112)

A poética da superação representa uma oposição ideal à mecanização do pensamento, à formação do pensamento como investigação e investimento na repetição dos conteúdos teóricos e bibliográficos do passado. A poética da superação assume a função de “um homem que sabe” (id.: 113), mas onde o conhecimento é sempre o exercício especulativo sobre as condições e os comportamentos humanos. Gonçalo M. Tavares entende o método como pensamento de risco, um modo de impor velocidade à investigação e ao conhecimento. A metodologia alegre arrisca, a metodologia triste é improdutiva ou produz por repetição constante e encerramento perante o mundo. Para o autor, método representa apropriação subjectiva de um tema: o investigador é a metodologia que usa, o investigador jamais supera a metodologia (a investigação tenta, experimenta e arrisca). Para Gonçalo M. Tavares qualquer metodologia é adequada a qualquer problema e a verdade existe na metodologia (no processo do fazer-pensar-fazer) e não no resultado: o resultado difere com o método.

Três definições para superação

§ “**superação**. *s. f.* (Do lat. *superatio, -ōnis*). Acção de vencer uma contrariedade; acto ou efeito de superar.” (Academia das Ciências de Lisboa, 2001: 3482).

§ “Trazemos connosco formas de sensibilidade que não podem ter êxito, mas que podem nascer. São instantes subtraídos à crítica implacável da duração; não resistem ao funcionamento completo do nosso ser: ou perecemos, ou eles se dissolvem.” (Valéry, 2005: 84). A superação como direito à superação, como direito à recusa, à resistência dos discursos e imaginários impostos ao homem enquanto ser social. O direito do homem em superar o Holocausto sem redução moral ou ética, sem redução, pois, da sua ligação humana aos indivíduos e à sociedade. A superação como poética a superar, a superação como conjunto de ideias perecíveis no tempo. Daqui, outra ideia: a noção global de todas as teorias como pertinentes, imediatamente obsoletas e recuperáveis perante as necessidades do tempo. Pensamos sem cronologias, mas a ausência cronológica não é inteiramente possível: a poética da superação sempre num determinado tempo.

§ “[E]scolhamos o mais honesto dos sistemas: imaginemos, excluindo todos esses pormenores exteriores, um ser teórico, um *modelo* psicológico mais ou menos grosseiro, mas que represente, de certo modo, a nossa própria capacidade de reconstruirmos a obra que pretendemos explicar.” (id.: 95).

Superação e ressentimento

Ressentimento e filosofia
Nietzsche – Deleuze - Sloterdijk

Definir o ressentimento

§ “**ressentimento**. *s. m.* (De *ressentir* + suf. *-mento*). **1.** Acção ou resultado de ressentir ou ressentir-se. **2.** Sentimento de mágoa por ofensa recebida ou injustiça de que se foi vítima (...)” (Academia das Ciências, 2001: 3225).

O uso filosófico do ressentimento recua a Eugen Dühring (*Der Werth des Lebens*) e Friedrich Nietzsche: ambos adoptaram o conceito francês *ressentiment* (séc. XVI) que, apesar da conotação positiva (ressentir um sentimento bom), remete para a manifestação de “sinais de alteração, indicadores de desarmonia, mal-estar, desequilíbrio, mau funcionamento” (id.: 3225).

Nietzsche diagnostica o ressentimento como doença fisiopsicológica: doença fisiológica por consistir na inaptidão dos homens em reagir às adversidades da vida. O homem domesticado pela moral religiosa e política apresenta comportamentos domesticados e distantes do homem-animal e do homem-livre. Ao remeter para dentro (para o interior, para a alma) os sentimentos insuperáveis e negativos impostos pela moral, o homem do ressentimento penetra no ciclo de vingança e ódio. Todos os sentimentos gerados pela vingança e ódio originam forças reactivas nas quais o homem do ressentimento exhibe a potência do agir apenas dentro do ressentimento e para a criação do ressentimento e, ainda, o conforto do ressentimento que abre ao homem a passividade irresponsável e auto-vitimizadora.

“Só os desgraçados são bons; os pobres, os impotentes, os pequenos, são bons; os que sofrem, os necessitados, os enfermos, são os piedosos, são os benditos de Deus; só a eles pertencerá a bem-aventurança; pelo contrário, vós, que sois nobre e poderosos, sereis por toda a eternidade os maus, os cruéis, os cobiçosos, os insaciáveis, os ímpios, os réprobos, os malditos, os condenados.”

(Nietzsche, 1997: 27)

A impotência do homem do ressentimento assenta numa vontade de poder delimitada ao próprio ressentimento: a vontade de gerar valores dentro do ressentimento, a vontade da renovação eterna do ressentimento, a vontade de poder aplicada à insuperabilidade do ressentimento. Remeter o ressentimento para o espírito adoece a alma e o corpo: Nietzsche cria um princípio de higienização moral para garantir a higienização espiritual e física do homem a quem a moral se impõe. Convém alertar que a higienização do espírito e do corpo consiste precisamente no dispensar absoluto da moral religiosa e política. A higienização consiste num exercício consciente de libertação do homem em relação a todos os modos de domesticação do ser; higienização, por isso, contra a escravatura do pensar e do agir. A falta de higiene do homem ocidental (na verdade, o homem do ressentimento) celebra a formatação

do cérebro e da mente pela via religiosa, via política, via cultural. O exercício higienizador de Nietzsche consiste no homem sujo, no homem da má alimentação, no homem que coabita as mulheres da plebe e no homem amante do sangue: o exercício higienizador de Nietzsche consiste na rebeldia contra o espírito e a vitória do cinismo como modo de ser e estar nas sociedades ocidentais. O exercício higienizador de Nietzsche consiste na grande denúncia, depois reforçada por Hannah Arendt, da adoção do homem artificial em detrimento do homem natural, da substituição do corpo pelas tecnologias e próteses do corpo (e do espírito, caso consideremos todos os sistemas de pensamento criados pelo homem enquanto próteses da existência). Doença psicológica por consistir na criação da má consciência e da memória: Nietzsche baseia a sua teoria da memória na vontade activa que o homem (ressentido) tem de guardar impressões, de ferrar os sentimentos negativos no espírito de modo a criar a má consciência (a consciência ressentida). A memória representa a origem da responsabilidade, o incutir de preceitos em nada fundamentais à sobrevivência física do homem e limitadores da sua acção cognitiva. A mnemotécnica e o ascetismo conferido pela moral criam memória inflexíveis, hipnotizam o sistema nervoso e intelectual e suprimem a concorrência de outras ideias (ideias sem religião, ideias sem sociedade, ideias sem política).

“Quanto menos memória tinha a humanidade, tanto mais de espantar era o aspecto dos seus costumes, e, em particular, o rigor das leis penais permite apreciar as dificuldades que ela experimentou antes de se fazer senhora do esquecimento e para manter presentes na memória destes escravos das paixões e dos desejos algumas experiências primitivas da vida social.”

(id.: 49)

O trabalho do homem sobre o homem operado pela moral encerra o homem numa camisa-de-forças social e arreda em definitivo o indivíduo da sua soberania absoluta. A má consciência decorre, por isso, do afastamento do homem de si mesmo, da colagem e reprodução de morais e costumes, da dependência moral, da destruição da vontade própria e da ausência de livre arbítrio. A má consciência vive na morte do homem enquanto animal, na morte do homem enquanto força dedicada à guerra e à experiência inscrita do corpo para o cérebro e não do cérebro para o cérebro.

“As formidáveis barreiras que a organização social construía para se defender contra os antigos instintos de liberdade e, em primeiro lugar, a barreira do castigo, conseguiram que todos os instintos do homem selvagem, livre e vagabundo, se voltassem *contra o homem interior*. A ira, a crueldade, a necessidade de perseguir, tudo isto se dirigia contra o possuidor de tais instintos; eis a origem da «má consciência».”

(id.: 70)

A má consciência nasce do rompimento radical do homem consigo mesmo, nasce no processo de transformação do homem-animal para o homem domesticado. A má consciência anula a matéria animal e tirana que permite a perseverança do homem. A má consciência reflecte o destino brando, manipulável e modelado do homem submisso à moral.

Deleuze define ressentimento como o império das forças reactivas sobre as forças activas: a força reactiva assume a posição da força activa, a força reactiva transforma o ressentimento em criação de valores e valor. A força reactiva, ao agir e apesar de agir dentro do ressentimento, emancipa-se perante a força activa impotente para anular a força reactiva. O homem do ressentimento será sempre superior ao homem livre, superioridade esclarecida em número e superioridade esclarecida em formas de criação de valores. O ressentimento consiste num facilitismo da criação de valores: o ressentimento permite criação de valores sempre dentro da sua esfera de acção. A moral religiosa dentro da moral religiosa, a moral política dentro da moral política, a moral cultural dentro da moral cultural. O ressentimento deleuziano reflecte um estado de forças real: as forças reactivas insubmissas, as forças reactivas furtivas às forças activas – o triunfo absoluto do fraco enquanto fraco, a vitória absoluta do escravo enquanto escravo. O homem do ressentimento – o escravo – usa de uma memória prodigiosa conferida pelos sentimentos de vingança e ódio (conferida pelo próprio ódio) que bloqueia o respeito, a admiração e o amor. Na topologia deleuziana, o homem do ressentimento penetra a memória consciente: o triunfo do ressentimento sobre o pensamento profundo e inconsciente – o ressentimento decorre à superfície, na consciência. A leitura psicanalítica de Deleuze cria a hipótese de um ressentimento auto-afirmativo e orgulhoso.

Na lógica do ressentimento, escreve Gilles Deleuze, existe uma imposição imperial das forças reactivas sobre as forças activas: as primeiras limitam, dividem, retardam as segundas em função de uma acção imposta ao sujeito. As forças reactivas (da moral religiosa) originam e gerem um atraso às forças activas (livres e criativas). O homem do ressentimento desconhece a acção: a força reactiva impera sobre a força activa porque se furta à sua acção: o homem do ressentimento (o homem domesticado pelas ordens sociais) reconhece o conforto oferecido pelo não pensar e pelo não agir e a liberdade do nada representa o triunfo vital deste homem sobre o homem livre. O homem do ressentimento busca alegria na mediania, na transparência perante a vida. O homem do ressentimento entra na memória pela via da consciência: reage ao consciente (o hábito e o comportamento forçados). De acordo com Deleuze, o homem do ressentimento não é imune ao estímulo exterior, no entanto, recua perante o estímulo e a excitação demasiado forte, renuncia na consciência do medo à formação de uma resposta activa às vontades impostas pela moral. O homem do

ressentimento deseja inacção. No seguimento de Nietzsche, o homem do ressentimento não reage porque a reacção não termina nunca, é sentida em vez de ser agida. Para superar o ressentimento, o homem deve manobrar a dependência da linguagem, criar modalidades de escrita (e oralidade) determinada mais pela clareza e lucidez e menos pela ambiguidade. Escrever pedra para nomear a pedra? Escrever pedra sem escrever metafísica? Consideremos o Holocausto: a sua existência real e histórica cria ressentimento: ressentimento consciente e voluntário, ressentimento enquanto reflexo de um acontecimento insuperável. Consideremos, depois, a existência textual do Holocausto (a sua existência explosiva no mundo pós-guerra): a existência textual do ressentimento registado na linguagem do ressentimento cria o já mencionado ciclo insuperável do ressentimento. Transformar a existência textual do Holocausto implica transformar a sua existência linguística, significa escrever fora de modalidades predefinidas (e ocidentais) da linguagem e caminhar para novas modalidades do texto escrito. Escrever para esquecer ou esquecer para escrever? Para Deleuze, o ressentimento é um estado de forças real no qual as forças reactivas imperam pela sua capacidade furtiva à liberdade das forças activas (o homem refugiado nas igrejas do ressentimento). O triunfo do ressentimento representa o triunfo do fraco enquanto fraco, a apologia da fraqueza e da existência escrava. A única potência do ressentimento é a potência para a passividade (a felicidade, aqui como em Nietzsche, o elogio da estupidez e do esquecimento). O homem do ressentimento não ama, não quer amar, mas quer ser amado. Deleuze reafirma os conceitos de memória (negativa, destrutiva, reactiva) e esquecimento (positivo, construtivo, activo) por via psicanalítica: o homem do ressentimento é consciente da imposição da moral estranha (moral religiosa e política, moral não selvagem, não livre), no entanto, a pulsão das forças reactivas actua ao nível do inconsciente. A força reactiva como força invisível: a força que move o ressentimento como força invisível mas operante.

O ressentimento ocupa o centro ético da filosofia de Peter Sloterdijk: o filósofo constrói uma obra de nítida vontade de superação do ressentimento sem que, por isso, declare o conceito enquanto centro construtivo e transformativo do pensamento ocidental. Sloterdijk adopta o conceito nietzschiano no qual, ao contrário da abertura e confiança do homem nobre, o homem do ressentimento obedece ao regime de desonestidade e auto-diminuição para consigo próprio: de alma furtiva e carácter oculto, o homem do ressentimento existe em função do seu mundo e da sua segurança, preserva o silêncio e a memória enquanto modos de actuação. Peter Sloterdijk define ainda o ressentimento enquanto modo de existência próprio às *victimologias colectivas* que reduzem a relação coexistente e intersubjectiva (a existência responsável com o outro) à indignação moral, ao anti-elitismo, ao vandalismo, ao bode

expiatório e à necessidade constante e sempre urgente de segurança. Ao conforto moral (o ressentimento dentro do ressentimento e o poder de criação de valores ressentidos) imposto pela domesticação religiosa, Sloterdijk acresce as categorias existenciais da modernidade: a apologia do choque e da indignação perante uma sociedade a gozar de hiper-liberdade e a segurança perante a ameaça constante à individualidade moral. Sloterdijk adota dois aspectos fundamentais do ressentimento nietzschiano: primeiro, o ressentimento enquanto “ferida psíquica e moral que nunca se fecha e produz a sua própria temporalidade corrompida – a má infinidade dos males de que não nos desfazemos” (Sloterdijk, 2010: 63); segundo, o ressentimento enquanto modo de produção do mundo. O ressentimento enquanto agente criador em nome da alta cultura, religião e moralidade. Toda a produção ocidental obedece ao signo do ressentimento. Todas as linguagens metafísicas estão ou foram impregnadas pelo ressentimento. O ressentimento cria o próprio sistema de sabedoria consistente em sistemas de difamação e ofensa ao ser humano, sistemas de difamação e ofensa enquanto formas de diminuição dos felizes e dos poderosos e independentes. O ressentimento enquanto moral da vingança: a vontade e urgência de vingança permite a vanglória da fraqueza pelos fracos.

Agenciar o ressentimento

O exercício do ressentimento sobre o espírito humano obriga a reconvocar a figura do sacerdote como guardião do ressentimento. O sacerdote representa o mal e a impotência, a desmesura da moral transformada em matéria mais perigosa: o sacerdote remete para a privação na dieta, na terapêutica, no orgulho, no amor, na ambição e na virtude. O sacerdote representa a extinção da réstia de vida presente em todos os homens já domesticados. Segundo Nietzsche, os Judeus – e daí a leitura fragmentária e apropriadora do totalitarismo nazi – definem a emancipação dos escravos na moral, a emancipação de um povo dominado pela moral religiosa e potente criador de valores dentro da moral do ressentimento: “Todos os doentes aspiram instintivamente a organizar-se em rebanhos, o sacerdote ascético advinha este instinto alenta-os onde quer que há rebanhos, o instinto de fraqueza forma-os, a habilidade do sacerdote organiza-os” (id.: 27). O sacerdote sana os impulsos de exteriorização do rebanho, domestica a vontade de libertação dos homens do ressentimento: no momento do impulso de libertação, da consumação da vingança fora do ressentimento, o sacerdote inverte a acção do homem domesticado e obriga à interiorização – à viragem para dentro – dos impulsos e dos comportamentos. Nietzsche associa o remeter das emoções para dentro, ao contrário do homem-animal que exterioriza o sentir, enquanto força originadora da má consciência, do

espírito de vingança permanente. A alma resulta de uma explosão de ressentimento na consciência e no espírito do homem ressentido. O efeito de psychologização das emoções permite o domínio do sacerdote-pastor sobre o homem-rebanho. O sacerdote ascético representa o triunfo do ódio ressentido (no fundo, o ódio a superar). O sacerdote ascético dispõe a cura para o ódio e ressentimento do homem pela criação de valores *reactivos* e ao propor ao homem ressentido uma moral do ressentimento. O sacerdote ascético cancela a possibilidade da superação: o sacerdote identifica-se na figura do pastor e do médico: o pastor controla o rebanho de homens ressentidos, normaliza a sua existência dentro da doença física e psicológica do ressentimento; o sacerdote oferece a cura do ressentimento pelo ressentimento e no ressentimento, vira o olhar do homem fraco em direcção ao ressentimento e não à cura, à superação do ressentimento

“Não defendem mal o seu rebanho de doentes; defendem-no contra a depravação, a malícia e a rebeldia que se manifesta no rebanho; contra todas as afecções hospitalares; contra a anarquia e os germes de dissolução, que ameaçam o rebanho, no qual se deposita incessantemente esta perigosa matéria explosiva: *o ressentimento*. O engenho e a utilidade mostram-se em eliminar esta dinamite, sem que faça explosão.”

(id.: 106).

O sacerdote debilita o homem, cancela a superação do ressentimento, nutre a má consciência. O sacerdote ascético induz à loucura da vontade, infecta e reinfecta a alma do homem do ressentimento com sentimentos de castigo, culpa e dívida. O ideal da cura pelo ressentimento entorpece o espírito do homem: a cura do sacerdote remete o pensamento do homem ressentido para a própria consciência e cria um círculo do vicioso no qual a reactividade dos homens (a acção dentro do ressentimento) é encarada como cura. O sacerdote ascético descarga o ódio e a vingança para o interior do homem ressentido (*a espiral infinita do ressentimento*), reduz os sentimentos vitais onde o homem não tem nenhum querer, nenhum desejo, nenhum afecto: o homem do ressentimento enquanto homem-animal hibernado e ausente das manifestações alegres da vida. O sacerdote ascético (pastor ocupado do rebanho) domina os sofredores, combate os sadios e os fortes e transforma a saúde, a boa constituição, a força, o orgulho, o poder em falhas a suprimir pelo homem. O pensamento em marcha de Nietzsche provoca uma importante questão: quem são os sacerdotes de hoje e quem serão os sacerdotes do futuro? Teremos uma ordem económica aprofundada no sacerdote da moral financeira (criadora de ressentimento)? Teremos uma ordem social fundada no sacerdote político (a própria política com pensamento ressentido, criador de ressentimento e centrífugo ao seu desejo de nada)? Ou, por fim, teremos o culminar do

transcendente no virtual onde todos os homens devem obediência imponderada à *Tecnofolia*?

Excursão: *Tecnofolia*

O ressentimento antecipa a condição fundamental do homem moderno: a transição inconsciente do homem natural, selvagem e alegre para o homem artificial, domesticado e saturniano. No ressentimento diagnosticado por Nietzsche, o homem artificial consiste no homem destituído da sua humanidade natural por adoção involuntária (ou voluntária no elogio da fraqueza) da moral religiosa, moral que normaliza o comportamento por amputação do agir e do pensar: o homem desprovido de pensamento próprio mirra, vive a vida e existe a existência diminuídas. O gesto de libertação das morais religiosas revela-se a Nietzsche como o grande aprisionamento, a grande morte da humanidade e nem o equívoco da morte de Deus salva o homem. Deus não morreu, Deus evoluiu, transformou-se e assume hoje diferentes rostos a Ocidente e Oriente, comanda guerras, tropas, mercados, animais: o grande Deus é o Deus humano, o homem ressentido ao extremo, o homem da lição moral decorada que manipula a transcendência para seu proveito. O ressentimento marcha invencível, aprisiona, tortura e aniquila o pensamento individual e livre com recurso ao agenciamento tecnológico: o homem reforçou o seu sentido religioso, retomou, inventou e reinventou religiões na amálgama alegre entre Europa e Índia num hibridismo socialmente aceite. O ressentimento recria alegria. Mas o grande passo artificial (o grande-passo-para-o-artificial) acontece na religião tecnológica – a Tecnofolia: a folia enquanto alegria perante o tecnológico, o refazer da plataforma transcendente no uso da tecnologia e na abertura do corpo e da alma humanas às potencialidades do tecnológico. A folia enquanto loucura perante o tecnológico, folia enquanto consumo louco do discurso sem alfabeto (não analfabeto) da tecnologia, discurso facilitador da comunicação porque facilitador do não pensar. Folia enquanto ocupação louca do tempo que o homem não pode dispensar e dispensa. Folia enquanto ocupação irresponsável do tempo, mas entendida como ocupação responsável do tempo. O louco tecnófilo difere do louco nietzschiano: a figura do louco no pensamento do filósofo alemão convoca a sabedoria e ordem que o mundo deveria procurar, convoca a fuga ao ressentimento. O louco tecnófilo é o homem ressentido, alegremente demovido da lucidez, da sabedoria e da ordem. O louco tecnófilo é o homem conhecedor das desvantagens do ressentimento e recuperador do ressentimento. O louco tecnófilo reconhece os erros da moral religiosa e reinventa-os na moral tecnológica: dentro da terminologia do ressentimento novecentista, o homem apresenta-se hoje duplamente escravo: escravo da religião-religião (escravatura antiga) e escravo da religião-tecnologia, escravo instruído e educado, reconhecedor das limitações da

moral religiosa e do ressentimento e simultaneamente prosseguidor do ressentimento e criador da Tecnofolia.

Fim de Excurso

Deleuze prossegue o pensamento de Nietzsche e afirma o sacerdote enquanto médico que cura a dor ao infectar e reinfectar a ferida, enquanto agenciador da viragem do ressentimento (de dentro para dentro e não de dentro para fora) e causador do homem do ressentimento enquanto homem que na procura pela causa do seu sofrimento acusa todas as forças activas da vida. Nesta leitura, o sacerdote prossegue como agenciador do ressentimento enquanto força executada contra os outros e enquanto matéria explosiva que torna todas as forças activas em forças reactivas. O ressentimento enquanto vida saudável dos doentes. Deleuze introduz o conceito de sacerdote-artista: o sacerdote cuja arte permite remeter o homem em todos os momentos para o ressentimento. Mais, Deleuze acresce a cultura enquanto fonte de ressentimento nas perspectivas pré-histórica, pós-histórica e histórica. No contexto pré-histórico, o filósofo francês entende cultura enquanto forma de adestramento e selecção e invoca o entendimento de cultura por parte de Nietzsche: a moralidade dos costumes, a obediência num povo, raça ou classe a princípios históricos, arbitrários, grotescos e limitados. A cultura como obediência à lei subentende a acção do Estado, da Igreja e do homem genérico sobre o homem-animal ou homem livre. A cultura como força do ressentimento obra para o fornecimento de hábitos, a criação de leis, o estímulo das forças reactivas e ao reforço da consciência alicerçada na memória (em detrimento do esquecimento). Todas as memórias servem a consciência: a memória das vontades, a memória das falas, a faculdade de prometer e a promessa a cumprir no futuro. A promessa enquanto garantia futura do ressentimento, por isso. A cultura do ressentimento forma o homem apto à promessa. No contexto pós-histórico, cultura representa o triunfo das forças inferiores e reactivas: cultura e história enquanto formas de negligência e degenerescência. *Nenhuma cultura concebe uma lei superior à lei do seu tempo e da sua existência.* No contexto pós-histórico, Deleuze remete para a cultura uma forma de superação do ressentimento. A pós-história representa o tempo sem intervenção da má consciência e do ressentimento, representa o tempo do indivíduo soberano e legislador, actuante apenas sobre si próprio. Na pós-história, a cultura, actividade genérica embora selectiva do homem, produz o indivíduo como objectivo final.

Na obra de Peter Sloterdijk, o capitalismo substitui a figura do sacerdote: a natureza patológica do capitalismo racionalista produz um complexo de ressentimentos associados ao desejo e interesse no qual o homem deseja a própria impotência enquanto modo de

sobrevivência: os modos de controlo do capitalismo incidem sobre a inveja, a esperança, a nostalgia e a ansiedade.² Peter Sloterdijk segue o modelo sacerdotal de organização do ressentimento: em Nietzsche, o sacerdote domina o rebanho ao redireccionar o ressentimento para o interior – para a origem da má consciência; em Sloterdijk, o capitalismo internaliza e espiritualiza o ressentimento mais em forma de castração e menos em forma de superação. Os meios de comunicação acrescem ao capitalismo enquanto formas de produção de ressentimento (e formas de produção de mundo ressentido): a recepção passiva e ressentida da informação veiculada pelos meios de comunicação cria cidadania ressentida, cidadania isolada e impotente. Richard Sennett (1993) entende que a mentalidade escrava indiferente aos acontecimentos do mundo e a perda de juízo crítico permitem a substituição do homem público pelo homem do ressentimento. A Modernidade transforma a cultura em acontecimento-do-ressentimento: os barómetros sociais oscilam entre sucesso e insucesso (conceitos criados pela Modernidade), resignação privada e espectáculo público, exploração das frustrações privadas como a repelência pelo crime e a identificação ressentida com a fama e a riqueza em detrimento da participação activa na vida pública. Apesar da escrita sem ressentimento de Sloterdijk, o conceito de ressentimento tal como entendido pelo filósofo não progride de modo significativo em relação a Nietzsche: para além da actualização terminológica (recategorizar o ressentimento na linguagem do século XXI), Sloterdijk aponta para o homem público transformado em homem privado e consumidor do ressentimento que produz: na era capitalista, o ressentimento religiosa evolui para ressentimento da propriedade.

Superar o ressentimento

O projecto filosófico de Nietzsche acontece como vontade de superação de uma condição existencial a remeter o homem para o horizonte distante e irrecuperável do homem.

²Sjoerd van (2010) aborda a questão do *ressentimento* na obra *Cólera e Tempo* de Peter Sloterdijk: primeiro, descreve as formas de ressentimento económico ou como a economia capitalistas recria ressentimento; segundo, explora a substituição de ressentimento pelo conceito de *cólera* tal como desenvolvido por Peter Sloterdijk. Para a poética da superação interessa apresentar sucintamente o capitalismo enquanto produtor de ressentimento, categoria em muito coincidente com a produção de ressentimento descrita por Nietzsche: o ressentimento assente num sentimento de vingança e ódio provocado por uma ordem religiosa exterior e estranha ao homem-animal e o ressentimento enquanto originador da má consciência por exercício dos seus agentes (sacerdote e capitalismo). A dispersão da cólera (a domesticação do homem-animal, a incapacidade na criação de heróis e a dissolução do herói enquanto homem da praça pública) funciona como catalisador de ressentimento: o orgulho pertence à vida passiva (aquilo que o homem do ressentimento vive pelo outro e nunca por si próprio), a economia e a moralidade convergem na responsabilização: a vergonha, a culpa e a queixa. Mais, Sloterdijk prossegue a acusação de Nietzsche ao recuperar Santo Agostinho e Paulo como grandes figuras do ressentimento: Santo Agostinho pelas distorções sexo-patológicas ocultas na comiseração ideológica e metafísica da predestinação; Paulo cujo cinismo transformou o ódio em instrumento de amor universal.

A vontade de poder de Nietzsche é uma vontade de supressão das distâncias do homem em relação a si mesmo, uma vontade de superação do pensamento religioso, político e social enquanto formas efectivas e eficazes de adestramento do ser humano. Nietzsche remete para diferentes formas de superação do ressentimento (cf. Paschoal 2012): primeiro, superação pelo fortalecimento fisiológico do homem; segundo, superação pela criação de homens superiores (*Übermensch*); terceiro, superação pela higienização do espírito (o homem nobre e a libertação do sacerdote ascético). A força fisiológica permite ao homem saudável evitar sentimentos de vingança (evita a viragem interior do ódio insuperável do ressentimento). Nietzsche declara a adversidade como caminho normal para a evolução do homem: na apologia do agressivo, do violento ou do bélico, Nietzsche afirma que somente perante a adversidade e a perseverança consegue o homem alcançar grandes feitos. A contrariedade oferece vontade de vida. A contrariedade apresenta novas formas de auto-superação do homem e de superação do agir pela moral religiosa e pelo ressentimento. A criação de homens superiores (ao ressentimento) inclui duas figuras fundacionais na filosofia de Nietzsche: o nobre e o super-homem (*Übermensch*). O nobre persevera no ressentimento: a sua particular capacidade de assimilação dos acontecimentos negativos da vida é fortalecida pela força plástica e modeladora do esquecimento. O homem fraco (contrário ao homem forte) exercita e revitaliza com regularidade a memória dos acontecimentos negativos: a memória do negativo impede a superação do negativo. A memória do negativo nutre a má consciência. O esquecimento é a matéria da vontade que permite evoluir, permite superar e criar no homem nobre, ao contrário do homem fraco, a aptidão ao reagir, a libertação da vingança, do ódio e do rancor e o sarar da ferida aberta da memória: o esquecimento permite encerrar as janelas da consciência e atenuar o ruído do mundo exterior. O esquecimento permite a superação do passado e o disfrutar pleno do presente. A figura do nobre reage ao ressentimento ao activar o esquecer: somente o esquecimento permite a ordenação do mundo anímico, somente o esquecimento pode exercer a função saneadora da alma e criar felicidade, serenidade, esperança e orgulho. A memória para o passado, o esquecimento para o futuro. O homem do ressentimento é o homem da má consciência, o homem incapaz do esquecimento (e do esquecimento enquanto superação): a moral religiosa e a moral cristã obrigam à reclusão interior de sentimentos negativos e, como tal, o homem cria a alma e a interioridade negativas. A superação do negativo pelo negativo gera mais negatividade e a superação fica limitada à ilusão da superação. O homem fraco persevera na memória do ressentimento, o homem fraco demonstra força na incapacidade de esquecer. O homem que ressentido e não supera, usa da memória para expor e prolongar o seu ressentimento. Neste momento, o homem fraco

prossegue consciente no ressentimento: a vontade do ressentimento e a vontade de actuar no ressentimento. O conceito de memória (mnemotécnico) da Nietzsche serve a tentativa de superação do Holocausto, tema central da poética da superação. Para superar o Holocausto, o indivíduo colectivo deve praticar o direito ao esquecimento: não o esquecimento total da História, mas o esquecimento necessário para reconhecer os genocídios procedentes ao Holocausto nazi e para constatar a representabilidade do Holocausto enquanto fenómeno histórico transposto para a arte. A memória prodigiosa do ressentimento perpétua e torna o Holocausto inacessível. Deleuze invoca a necessidade de uma força activa de apoio à consciência e que permita reconstituir a cada instante a fluidez e o elemento químico móbil e leve – a faculdade emancipadora e criativa do esquecimento (ao contrário da psicologia moderna que trata o esquecimento com determinação negativa). Nietzsche, invocado por Deleuze, define o esquecimento como faculdade de travagem, aparelho de amortecimento, força plástica regeneradora e curativa. Mais, Nietzsche remete para o esquecimento a possibilidade de atingir a serenidade, a esperança, a altivez e o gozo. De acordo com Deleuze, o funcionamento deficiente do esquecer revela uma consciência endurecida (pela memória) resultante das forças reactivas inaptas a recalcar o velho e renovar os estímulos ao alcance da consciência: afirma o filósofo que todas as forças são forças reactivas que impedem acção mútua e assim se destroem. Para Nietzsche, a correcção equivale à aproximação do homem à sua condição natural e livre. A orientação moral (religiosa, política e social) do homem orienta somente para a fraqueza e improdutividade. O super-homem (*Übermensch*) representa o homem afirmativo, o homem da superação do ressentimento pelo transvaloração de todos os valores, da superação do niilismo (o homem activo que prefere a negação em detrimento do nada), o homem da vontade de poder da superação constante, o homem reencontrado com o homem-selvagem (oposto ao animal domesticado personificado pelo homem do ressentimento, o homem do esquecimento em detrimento da memória). Imaginemos uma árvore: o tronco comum engloba o ser humano e a sua existência natural. Os troncos e ramificações, pelo contrário, constituem os desvios artificiais do ser humano, desvios importantes para uma dimensão artificial (e tecnológica porque artificial) do existir: um existir do homem desagregado de si mesmo. Pensemos, então, na superação possível: a superação ideal consiste numa inversão do ser e do agir humano redireccionado para o tronco. Mas a inversão é superação impossível: o homem evolui para a frente e com acréscimo de desvios, o homem planta as suas árvores, talha os seus troncos, fabrica os seus ramos e ramificações. A superação prevê a urgência de religar o ser humano consigo mesmo ou, caso contrário, redefinir em definitivo o significado da expressão *ser humano*.

Peter Sloterdijk representa o pensamento da superação no século XXI (representação *metaforológica*, diga-se). O esforço teórico da superação divide-se em dois aspectos fundamentais da filosofia do autor: antropotécnica e imunização (criação do *Homo Immunologicus*), linguagem e pensamento literário. Podemos entender o esforço de superação de Peter Sloterdijk enquanto melhoramento do mundo (*Weltverbesserung*) e melhoramento de si (*Selbstverbesserung*) (cf. Sloterdijk, 2013). O filósofo alemão aponta ao Humanismo o entendimento (limitado) do homem conforme as realizações culturais superiores do passado, esquecendo o período de formação que antecede as culturas superiores. Logo Sloterdijk aponta ao Humanismo uma visão falsificadora do homem ao assentar os princípios de dignidade em produtos culturais tardios na história da evolução (natural e artificial) do homem. Para compreender o homem, então, é fundamental respeitar a sua condição antropogénica, a sua evolução enquanto ser animal (precedente à evolução enquanto ser artificial). Antropogénese representa o processo pelo qual os homens geram uma segunda natureza que permite auto-produção e auto-criação³. A criação de uma segunda natureza, a natureza artificial, funciona como projecto imunológico para as sociedades antigas e modernas. O distanciamento do mundo primitivo e do mundo natural assenta na produção e desenvolvimento de técnicas aptas à sobrevivência do homem num meio natural agressor. A horda, o nomadismo como incubadora técnica para os homens do futuro: o espírito colectivo (espírito de matilha, de bando) do homem permite a vida conjunta enquanto modo de sobrevivência e passagem das habilidades técnicas para o futuro. Peter Sloterdijk cria o conceito de *esferas* enquanto próteses que permitem a imunização do homem contra a natureza externa e interna. As esferas representam armaduras imunológicas cuja função básica é eliminar o externo, converter o mundo exterior em mundo interior, o meio ambiente num mundo habitável e seguro para o homem. As esferas representam a criação do espaço artificial no qual o homem existe. Mais: sem esferas o homem extingue-se num mundo que não é seu e no qual não está apto (por fraqueza animal) a sobreviver. A expulsão da natureza – uma expulsão voluntária – compensa a insuficiência biológica do homem, a fraqueza animal perante outras forças animais.

O recurso à artificialidade como modo de protecção e sobrevivência desmonta a ilusão da superioridade do homem sobre as outras espécies conterrâneas ao planeta. O uso do

³Ideias devedoras ao conceito autopoiese criado pelos cognitivistas Francisco Varela e Humberto Maturana para designar a capacidade de auto-produção dos seres humanos. O conceito foi depois importado para as ciências sociais por Edgar Morin (o sistema aberto e auto-produtor da complexidade) e Niklas Luhmann (descrição dos sistemas sociais como sistemas fechados e dependentes do próprio meio ambiente). Ira Livingston (2005) transforma a autopoietica em autopoética como modo de aplicação terminológica à teoria da literatura e à compreensão auto-referencial de todos os sistemas linguísticos e textuais.

artificial e do técnico como formas de sobrevivência debilitam o projecto da superação do ressentimento: para além da constante renovação do ressentimento (do sacerdote ao capitalista), a derradeira superação, a acontecer, obriga à reconciliação entre o natural e o artificial. O homem ressentido a fraqueza perante o planeta e perante outras espécies animais, o homem ressentido o reconhecimento da sua fragilidade. Para suprimir a fragilidade, o homem combate o ressentimento com a técnica (disfarça o ressentimento) e ao fazê-lo separa-se mais e mais da sua condição natural. Para superar o ressentimento devemos aguardar a obra de um homem em tudo distinto de si mesmo, uma nova concepção do ser humano enquanto ser físico, ser cognitivo e ser moral. Ao afirmar o novo homem há que afirmar sem ressentimento: assumir o artificial como condição humana?

Segundo Sloterdijk, as antropotécnicas (construídas ao longo do tempo para responder e compensar a fragilidade dos homens) consistem em práticas imunológicas, em técnicas a partir das quais os homens de diferentes culturas buscam protecção sistemática contra a morte. Antropotécnica designa práticas socio-imunológicas (defesa no interior da comunidade humana) e psico-imunológicas (defesa da mortalidade e da vida). A obra *Regras para o parque humano* (Sloterdijk, 2007) representa a primeira modalidade de antropotécnica (antropotécnica enquanto melhor do mundo e dos homens por outros homens). Peter Sloterdijk recicla o processo de culturalização enquanto processo de domesticação do homem-animal: a cultura reafirmada enquanto conjunto de dispositivos a partir dos quais certos comportamentos humanos, considerados perigosos para a sobrevivência do grupo, são inibidos. Sloterdijk recupera Nietzsche ao invocar os filtros artificiais para uma vida civilizada, ao substituir o homem cumpridor de promessas pelo homem criador de História e de técnicas orientadas para a auto-criação, auto-domesticação e controlo das paixões animais. O Humanismo, entende Sloterdijk, funcionou (funciona?) como um compromisso de um grupo restrito de homens para resgatar outro grupo de homens à barbárie da vida: a vida letrada e a vida alfabetizada surgem como primeiras antropotécnicas e/ou modos artificiais de desviar o homem da própria bestialidade. O alfabeto ensina, salva da barbárie, mas também uniformiza, afina todas as vozes por uma só voz: não podemos esquecer que o homem alfabetizado representa o homem de igreja, o homem de estado, o homem das forças de imposição, o homem do lado involuntário da vida de outros homens. A segunda modalidade de antropotécnica (melhoria de si mesmo por si mesmo (Sloterdijk, 2013) consiste num conjunto de técnicas a partir das quais o indivíduo pode sobressair entre os demais e converter-se em virtuoso moral. A segunda modalidade antropotécnica, enquanto antropotécnica afirmativa da vida humana, representa um modo de superação do fazer, do

existir e do ser ressentido. O homem descobre na segunda modalidade antropotécnica (melhoria de si mesmo por si mesmo) a possibilidade da imunização contra o sofrimento e protecção do destino através de técnicas sociais (dissimular as adversidade materiais da existência humana) e técnicas individuais (mudança de atitude perante a adversidade – psicotécnicas elevadoras da vida a um nível de força mental e espiritual no qual o indivíduo possa experimentar um estado generalizado de satisfação). Na segunda modalidade antropotécnica o homem pode elevar-se (subir na vida) por mérito próprio, como resultado do próprio esforço e sacrifício: o homem assume a liberdade perante a formatação do pensamento moral, religioso, político e social. O homem da segunda modalidade antropotécnica expulsa a moral dos escravos denunciada por Nietzsche. Com recurso à terminologia atlética⁴, Sloterdijk escreve sobre o benefício da repetição metódica das actividades (acordar, orar, comer, trabalhar, cozinhar, limpar, escrever, ler) para a criação de níveis de imunidade superiores. Mais, o exercício – a prática atlética – da concentração e da disciplina pessoal permite conceber uma forma de vida imunizada contra as contingências do existir. No plano prático, a imunidade de Sloterdijk objectiva a criação do espírito livre, do pensar independente de ideologias ou credos. A arte da vida (*Wiederbelebung*) aplicada à modernidade liberta-se do ideal de vida contemplativa e distancia-se das antropotécnicas medievais: as práticas ascéticas modernas libertam o homem da obediência e encerramento à experiência exterior. A libertação do homem acontece ao dia: tal como um atleta de alta competição, o homem renasce, treina, melhora, experimenta e auto-afirma-se. No entanto: qual o custo da libertação do homem? Quando se torna a superação insuperável? O homem liberto num ambiente de experimentação constante pode transformar-se num centro de experimentação contínua e insuperável: o homem que experimenta desconhece sempre centros de existência e existir em liberdade não implica a dispersão total própria ao indivíduo da pós-modernidade. Se recuperarmos a relação entre viagem e espírito (presentes em Séneca ou Melville) e a relação entre viagem e saneamento ou higienização espiritual, podemos afirmar que o homem moderno nascido para a mobilidade e para o efeito globalizante da personalidade não cresce para ser homem: a apologia actual da viagem – a euforia e ansiedade da viagem – é própria de homens em busca de legitimação e aprovação do outro em nome da viagem. Mas a viagem descentra e, escreve Séneca, quando o homem viaja os seus problemas viajam consigo. O processo de experimentação constante origina a infantilização eterna do homem – o homem que experimenta sempre é o homem para sempre criança, para sempre

⁴O evento físico e/ou atlético com impacto na experiência filosófica e estética ecoa no pensamento do também filósofo alemão Hans Ulrich Gumbrecht (*Elogio da Beleza Atlética*).

num estágio de maturidade-por-vir. Peter Sloterdijk determina a mobilização total (*totale Mobilmachung*) enquanto fenómeno causador de feridas profundas no homem moderno: a antropotécnica moderna deve incentivar o homem à vida experimental e perigosa e deve, ainda, ensinar o homem à contenção dentro da experiência, à selecção da conduta, ao uso da liberdade para gerar meios de auto-inibição e auto-limitação. A antropotécnica imuniza, liberta, supera, mas nenhum homem sabe viver totalmente imune, liberto ou em superação. Nenhuma existência é total, incluindo a existência do *Homo immunologicus*.

Ressentimento e Literatura

Bloom e o ressentimento

Harold Bloom cunhou e agrupou a Escola do Ressentimento em “feministas, marxistas, lacanianos, novos historicistas, desconstrucionistas e semióticos” (Bloom, 2011: 512). Eis os ressentimentos de Bloom: primeiro ressentimento: a existência de escritores não anglo-saxónicos cujo nome não é William Shakespeare; segundo ressentimento: reconhecimento crítico e público da qualidade literária dos escritores anglo-saxónicos cujo nome não é William Shakespeare; terceiro ressentimento: a existência da teoria enquanto objecto em si informe e aberto à interferência interdisciplinar. Harold Bloom ressent o entendimento da teoria enquanto discurso impuro cuja potência advém pela influência de outros discursos (filosóficos e científicos, na sua maioria) perante os quais o discurso teórico e crítico manifesta sempre insubordinação. A transformação metafórica de conceitos não literários em conceitos literários provoca um hibridismo discursivo e terminológico cujas potencialidades podem ser constantemente renovadas. De acordo com Bloom, o objecto e discurso literários existem em si e para si; quarto ressentimento: fim da ilusão da crítica literária enquanto discurso e escrita autónoma. O discurso crítico (onde incluímos o discurso sobre literatura) remete e deve remeter sempre para fora de si: se a escrita literária e imaginativa pensa a pluralidade da condição humana, então o seu objecto remete sempre para dentro e para fora de si mesmo. Escrever à semelhança do ser obriga o discurso crítico a extravasar os seus limites (terminológicos, disciplinares e conceptuais). Consideremos, pois, o homem e o discurso, o modo como ambos evoluem e como a novidade depende da sua capacidade plástica; o quinto ressentimento: o ressentimento de Harold Bloom conhece posicionamento geográfico: nos Estados Unidos da América o crítico literário ressent a emancipação de discursos próprios ao pensamento pós-colonialista e originados durante a agitação social e cultural da década de 60

(feminismo, estudos de género). Da Europa, o crítico literário Harold Bloom resente o esforço ampliado em legitimar os estudos literários enquanto matéria científica e, logo, apta a constar nos currículos dos departamentos universitários. Harold Bloom resente o discurso crítico que remeta a literatura para fora de si, a literatura enquanto existência dependente e não autónoma: por esta razão, o grande ressentimento crítico de Bloom é contra a ciência linguística do Formalismo Russo, contra a matematização e naturalização da literatura presente no Círculo de Praga, *New Criticism* ou Estruturalismo, contra a interpretação histórico-cultural da Hermenêutica, contra a crítica materialista originária nas teorias sociais de Marx e que remete para o texto literário o reflexo do tecido e das ideologias presentes na sociedade, contra o discurso de género do Feminismo ou contra o Pós-Colonialismo aberto à ascensão de novas formas discursivas próprias dos povos oprimidos e dos derrotados. Para Harold Bloom o texto literário representa uma forma de existência autónoma do mundo cuja interpretação decorre da experiência íntima da leitura e da determinação cognitiva que cada obra literária apresenta sobre o comportamento humano: a pluralidade do ser expressa literariamente não deve submissão a princípios, conceitos ou categorias interpretativas. A independência da literatura é total: a literatura, construção intertextual, depende da história interna à literatura, da rede de influências anónimas aos manuais de História que cada autor constrói por si e para si; sexto ressentimento: ressentimento da marginalização dos Estudos Literários causado pelo surgimento e fortalecimento dos Estudos Culturais enquanto disciplina universitária e aglutinadora de todos os discursos artísticos. Questionemos, no entanto, a pertinência e pertença do literário dentro das Universidades: em termos pragmáticos, como interpretar o número de alunos em decrescendo? Em termos teóricos, como continuar a aceitar a prevaricação do texto literário pela lente e pela linguagem do académico? Como encarar o truncamento constante da ansiedade da interpretação? O académico, o homem formatado, encara o seu ofício como lugar de chegada do objecto literário: a recepção e interpretação da obra literária sofre processos intermédios (crítica jornalística) mas somente na universidade conhece a interpretação verdadeira e final. Por esta imposição castradora ao objecto literário dentro da academia (de linguagem hiper-formatada e hiper-atrofiada), defendemos a marginalização do texto literário, o que significa menos a existência, recepção e crítica do texto literário e mais o definir de outras moradas, outros lugares de chegada para a crítico e para o texto. Texto e crítica exigem saneamento da sua linguagem fora das Universidades, fora zonas de formatação.

Mas qual a origem da ofensa? A Escola do Ressentimento ofende ou nasce da ofensa? Na filosofia de Nietzsche reconhecemos a imposição moral e política como ofensa à

existência animal, selvagem e natural do homem. No ressentimento de Harold Bloom, a Escola do Ressentimento ofende a condição (conservadora e imperialista) de uma certa visão da literatura enquanto objecto autónomo, exterior ao mundo e portador de interioridade absoluta: interioridade na criação, na definição de sentidos plurais e na recepção pela leitura enquanto momento de subjectividade máxima. Mas não será a Escola do Ressentimento a consequência de uma ofensa imposta ao escritor e à crítica? A ausência de ressentimento de Harold Bloom, a defesa da literatura enquanto fenómeno de interioridades, culmina na apologia da irresponsabilidade, na cegueira de criadores e críticos. Mas criador e crítico, ao contrário do objecto literário tal como entendido por Bloom, são indivíduos pertencentes ao mundo, em primeiro lugar sempre aportados ao mundo real e ao mundo social. Nenhum escritor, texto ou crítico é devedor ao mundo, mas pertence ao mundo. Todos os escritores e críticos partem da exterioridade e superficialidade do mundo para a interioridade e profundidade da obra e da linguagem literária. Para cada mundo e linguagem literária existe um só mundo real. Mais: em caso de ressentimento, a força ressentida será o autor ou o crítico? Caso encaremos todos os discursos e linguagens críticas enquanto forças dependentes dos discursos e linguagens criativas, então para existir ressentimento, o ressentimento parte sempre e obrigatoriamente do escritor. Todos os escritores responsáveis e pertencentes ao mundo moderno não podem ser senão ressentidos ou filhos do ressentimento e da ofensa imposta pela existência do mundo (existência exterior) à sua própria existência interior e, daí, todas as obras literárias enquanto obras interiores são sempre obras do mundo que lhes antecede. O escritor representa o ressentimento insuperável e a obra representa o valor criado dentro do ressentimento. O escritor representa o homem sobre quem recai a ofensa do mundo e para quem qualquer tentativa de superação da ofensa é uma tentativa frustrada: a ofensa do mundo ao homem acontece torrencialmente e, perante a inaccessibilidade da ofensa, o homem cria valor dentro do ressentimento, não tanto por incapacidade de superação mas por acomodamento à condição de ofendido que é a sua condição quase natural. Com pragmatismo: a existência no mundo recai sobre todos os homens. Com excepções, todos os homens reconhecem a ofensa do mundo sobre a existência (a privação, a pobreza, a fome, a guerra, a religião, a fome, a perda de entes queridos) e todos os homens escritores e não escritores escrevem e criam alicerçados na utopia da felicidade (a superação das privações, da pobreza, da fome, da guerra, da religião, da fome, da perda de entes queridos). Somente a utopia da superação do ressentimento – hipótese e potência da felicidade – permite ao homem criar, mas criar será sempre criar dentro da ofensa e do ressentimento. Contra Harold Bloom, afirmamos que o ressentimento não é traço de qualquer discurso crítico, mas marca distintiva de toda a

existência, de todas as imposições do mundo sobre o homem e sobre a inegável busca pela utopia da felicidade presente na hipótese de superação do ressentimento. Enquanto expressão artística do ressentimento, a categoria dos ressentidos inclui em primeiro lugar todos os homens criadores, todos os homens que iludidos porque desiludidos porque iludidos buscam a utopia feliz da superação. Daí, uma outra conclusão: toda a negatividade do texto literário é uma busca pela felicidade e pela luz, é o reconhecimento anónimo da potência e possibilidade da felicidade e do ser feliz. Toda a criação literária e todo o discurso literário partem da premissa máxima em ser feliz na condição de ser-se humano.

Excursus: Declaração ontológica da crítica literária

O crítico existe e o crítico ressentido: ressentido enquanto homem submisso às ofensas do mundo (que são ofensas do homem) e ressentido enquanto figura criativa e autoral dependente do criador e da criação do ressentimento. Na ocorrência de ressentimento, o crítico ofende-se e ofende: ofende-se pela mera existência no mundo que ofende e enquanto produtor de textos interpretativos sobre a obra ressentida de outros autores. O ressentimento textual ou a produção textual ressentida do crítico parte sempre da existência do texto original do escritor criativo. Em nenhum momento o crítico produz ressentimento original. Em nenhum momento a produção de ressentimento supera a recepção do ressentimento (enquanto ofensa do mundo). Cabe ao crítico recriar as categorias do pensamento existencial e literário para superar o duplo ressentimento: para superar o ressentimento deve o crítico libertar-se da figura autoral e produzir, a partir do texto original ou de textos já existentes, novas linguagens e novas formas de compreensão da existência humana. A crítica deve ser activamente existencial, sempre insubmissa e nunca submissa. Cabe ao crítico descontinuar a sua produção textual e linguística enquanto mediação da mediação (enquanto forma segunda de existência no mundo) e propor formas e signos originais de compreensão do mundo oriundas, mas nunca inteiramente alicerçadas ou devedoras ao texto original. A superação crítica do ressentimento visa, idealmente, a criação de linguagens próximas da vanguarda, linguagens a cumprir intencionalmente um rompimento radical com a passividade crítica que existe através da existência: a crítica da superação deve afirmar uma existência autónoma em relação directa com a pluralidade humana constante dentro e fora das obras literárias e disciplinas afectas ao pensamento. Criticar em superação visa o fim da crítica e lapso da forma de divulgação normalizadora do texto literário: o ressentimento limita o conhecimento, a superação do

ressentimento permite tornar o discurso crítico independente sem ser irresponsável e sem desligar ou ignorar a categoria ficcional do texto literário.

Fim de Excurso

Bloom e a crítica irresponsável

A vontade de autonomia do texto em relação ao mundo, expressa por Harold Bloom, existe enquanto vontade e possibilidade irresponsável. A produção e recepção do texto literário não devem viver anexas ao fazer humano da história, aos compromissos e agendas (e agenciamentos) que homens exteriores – de fora – da literatura determinam para a existência real de outros homens. Mas a vida tal como acontece no mundo acontece sobre o autor e acontece sobre a leitura (mesmo que não determinada pelo tempo). A obra tal como acontece pelo autor representa, com maior ou menor consciência, a consequência e os modos de existência no mundo. A submissão deve ser nula, a relação e a ligação são inegáveis. Desligar o texto do mundo enquanto motor produtivo e interpretativo é matar o texto: o texto origina do mundo, da existência real e física do seu autor, da possibilidade de existência da ficção num mundo semelhante (sem ser igual) ao mundo exterior à realidade ficcional.

Harold Bloom corta (consciente e voluntariamente) a relação entre texto e mundo, cria a realidade textual enquanto realidade intertextual: nenhum texto depende do mundo, todos os textos dependem da existência prévia de outros textos. Mas, todos os textos prévios existem no mundo que os origina, todos os textos existem entre si dentro da genealogia das influências e todos os textos existem dentro da lógica do tempo histórico e real. George Steiner (1992) determina o presente da cultura em função do passado da cultura: a sensibilidade estética advém da consciência do passado, do conhecimento consciente do passado. Nenhum homem é informe perante a História: a disciplina do passado dos homens não dita regras nem tão pouco é dogmática, mas cria um vínculo aos homens que a criam e permitem a sua existência textual. Todos os homens existem fisicamente antes de existirem textualmente: a imaginação existe antes da escrita e apesar da escrita. O texto representa uma condição do existir no mundo: desligar ambas as dimensões da vida (a textual e a concreta) limita e anula certos sentidos da vida: “Uma cidade precisa de antecedentes” (id.: 14). Definir uma gramática da criação (gramática de uma nova sociedade, pós-holocaustos, normalizada dentro da lógica e da estética da violência) reflecte o espírito natural e intelectual (logo construído) de quem sobrevive e/ou nasce depois dos holocaustos: presenciar o rastro do Holocausto nas sociedades modernas é devedor à possibilidade da existência virtual. Nenhum homem

depende da presença física para marcar presença. Tomar conhecimento é presenciar: a banalização e excesso das imagens ferra o passado na memória de quem não era nascido. Saber é viver e conhecer:

“Uma teoria da cultura, uma análise da nossa situação de hoje, que não logre considerar no seu eixo as modalidades do terror que levou à morte, por meio de guerra, da fome e do massacre deliberado, cerca de sete milhões de seres humanos na Europa e na Rússia, entre o início da Primeira Guerra Mundial e o fim da Segunda, não pode deixar de me parecer irresponsável.”

(id.: 40).

A irresponsabilidade de Harold Bloom consiste na distinção entre homem, mundo e texto quando, na verdade, vigora uma relação de interdependências do sentido, do impacto recíproco espírito-história e conseqüente reflexo na obra de arte. Para afectar o mundo, a arte primeiro afecta-se por acção do homem e do próprio mundo. A arte não existe se não for afectada nem afectar. A sua autonomia acontece sempre em relação com o universo exterior a si. À semelhança da estreita relação entre literatura e vida estabelecida por Gilles Deleuze (Deleuze, 1997: 11-16) a superação define para a literatura uma relação de saneamento ou higienização com o mundo: vida e escrita existem por complementaridade.

Bloom e a cegueira reversível

O ressentimento de Harold Bloom conhece uma possibilidade metafísica e irresponsável, como apresentada anteriormente, e uma possibilidade pragmática: o ressentimento contra a substituição dos Estudos Literários pelos Estudos Culturais no contexto universitário e académico. Por um lado, Harold Bloom defende (bem) a independência do estudo da literatura em relação a matérias exteriores: a leitura excessivamente politizada, a colagem do texto à ideologia transformando um e outro em objecto indiscernível. A desapropriação do texto, do elemento literário acontece na submissão do texto ao pensamento político: diríamos que a política existe no texto, mas numa dimensão estritamente humana e não propagandista. Por outro lado, Harold Bloom elimina a potência da contaminação terminológica: o crítico defende o isolamento disciplinar da literatura e da análise literária em relação ao mundo – o texto existe por si, em si e para si. O texto existe fora do discurso filosófico ou fora do mundo das descobertas e da evolução científica. Posição contraditória quando Bloom determina Walt Whitman e A. R. Ammons como grandes poetas norte-americanos dos séculos XIX e XX: Whitman recolhe para a sua poética todos os elementos de todas as dimensões existenciais e do pensamento: arte, filosofia, ciência

reconhecem o seu lugar no fazer poético. Ammons une poesia, sabedoria e ciência: o conhecimento científico e a estrutura científica do mundo exercem a função de catalisadores de beleza e catalisadores da compreensão da beleza, da sabedoria e da existência, princípios fundamentais para a crítica bloomiana. Caso entendamos os Estudos Culturais como Jonathan Culler (1997), percebemos que o literário não é devedor nem submisso ao cultural, mas aglutinado no estudo, por um lado, das vozes marginalizadas pelos discursos históricos e, por outro lado, no estudo da cultura de massas enquanto imposição ideológica ao indivíduo. Os Estudos Literários permitem rápida aglutinação nos Estudos Culturais dada a sua informidade metodológica, a pluralidade de abordagens ao objecto literário e a pluralidade significativa do próprio conceito de literatura. No entanto, a aplicação da literatura a materiais culturais não implica obediência linear da literatura à formatação cultural: se a literatura é menos literária nos Estudos Culturais, então peça-se à cultura que seja menos cultural e tolerante a outras formas discursivas. A reacção negativa de Bloom à emancipação da cultura sobre a literatura deve-se à deterioração do tecido hegemónico da cultura anglo-saxónica na qual o crítico se insere. O motor globalizante da cultura norte-americana e da língua inglesa prossegue perseverante, mas enfraquecido: enquanto a língua inglesa continua a ser a grande ponte entre línguas e povos, outros discursos não hegemónicos interferem no conteúdo da língua inglesa. Harold Bloom ressentido a agitação do mundo literário em língua inglesa: o seu cânone (cânone muito pessoal e particular) treme perante a cultura pós-colonial e pós-hegemónica. A obra canónica representa agora algo superior e/ou transcendente à literatura: os Estudos Culturais antecipam a base sociológica de todas as coisas, transferem a leitura íntima (*close reading*) de Harold Bloom para uma análise político-social da obra literária. A poética da superação afasta a leitura política ou social, mas antecipa sempre a narrativa enquanto construção originária no mundo: o objecto literário não pode ser determinado pelo mundo, mas a sua escrita e produção sofre, com certeza, interferência do tempo e dos modos existenciais do tempo do seu autor. Os Estudos Culturais apresentam uma leitura responsável do objecto literário, o seu pecado acontece na determinação do literário pelo político. O ciclo das obras literárias, a sua existência no mundo, acontece na relação siamesa entre autor, literatura e mundo. Contrariamos Bloom na sua cegueira irresponsável ao definir o texto como objecto em si e apenas dependente do passado de outros textos em si. A cegueira é reversível caso aceitemos que a literatura parte e existe no mundo sem ser devedora, submissa. Nenhum homem existe fora do mundo, nenhuma obra existe fora do mundo.

Superação e mediação

§ “mediação. *s. f.* (Do lat. *mediatio, -ōnis*). 1. Acção ou resultado de mediar. 2. Função de quem estabelece a ligação ou o diálogo entre duas partes que não querem ou não podem fazê-lo por si só; função de mediano ou mediador. (...) 2. Intervenção moderadora, tendo em vista um acordo entre partes desavindas. (...) 4. Conjunto de pessoas que intervêm para estabelecer o diálogo, que promovem o acordo entre partes desavindas. (...) 6. *Filos.* Antítese ou negação, como forma de progredir passando da tese à síntese, segundo a dialéctica hegeliana. 7. *Filos.* Conjunto do processo tese/antítese/síntese. (...)” (Academia das Ciências de Lisboa, 2001: 2416).

A mediação antecede a superação: antes da poética da superação (poética de transcendência dos discursos existenciais e saturnianos do século passado) existe a poética da mediação. A poética da mediação integra os discursos cujo objectivo maior é discernir os acontecimentos humanos e excessivos que formam a história colectiva (e a memória colectiva) do continente europeu. Mais, a poética da mediação cria as condições necessárias para uma geração de cidadãos europeus que herda por consequência o espírito do século: todos somos filhos metafísicos do século XX. A herança histórica perde força e impacto perante a herança de uma genealogia não umbilical, uma herança gasosa com a qual crescemos, com a qual cresci, e que sem antecedentes familiares directos se fixa na memória de uma identidade que nunca foi e, em simultâneo, foi de forma tão magnânima e imponente. O Holocausto judaico conserva enorme poder profético: crítica e filosofia do pós-guerra detectam marcas indeléveis e inegáveis do Holocausto por vir nas obras artística do século XIX, tal como prosseguem na busca de legitimação compreensiva do passado.

Os quatro tempos da poética da mediação

A mediação acontece em quatro tempos: um passado e três presentes. Passado: premissa: o discurso crítico (transformado em discurso ético ou moral) do pós-Holocausto em busca da origem da violência anterior ao acontecimento da violência. Kafka surge nas teorias poéticas e críticas do pós-guerra enquanto profeta do Holocausto: a violência estética dos contos *A Colónia Penal* ou *O Caçador Graco* sofrem um processo de colagem hermenêutica e interpretativa ao Holocausto. Mas Kafka exerce o papel de polícia da harmonia cínica do século XIX: o seu dom profético, mesmo para com o povo judaico, é de um pronúncio violento que sempre esteve presente na sociedade e no espírito dos homens. A violência transversal ao comportamento humano camuflou-se na utopia pacífica do século XIX que ocultou assimetrias sociais (a exploração infantil, a diferença de classes ou a intolerância entre nações) insuperáveis e culminantes em catástrofes humanas. Kafka profetiza a violência

evidente: o seu triunfo é estético, não profético. Primeiro presente: premissa: a primeira mediação do Holocausto acontece durante ou imediatamente depois do Holocausto. Obras como *O Homem Sem Qualidades* de Robert Musil ou *Os Sonâmbulos* de Hermann Broch representam a diferença paradigmática entre os séculos XIX e XX, definem o espírito de uma época para o espírito da época seguinte na tentativa constante de compreensão do sistema totalitário vigente na Europa. Sem inferir às obras em questão uma interpretação estritamente filosófica ou sociológica, conferimos entre as suas qualidades aquela que denuncia as obras enquanto resultantes de um tempo e reflectoras de um mundo que coexiste ao autor: mundo físico e metafísico. Segundo presente: premissa: representação exacta e denunciadora dos abusos cometidos nos campos de concentração. Obras de autores como Primo Levi, Elie Wiesel ou Robert Antélme apresentam de modo lúcido e sintético a realidade concentracionária, a agressão oriunda do mundo para os homens e cometida entre homens. O esforço textual não pretende a vitimização ou compreensão da realidade, mas um postular factual: podemos definir as obras dos autores como relatórios da atrocidade ou relatórios da barbárie – a impotência ou incapacidade humana para expressar textualmente ou liricamente os campos de concentração é um gesto lúcido e voluntário. Terceiro presente: premissa: a mediação total. O mundo é excessivo. A realidade histórica e artística do homem é excessiva como o mundo. Perante o excesso, autores como W. G. Sebald ou Enrique Vila-Matas procedem à mediação total, uma tentativa não totalitária (por vezes até fragmentária) de usar todos os elementos existenciais, reais e ficcionais, fornecidos como material literário e reflexivo. A busca pela originalidade transformada em mediação de todos os materiais disponíveis ao homem: perante a inovação brutal dos séculos XIX e XX, perante os factos históricos recentes resta ao artista mediar, gerir as suas influências e formas discursivas numa retórica deambulante, mais vertical e menos horizontal, sempre de partida, jamais de chegada. O terceiro presente interessa-nos pela sua vertente mediadora e experimental: a mediação (ou moderação) de todos os materiais disponíveis ao homem (a experiência livresca e/ou teórica do Holocausto) e as barreiras críticas e ficcionais que os textos produzidos quebram em busca de uma forma de originalidade ou da originalidade possível. Ser original é estar apto a discernir o crucial do redundante: o Holocausto produz textos centrais à compreensão do homem, mas produz ainda mais ruído. Pensemos em *HhHH* de Laurent Binet: o texto ficcional e não ficcional é escrito sobre 1) a camada histórica do Holocausto sem abordar directamente os campos de concentração, 2) a tradição literária devedora a Milan Kundera enquanto criador de ensaio e ficção, 3) a ficção histórica e 4) a pesquisa antropológica. A considerar o texto como original, podemos fazê-lo somente em alusão a uma originalidade

retalhada, a uma originalidade literária produzida quando a originalidade não existe porque o passado tarde em ser absolutamente superado.

A crítica da mediação representa uma tipologia textual que não ousa superar o estado submisso perante a criação literária e que não se assume enquanto construtora de discursos e linguagens. A crítica literária em mediação apresenta dois traços fundamentais: primeiro, crítica dependente e não autónoma do texto literário, crítica literária que existe por intermédio e para função particular de alguém; segundo, crítica bajuladora de uma estética literária que, como afirma Borges sobre *Ulisses* de Joyce, falha o seu princípio comunicacional. A crítica em mediação perdeu-se no turbilhão das linguagens recentes criadas a partir do Surrealismo e, hoje, somente ousa valorizar o pré-valorizado e, mais, ousa acima de todas as obras aquela cujo conteúdo for mais indiscernível.

Modalidades da crítica em mediação

A crítica em mediação persiste enquanto formato ideal da crítica jornalística. Eduardo Lourenço remete para a crítica periódica (imediate, logo efémera) uma relação assimétrica com a obra de arte: a crítica representa o texto que nasce e surge sempre em atraso para com a realidade da obra de arte. Mais, a crítica jornalística revela uma incapacidade em lidar (sem formalizar) com os novos signos da criação moderna. Para o crítico português, a arte moderna dissolve a divina consciência crítica de Sainte-Beuve e de todos os profissionais menores em representação da classe jornalística.

“Quem são essa senhora e esse senhor? São os moedeiros falsos da escroqueria contínua da feira das vaidades literárias, fantasmas tão bem alimentados por aqueles que só podem ter como sangue linfa ectoplásmica que o pobre, o eterno logrado público acredita na sua existência. Viste a crítica? Leste a crítica? A crítica disse bem, a crítica disse mal, a crítica não se referiu, etc., etc.”

(Lourenço, 1994: 17).

A obra de Picasso, por exemplo, bloqueia e torna a crítica perplexa perante a coexistência de vários símbolos e linguagens artísticas. A crítica jornalística consome obras de arte cujo princípio comunicacional fracassa e, perante este fracasso, a crítica literária não reconhece a incompreensão – a sua limitação e a limitação comunicacional da arte – e, assim, valoriza o incompreensível, o obscuro pelo obscuro. As linguagens artísticas chocam a linguagem monótona da crítica: para superar o choque, a crítica deve, de uma vez por todas, afirmar a sua capacidade de criação de linguagens. O crítico, munido de métodos, tenta reduzir a obra literária a categorias hermenêuticas, mas a palavra da obra não permite a

redução: a palavra crítica deve exercer uma ampliação e complexificação da obra literária, ao contrário da redução e simplificação operada pelo objecto crítico imediato da crítica jornalística. A consciência crítica primordial acontece no acto criativo: na estética literária moderna nenhuma obra se concretiza sem reflectir sobre si mesma, sem se tornar metacrítica. Todas as obras do século devem reflectir sobre si mesmas e sobre o objecto que pretendem construir: nesta reflexão qualquer autor deve incluir o passado literário e o passado histórico. A mediação total acontece no reflectir da arte e do mundo passado na obra presente, na obra em escrita: criar é criticar, dirá o crítico ou autor em mediação. Mas a crítica e criação em mediação acontecem nas linguagens de ontem: cabe aos críticos e criadores criar novas formas de linguagem, usarem de novos modos metafísicos para superar o passado. Por isso: depois da mediação e antes da nova criação, deverá toda a escrita passar por um período de experimentação na qual surgem novas linguagens e novos cenários ficcionais.

T. S. Eliot remete para a crítica a função de ordenamento do mundo:

“Os monumentos existentes formam uma ordem ideal, a qual é modificada pela introdução da nova, da verdadeiramente nova, obra de arte. A ordem existente está completa antes da chegada da nova obra; para que ela persista após o acréscimo da novidade, deve a sua *totalidade* ser alterada, embora ligeiramente, e, assim, se reajustam a esta as relações, as proporções, os valores de cada obra de arte; e isto é a concordância entre o velho e o novo. Quem quer que tenha provado esta ideia de ordem, da forma da literatura europeia, da literatura inglesa, não achará absurdo que o passado seja alterado pelo presente, tanto quanto o presente é dirigido pelo passado.”

(Eliot, 1997: 35)

Mas ao encararmos a crítica enquanto reflexo da obra e a obra enquanto reflexo do mundo, qual a possibilidade de ordem e coerência? Eliot defende uma utopia da ordem que nunca foi objecto da obra literária ou da crítica literária: o objecto de criação e crítica é, no mínimo, a mediação da complexidade humana e das acções humanas. O crítico inglês defende ainda o arrefecimento total da linguagem crítica: retirar a voz ao crítico é suprimir a leitura individual e íntima de onde emanam todas as interpretações literárias. A leitura fornece ao leitor-crítico o alicerce da interpretação e, só depois, pode a leitura munir-se de conceitos e filosofias para compreender e aprofundar a compreensão da obra literária. Se pensarmos todas as actividades enquanto actividades humanas, a leitura, a interpretação e a crítica de uma obra de arte primam entre as formas essenciais de acção e interacção humana. A crítica em mediação de T. S. Eliot é uma crítica em paradoxo: para Eliot, o crítico deve, por um lado, exceder o objecto literário e, tal como o criador, possuir outros interesse que permitam a constituição do crítico enquanto homem total, de conhecimento e de sabedoria; por outro lado, Eliot defende a delimitação constante do objecto literário: a crítica deve exercer-se enquanto

ofício constantemente delimitado e em reconhecimento desses limites. A função da crítica, parece dizer Eliot, é não sair de si mesma, é permitir a auto-crítica do criador enquanto motor da obra de arte e permitir ao crítico a recepção passiva da obra de arte.

Entre mediação e superação: a harmonização de Barthes e Lodge

Roland Barthes (1977) define duas críticas em mediação: a crítica universitária e a crítica de interpretação. As críticas definidas por Barthes são modalidades críticas a superar. Em primeiro lugar, superar a crítica universitária (ou superar a universidade enquanto local de existência para a crítica literária) cujo programa pré-definido limita o surgimento de linguagens críticas originais: lembremos que toda a convenção universitária valoriza, reclama e centra nos seus textos a obra crítica de Maurice Blanchot, mas tarda em praticar a experimentação literária, crítica e filosófica do pensador francês. Para a crítica em superação, serve a negação da crítica positivista (onde a leitura depende do autor) e ideológica (contrária à leitura politizada dos Estudos Culturais): a crítica em superação acontece enquanto criação textual originada num texto pré-existente, tal como todos os textos criativos ou críticos pré-existem nos textos do passado e da tradição. A crítica em superação permite-se reler o passado de modo interdisciplinar: se à literatura cabe a exploração do ser humano, da sua condição e ocorrência no mundo, então cabe à crítica extrapolar e aprofundar essa exploração do ser humano, recorrendo, claro, a todas as ferramentas terminológicas e disciplinares ao seu dispor ou, até, criar as suas próprias ferramentas, conceitos e linguagens. De notar que, a crítica enquanto linguagem e busca interdisciplinar não invalida qualquer princípio de “engenho, rigor e afinco” (Barthes, 1977: 343) elaborado a partir de uma existência histórica e subjectiva de autor e crítico. Se a crítica se define pela relação da linguagem crítica com a linguagem do autor e pela relação da linguagem-objecto com o mundo, então a função da crítica é criar uma linguagem – uma modalidade linguística – que permita aprofundar a obra e, em simultâneo, criar um modo de existência independente da obra e do texto original (sem decalque). Resta contrariar Barthes quando define o crítico e a linguagem crítica enquanto ordenamento possível do mundo: a crítica em superação não define como obrigatório a dependência da linguagem da época, embora reconheça a dificuldade em expressar-se fora do seu tempo. A crítica em superação propõe uma linguagem instável e, em todos os momentos, reformável: para cada crítica uma linguagem – cabe ao crítico reinventar a linguagem e adequar a linguagem à obra e à superação da obra.

David Lodge (2009) define quatro modos críticos: crítica como *complementar* à

escrita criativa (tradicional, distingue criador e crítico), crítica como *oposta* à escrita criativa (crítica académica, profissional), crítica como uma *espécie de* escrita criativa (crítica ela própria criativa) e crítica como *parte da* escrita criativa (sem criação não há crítica, sem crítica não há criação). Para a crítica da superação interessam as duas últimas modalidades: crítica como espécie de escrita criativa e crítica como parte da escrita criativa. A primeira interessa enquanto reflexo do exercício crítico como exposição textual e linguística das lacunas presentes no texto de origem: o texto crítico em superação acontece nas ausências de sentido (ausências de conteúdo e ausências estéticas) do texto original. A crítica prossegue o exercício complementar à criação literária: sem obcecar no sentido autoral, o crítico constrói um texto no qual preenche (sem apontar a falha) tudo o que falta dizer ao texto de origem. Na poética da superação, o preenchimento lacunar do texto original não pressupõe encerramento interpretativo nem adesão política ou ideológica. O preenchimento lacunar da poética da superação acontece fundamentado no pensar especulativo e filosófico. O preenchimento lacunar do texto efectuado pelo crítico corresponde à ansiedade da influência entre crítico e autor: o crítico procede ao exercício de superação do texto criativo num regime de apoderamento e abandono desse mesmo texto. O texto de partida não é, claro, o texto de chegada. O crítico não ressent o autor e por não ressentir supera. Ou: o crítico ressent o autor enquanto construtor de um texto incompleto e o ressentimento é superado no gesto crítico que completa o texto original. Manuel Frias Martins (Martins, 2003: 203-219) defende a crítica literária como exercício autobiográfico: pese a limitação biográfica sobre a possibilidade do texto literário, aceitamos a influência do que se é (de quem o crítico é) sobre o texto crítico que se escreve. Todo o texto crítico conhece o próprio limite na pessoa mundividente do crítico, no crítico enquanto pessoa que existe num determinado local e tempo do mundo exterior à obra literária. Toda a escolha ética do crítico advém das alternativas morais do seu espaço no mundo e do tempo da sua existência no mundo: toda a reacção ética do crítico perante o texto e perante o mundo parte da sua condição enquanto ser que busca a humanidade no texto (não necessariamente a melhor humanidade ou a humanidade melhorada) confiante nas escolhas determinadas pela sua experiência do mundo e da vida e pelo enquadramento epistemológico que permite textualizar essa mesma experiência. Na segunda modalidade, a crítica como parte da escrita criativa, interessa-nos o equilíbrio entre acto crítico e consciência humana: superar as linguagens do passado significa aceitar a criação literária (e a crítica literária) enquanto processo reflexo e oriundo da consciência humana. O processo criativo, tal como o processo crítico, permite uma expansão constante, evolutiva e progressiva das barreiras linguísticas e imaginativas.

Concentração, mediação. Expansão, superação

No ensaio «The Function of Criticism at the Present Time», Matthew Arnold define a criação como superior à crítica. Mas no ensaio constam outras duas ideias importantes: a primeira define a capacidade da escrita crítica para criar valor e a segunda define certos contextos histórico-sociais como tempo de preparação para o futuro. Matthew Arnold remete a criação de ideias para o filósofo e exclui o escritor do processo: a obra dos grandes escritores prima pela síntese e exposição, não pela análise e descoberta. O crítico britânico falha a antecipação da vida complexa, fragmentária, caótica, histórica e metafisicamente afectada do século XX. A ideia não advém (nem deve advir) somente da filosofia ou da literatura ou da crítica: a crítica deve transformar-se em agenciamento (descomprometido) de novas ideias para integrar, contextualizar ou rejeitar (ao superar) as ideias presentes no tempo do homem. Num tempo de ideias constantes, não cabe apenas ao filósofo ou ao escritor a criação e gestão de novas ideias: a nova ideia origina do cientista, do físico, do biotecnólogo. A filosofia e a literatura surgem como mediadores da novidade científica e enquanto fracassar a reintegração dos conhecimentos, cabe ao crítico moderar com originalidade e recurso a conceitos e terminologias. Ao conceito de *concentração* de Matthew Arnold fazemos equivaler o nosso conceito de *mediação*, ao conceito de *expansão* fazemos equivaler o nosso conceito de *superação*. Por concentração ou mediação entendemos a poética dos tempos presentes, poética em busca de significado e em articulação com os acontecimentos históricos. Poética, pois, com maior privilégio e fruição no político e sem fruição ou fluxo de ideias verdadeiramente originais. Por expansão ou superação entendemos a superação da mediação e da concentração pelo revigorar do intelecto, pela criação de valor crítico, pela crítica enquanto matéria que antecede sempre a criação. De acordo com Matthew Arnold, a expansão (e superação) pressupõe descompromisso e liberdade, insubordinação e honestidade, recusa do prático e do aplicável. A crítica em superação (e expansão) é crítica livre e avessa a utilitarismos: o abandono da vida prática em favorecimento da vida em pensamento, da vida teórica e metafísica.

Crítica elegante, crítica divertida

Baudelaire defende uma crítica divertida e poética em oposição a outra crítica fria e algébrica, sem ódio nem amor, crítica “parcial, apaixonada, política, (...) feita de um ponto de

vista exclusivo, mas do ponto de vista que abre horizontes.” (Baudelaire, 2006: 24). A crítica da superação como proposta por Baudelaire sugere uma função activa da imaginação, ou seja, uma leitura e recepção construtiva e evolutiva do texto literário e da obra de arte. Ler é criar. A superação de Baudelaire depende da relação com a vida: para o poeta francês, a função do crítico não é vertical (o crítico panóptico), mas horizontal, do crítico que parte da vida para a crítica e não da crítica para a vida. Enquanto objecto de vida, a crítica em superação não apresenta sistema ou método: qualquer sistema ou método arrefece o objecto literário. O crítico forte e activo – crítico sem ressentimento – usa a obra de arte como fundação para a sua própria obra que refere embora supere a obra de arte.

O derradeiro elogio da crítica

Para Oscar Wilde uma época sem crítica é uma época de arte imóvel ou uma época sem arte. Oscar Wilde reconhece a existência passada de poéticas e críticas da mediação nas quais artistas e críticas empreenderam um esforço meritório para organizar as matérias do tempo. Poéticas e críticas da mediação não apresentam originalidade profunda ou, pelo contrário, e à semelhança do nosso tempo, propõem a mediação como originalidade possível. Quando a época é profundamente criativa, é profundamente crítica. Mas depende a crítica da criação? Não se considerarmos que no tempo da escrita limpa – o tempo da poética e crítica da mediação – a crítica deve emitir ruído. Não o ruído cibernético da informação, excessivo e anulador, mas o ruído que instiga e constitui por si só a crítica ao seu tempo. A crítica (literária) já não pode ser apenas crítica como, em certa medida, pretendem Harold Bloom e Roland Barthes. Nem deve a crítica concentrar o cérebro no passado ou impossibilidade do futuro. A crítica deve, já dissemos, criar novas formas de linguagem, novas formas de dizer o novo: a crítica deve superar o ressentimento, as restrições morais e políticas impostas pelo mundo histórico e pelas linguagens do mundo histórico, deve fortalecer a boa consciência enquanto consciência criadora de valor independente: a crítica não deve prestar submissão retórica, estilística ou de conteúdo a qualquer obra ou tradição. Deve, pelo contrário, reconhecer o passado para superar o passado. Deve praticar a memória para aplicar o “esquecimento como metodologia” (Tavares, 2004: 99). A crítica ressentida cria valor para uma arte que compreende: o século apresentou-nos, depôs-nos perante obras e estilos irreconhecíveis, signos e significados que perante a ameaça da ignorância decidimos valorizar. Prosseguir a valorização acrítica da arte significa destruir a crítica e a própria arte. O crítico forte, activo, consciente e esquecedor escreve novas formas de dizer o humano, a sua missão

moral e ética é transcender o seu objecto imediato: a crítica inicia na obra ou no autor, mas (já) não pode cessar aí.

A poética da superação convive sempre com a poética da mediação: a superação presente na mediação, a mediação presente na superação (que sabe um dia ter de vir a ser superada). A poética da moderação representa o imediatismo, a poética do ruído negativo e destrutivo a exigir atenção total: perante a história e evolução tecnológica do século XX, o escritor obriga-se a incluir na escrita a transformação constante. O escritor inclui a consciência europeia do Holocausto, o escritor abre a consciência do pós-colonialismo, do multiculturalismo e, apesar da mediação, muitas vezes perde o rumo. A poética da moderação remete o escritor para a função de crítico. Recuperemos dois nomes: W. G. Sebald e Enrique Vila-Matas. O escritor alemão modera na sua acontecimentos extremamente individuais, devedores à poética microscópica de Robert Walser, enquanto remete para o Holocausto a base subterrânea e anónima dos seus textos. Enrique Vila-Matas modera uma certa teoria e história da arte e da literatura ausente em muitas obras de divulgação: a história de Enrique Vila-Matas é a história do autor enquanto leitor e crítico. O autor transformado em crítico, no grande mediador de uma certa teoria e história literária como fórmula de criação. A grande originalidade na total ausência de originalidade? Se criação e crítica interdependem, então a crise da crítica deve a sua origem e sobrevivência à criação mediana e moderada, à criação reciclada e cíclica, criação com hiperconsciência da tradição e da história ou com supraconsciência da tradição da história da qual provém a grande arrogância de muita arte contemporânea que dispensa a tradição sem conhecer a tradição. Sabemos que todos os grandes destruidores e inovadores da tradição artística foram, primeiro, imensos conhecedores da tradição. Conhecer a mãe para matá-la.

Oscar Wilde reclama para a crítica uma potência produtora de beleza: a crítica rompe com a criação e salta para novas criações, a crítica experimenta sempre sobre uma superfície já trabalhada. A verdadeira crítica não ressentida: conhece, reconhece, destrói e cria. A crítica não depende do autor para legitimar a sua interpretação, a crítica rejeita a mensagem óbvia que depois de registada e transmitida torna-se imediatamente estéril e desprovida de beleza. A poética da superação reafirma o estatuto inacabado da arte e da crítica. A poética da superação reivindica o lado menos instrumental da interpretação: para superar interessa menos a fixação na mensagem, no descortinar rígido das intenções do autor. Quando lemos J. M. Coetzee, o texto parece uma declaração óbvia ou, até, uma denúncia óbvia: apesar do valor literário e estético do autor, é impossível negar o peso do mundo sobre a escrita de Coetzee e a cedência – o quebrar do escritor – perante este peso. Daí, a reiteração de uma ideia: é o escritor quem

primeiro ressentido o mundo e o crítico fraco somente ressentido o ressentimento do escritor. O crítico estético (bloomiano) escreve para um passado distante, para o cânone normalizado. O crítico forte e activo, pelo contrário, escreve e cria para o presente imediato, mas um presente imediato a desejar eternidade e futuro (e sempre, lembremos, sem o esquecimento absoluto do passado). O escritor não domina o tempo e, na história recente, não domina o mundo ou uma certa ordem do mundo nem a sua complexidade (a complexidade literária advém da incapacidade em dominar e expressar literariamente a própria complexidade): o escritor cria ressentimento, cria má consciência e a sua única hipótese traduz-se na escrita com mensagem (como Sarte, por exemplo). A utopia crítica é esta: antecipar a criação, antecipar o futuro das obras. Na utopia crítica, o escritor aprende ou reaprende o mundo pela narrativa e o crítico abandona o modo instrumental para uma crítica original e independente. Tautologia para a utopia crítica: o mundo de ontem não é o mundo de hoje nem será o mundo de amanhã. As modalidades críticas diferem no tempo e para o futuro permanece a dúvida se deve o criador reaprender e o crítico seguir ou deve o crítico antecipar a obra. Deve o crítico forte e activo, como escreve Eduardo Lourenço, intuir uma premonição sobre as obras, adivinhar as suas fraquezas e explorá-las?

Quem critica?

Mas quem deve ser o crítico e como deve o crítico (forte e activo) criticar? O crítico forte e activo cria a sua própria linguagem e estilo crítico, critica apoiado num princípio de busca da originalidade sempre com a possibilidade de integração e reintegração de outros discursos no seu próprio discurso. O crítico supera as formas possíveis de ressentimento: supera o ressentimento da linguagem crítica e literária enquanto linguagem inferior à ciência (mais, integra a linguagem conceptual e teórica da ciência na sua própria linguagem); supera o ressentimento de uma linguagem politizada e ideológica que assume total controlo dos estudos de literatura: tal superação acontece pelo reconhecimento da hipótese ou necessidade de marginalização total do discurso crítico. A superação acontece pelo outro reconhecimento da possibilidade de ocorrência do discurso crítico fora dos centros de normalização académica e universitária: para onde deve migrar a crítica? O mundo violento e bárbaro ordena ao homem, incluindo o autor, uma atenção constante, uma mediação constante das suas complexidades. O primeiro ressentimento, ao contrário da ideia de Bloom, não parte do crítico mas do autor e superar o ressentimento é superar o autor. A superação do autor acontece pela forma já referida de novas linguagens e pela insubmissão do texto crítico ao

texto da obra de arte: o crítico não desata o texto literário, o crítico aprofunda o seu sentido, cria novos sentidos (nunca previstos pelo autor ressentido e que, em simultâneo, permitem superar o ressentimento) e parte da obra de arte para a sua própria obra. A ausência de ressentimento do discurso crítico acontece no abandono consciente e criativo da obra que serve como base e fundamento à sua existência. A verdadeira crítica acontece num momento perfeito e utópico de ingratidão perante o texto original (para o nascimento de outro texto original). O crítico forte e activo, superior ao ressentimento e criador de linguagem e boa consciência depende, ainda, de um princípio afectivo: o seu princípio afectivo enquanto pessoa individual. Wilde escreve que “é pelo intensificar da sua personalidade própria que o crítico é capaz de interpretar a personalidade e a obra dos outros, e, quanto mais fortemente a sua personalidade figura na interpretação, mais real, satisfatória, convincente e verdadeira será esta.” (Wilde, 1993: 128-129). Mas cabe ao crítico superar a limitação da própria existência: o crítico deve buscar os princípios de existência universal – a limitação do ser, a determinação do ser pela localização geográfica ou pela inclusão numa comunidade linguística ou comunidade dotada de hábitos fixos dificulta a tarefa crítica. O crítico, como escreveram Matthew Arnold e T. S. Eliot, deve superar a própria existência ao buscar conhecimentos interdisciplinares, conhecimento transcendente à esfera literária. Poeta e crítico devem coincidir na absorção e reprodução textual do mundo. Numa referência ao pensamento anatómico de Gonçalo M. Tavares (2001), o crítico reproduz, idealmente, um pensamento quente, pensamento cujo único método consiste na flexibilidade metódica, na abertura metódica ou na ausência de método enquanto produção inflexível de conhecimento: só assim conseguirá o crítico “compreender todos os séculos que o precederam e que contribuíram para que ele surgisse. Para saber algo sobre nós próprios, temos de saber tudo dos outros” (Wilde, 1993: 140-141). Por último, a escolha ética do crítico é a sua escolha de pertença no mundo mediada pela utopia e pensamento perigoso: tal como *aqui*, o crítico deve instigar ao pensamento que não pertence ao lugar onde surge e idealizar a resistência do discurso no lugar onde não pertence. A única moralidade do crítico é a sua própria moralidade, a certeza da sua existência e o risco pelo discurso “porque para fora de nós não podemos sair nunca, nem poderá haver na criação o que não existia no criador” (Wilde, 1993: 148). A inutilidade é a grande ousadia do crítico: sejamos inúteis.

A crítica na selva

Geoffrey Hartman (1980) define o acto crítico como a melhor apologia da crítica.

Mais, perspectiva a crítica como algo dentro da literatura, ao contrário de uma matéria estranha a olhar de fora para dentro. Tal como na poética da superação, arte, literatura e crítica definem o modo privilegiado de comunicação de todos os assuntos humanos. A filiação disciplinar não reconhece limitações conceptuais ou barreiras invisíveis e o discurso crítico da superação assume a metodologia moderna da interdisciplinaridade. À semelhança de Hartman, a poética da superação define o seu discurso como um ensaio de novas linguagens criadas a partir de obras literárias pré-existentes, mas com o principal objectivo de transcender enunciados históricos e modos de representação limitadores do discurso: por poética da superação entendemos a criação de um discurso crítico que permita debater o Holocausto enquanto acontecimento transversal à história do século passado, mas também que permita criativamente superar a linguagem do Holocausto e impedir que o imaginário colectivo e público reconheça padrões de representação do Holocausto quando essa representação pode não persistir nas intenções autorais nem na obra enquanto objecto já liberto da influência do seu autor. A poética da superação, contra o comportamento conservador de Harold Bloom, usa da afirmação de Geoffrey Hartman como pilar da sua fundação teórica: “the World War has made it clear that the business of criticism cannot go on as usual” (id.: 11). A realidade da criação e crítica transformaram-se radicalmente perante as guerras mundiais do século passado: sem submissão a princípios históricos, criação e crítica devem reflectir a metamorfose do ser-se humano presente na guerra, mas deve, ainda, conseguir superar o bloqueio histórico constituído por eventos catástrofe como o Holocausto. A superação do bloqueio acontece pelo uso de novas formas de linguagem e pela atitude crítica perante o objecto artístico: a linguagem retoma a força activa e metafórica, transformativa, alusiva e especulativa para construir a dimensão necessária de um certo esquecimento, o esquecimento da história que permite superar, que remete para o lugar da memória fraca um acontecimento que nutre para limitar uma parte da sociedade ocidental. O crítico, tal como definido por Anatole France, deve reocupar o lugar autobiográfico, admitir que nenhuma crítica (nenhum discurso crítico ou nenhuma linguagem) acontece fora da própria existência, subjectividade e intersubjectividade. O discurso crítico é a existência textual da pessoa crítica. Todo o discurso crítico acontece para o crítico embora a propósito de um objecto exterior: Shakespeare, Racine, Pascal, Goethe, Anatole France ou Gonçalo M. Tavares.

Críticar em superação significa remeter para o trabalho crítico a exigência e pluralidade do trabalho criativo: Geoffrey Hartman recupera o hibridismo de obras como *Fogo Pálido* de Nabokov, os ensaios de Borges, *Closing Time* de Norman O. Brown, *A Ansiedade da Influência* de Harold Bloom, *Le pas au-delà* de Maurice Blanchot, *Glas* de

Jacques Derrida ou *Fragmentos de um Discurso Amoroso* de Roland Barthes para exemplificar a transposição consciente da obra crítica para a obra literária: não obra literária em intenção, mas obra cuja construção textual e pluralidade hermenêutica confere a complexidade da ficção. A crítica em superação pauta-se pela abertura constante de novas formas interpretativas e novas formas de dizer as leituras: o discurso crítico em superação permite ao crítico reclamar para o seu texto um experimentalismo perdido na maioria da ficção contemporânea. A superação representa o risco do pensamento, a deslocalização do texto em relação ao seu lugar de chegada (neste caso, a Universidade). Mas o risco é urgente para recriar o discurso e revitalizar a disciplina: o risco latente no pensamento crítico (enquanto pensamento literário e sobre literatura) reside na recusa consciente da razão e da desmistificação. A crítica em superação, como toda a crítica, adensa, aprofunda, cria sentidos para o texto: os sentidos dos textos estão enraizados na experiência do crítico-autor, no modo como transforma o texto crítico num reflexo autobiográfico a partir de textos estranhos e que recolhe para si. O risco do pensamento em superação reside, ainda, no excesso da linguagem, no excesso de uma linguagem acometida mais pela poesia e menos pela ciência. Mais pela intuição e menos pela argumentação. O risco do pensamento em superação reside, por último, na resistência à cientifização do discurso crítico: a crítica em superação recusa a ciência como princípio estruturante. Pelo contrário, adota livremente a sua terminologia e faz uso das metáforas pródigas da ciência para enriquecer a sua terminologia crítica: “Science is strongest when it pursues a fixed paradigm or point of reference, however subtly modified, however self-transformed. Fiction is strongest as para-prophetic discourse, as prophecy after the event – an event constituted or reconstituted by it, and haunted by the idea of traumatic causation.” (id.: 40-41). Contra a rigidez científica, a crítica em superação usa de um método aberto e interdisciplinar para mudar de perspectiva e para adoptar diferentes terminologias úteis ao texto. Contrariar a ciência, sob risco de exclusão social, a crítica em superação recusa o processo de institucionalização e normalização da realidade objectiva: todo o conhecimento mantém-se sempre ao nível do texto e da textualidade.

Tal como Peter Sloterdijk, Geoffrey Hartman determina o discurso crítico como algo que acontece – uma imposição – à linguagem: o crítico inglês considera a interferência dos ideais científicos (a aplicabilidade da investigação científica) e os ideais democráticos de educação responsáveis pela colagem de metodologias científicas à crítica literária. A *pureza* da linguagem crítica preserva-se ao evitar uma linguagem meramente descritiva e distinta do objecto artístico. A normalização do jornalismo e a educação universal limitam a linguagem crítica e previnem o surgimento de uma linguagem crítica específica a cada obra de arte.

Linguagem científica e linguagem literária criam e projectam uma pluralidade hermenêutica sobre o homem enquanto leitor. A linguagem literária, ao contrário da linguagem científica, preserva a estranheza inicial e cria estranheza adicional para o texto. Parte da estranheza veiculada pela linguagem literária, parte de uma construção textual que lhe é própria e que permite superar sempre o objecto que pretende domá-la: contra o positivismo, a crítica em superação adere aos princípios do pensamento negativo enquanto pensamento cuja única constante é o desenquadramento e a descontextualização numa renovação constante de interpretações e numa superação sempre renovada pelas linguagens do tempo (que são linguagens da superação). A superação não foge ao seu tempo e à linguagem do seu tempo. Geoffrey Hartman atribui à indeterminação o conflito de interpretações ou códigos trabalhados mas nunca resolvidos e a responsabilidade pela flutuação constante das interpretações. Acrescentamos que a indeterminação hermenêutica acontece pelas diferentes superações linguísticas (em maior ou menor medida) identificáveis nos textos: se o ser humano existe no mundo porque existe na linguagem, então a linguagem oferece ao homem diferentes modos existenciais determinados no tempo e na história. Os movimentos linguísticos e as diferentes linguagens superam-se num movimento constante de existência no mundo e da fabricação do mundo real e do mundo ficcional. A linguagem da crítica da superação parte da sua existência factual e histórica (a determinação da linguagem pela história) para o universo textual (crítico e literário) no qual se torna forte e activa, como a filosofia de Nietzsche, e criativa com o objecto literário que aborda e procura transcender. Escreve Hartman: “Style is the 'line play' of critic or artist” (id.: 263). Todo o texto é reflexão linguística e toda a linguagem serve o instrumento especulativo da criação e da crítica.

Contra a crítica prática (*practical criticism*), a crítica em superação recusa a globalização de uma educação instrumental e mercantilizada, recusa princípios utilitários, inclui no discurso crítico a possibilidade e potência analógica de outros discursos (político, religioso, filosófico, científico), reafirma o crítico enquanto indivíduo intersubjectivo e existente no mundo, reafirma a necessidade de programas interdisciplinares numa relação dos saberes afecta a Edgar Morin e reafirma o seu estatuto profundamente teórico e especulativo. A superação preserva a crítica na selva e no caos do texto. Superação é texto. Superação é marginalidade e auto-marginalização.

Categorias do Método da Superação

Superação e Holocausto

“Auschwitz não tem fim” (Grass, 2008: 38). O eterno retorno a Auschwitz, a inevitável saturação do retorno a Auschwitz, o aproveitamento e a prevaricação da memória que se quer silenciosa. George Steiner (1992) sintetiza o pensamento como recorrência das questões humanas sem resposta definitiva. Mais, sobre a legitimidade da recorrência do Holocausto enquanto objecto de reflexão, interessa ler Valéry:

“Uma vez que o conhecimento não conhece os seus limites, uma vez que nenhuma ideia esgota a missão da consciência, ela tem necessariamente de perecer num acontecimento incompreensível que lhe predizem e lhe preparam essas angústias e sensações extraordinárias a que me referia; as quais nos esboçam mundos instáveis e incompatíveis com a vida; mundos desumanos, mundos enfermos (...) Entre a claridade da vida e a simplicidade da morte, os sonhos, as aflições, os êxtases, todos esses estados meio impossíveis, que introduzem (...) valores aproximados, soluções irracionais ou transcendentais na equação do conhecimento, colocam estranhos graus, variantes e frases inefáveis – pois não há nomes para coisas entre as quais nos encontramos muito sós.”

Auschwitz e o Holocausto são a enorme tatuagem europeia que desconhece fórmulas absolutas de interpretação. Uma palavra (mínima, monossilábica) tem o poder de reabrir a hemorragia. O imaginário europeu rodeia, medeia o Holocausto sem conseguir superá-lo. Considerar a poética da superação enquanto superação do imaginário criado pelo Holocausto equivale a considerar a superação enquanto superação possível ou momentânea: o Holocausto permanecerá sempre insuperável e renovável pela sua enormidade moral. Superar o Holocausto implica suspender a memória do Holocausto para encontrar novas categorias interpretativas: no caso de Gonçalo M. Tavares, pensar a sua obra romanesca enquanto superação do Holocausto obriga a suspender o imaginário social e conferir, numa harmonização com o pensamento filosófico, novas leituras. A poética da superação esquece para superar. Eis uma síntese possível para a superação possível do Holocausto: sobre Auschwitz, sem Auschwitz, apesar de Auschwitz. Auschwitz enquanto documento social e imaginário (e até comercial) apresenta uma condição insolente e não obsoleta: permite a renovação constante do pensamento, apela ao pensamento novo através de uma ligação moral com o receptor do Holocausto – o bloqueio perante a antiga questão: como foi possível? Na obra de Gonçalo M. Tavares (2013a), o Holocausto representa o progresso, a evolução natural do Mal: o pequeno mal, próprio dos pequenos ladrões e dos pequenos roubos, se não limitado, evolui para o Grande Mal, um mal dotado de instrumentos políticos e sociais. Gonçalo M. Tavares reconhece duas modalidades para o Holocausto: modalidade colectiva (“maldade industrial” (id.: 86) protagonizada por um grupo organizado de pessoas) e modalidade individual (o líder, o chefe extremo enquanto executor máximo da maldade). Então como superar o Holocausto? O Holocausto não permite pensamento durante: o único pensamento-durante do Holocausto é a sua execução pelo agressor e a sobrevivência pela vítima. Pensar o Holocausto significa pensar depois: pensar em mediação (tentar compreender o Mal como quem tenta compreender um texto) e pensar em superação. Pensar em superação sobre o Holocausto pressupõe a criação de uma lei pós-Auschwitz: uma nova legislação que permita compreender o Mal e, talvez, que permita prever o Mal por vir, o Horror futuro como especulado em J. Criar uma lei para Auschwitz ou para o mundo depois de Auschwitz obriga, claro, a uma ideia de normalização e de regulação do significado. A potência normalizadora das leis permite normalizar o Holocausto, normalizar para compreender e superar. A lei, tal como entendida por Gonçalo M. Tavares, permite atenuar a gravidade moral de Auschwitz, permite, pois, ler o texto de Auschwitz, retirar o significado e superar. Para o mundo depois de

Auschwitz interessa a Lei: lei para normalizar, lei para superar, lei para recriar. Em Gonçalo M. Tavares, Auschwitz reflecte o Mal individual e o Mal colectivo, a Lei-normal regula o entendimento do mal (histórico) e, se quisermos, a lei negra (a lei que perturba) permite recriar leituras de Auschwitz, permite impor novas leituras, novas interpretações, ou melhor interpretações textuais afectas ao Holocausto e que jamais pertenceram ao Holocausto: “[o] mundo é sempre mais obsceno que a nossa mais obscena imaginação” (Tavares, 2004: 147).

Superação, moral e ética

Pensar em Gonçalo M. Tavares, moral e Holocausto e questionar: como superar o cimento moral do Holocausto? Qual a modalidade moral e ética da discursividade que escolhe o esquecimento – imperativo proibido perante o Holocausto – como força motriz? Como conciliar ou mediar o Holocausto com uma força literária que remete para a ficção e para a imaginação modos de superação e conhecimento? Como superar a ofensa? Eis uma resposta entre respostas: em Gonçalo M. Tavares acontece a redução do impacto moral, reduz-se a altura dos muros e do silêncio para que o autor possa saltar por cima. Gonçalo M. Tavares, com Peter Sloterdijk, refaz a existência ética e moral no mundo: com a cidade como centro existencial, o autor português faz depender a existência moral e ética do homem da sua capacidade móvel dentro do espaço da cidade – existir moral e eticamente é existir em movimento e para o agir. O homem imóvel, o homem passivo perante a cidade, perante os

acontecimentos, perante a História e a Linguagem, opta fracassar na potência de intervenção no mundo. Intervir moralmente no mundo é um movimento, uma velocidade. Escrever numa linguagem que interfere é actuar moral e eticamente perante o mundo: “na Modernidade, a ética pode provir directamente da cinética. Já não há imperativos éticos de tipo moderno que não sejam, ao mesmo tempo, impulsos cinéticos” (Sloterdijk, 2002: 33). O movimento moral no espaço da cidade representa já uma forma de superação: um homem que se move por mover é um homem sem passado, sem memória, é, no fundo, um homem constituído por esquecimentos. Somente o esquecimento permite superar. O homem utópico (enquanto homem do futuro e projecto de homem ideal) é o homem veloz na cidade veloz. Superar é agir com velocidade sobre os acontecimentos: sintetizar a história, agir sobre o seu discurso de forma a superá-lo fora do tempo passado ou presente. A velocidade serve o futuro.

Sobre a relação (problemática?) entre literatura, filosofia, moral e ética, recuperar Italo Calvino quando declara a inutilidade da distinção entre literatura e filosofia ou o modo como literatura e filosofia pedem para não ser distinguidos enquanto modalidades de pensamento:

“[...] as palavras tal como os cristais têm faces e eixos de rotação com propriedades diferentes, e a luz se refrange diferentemente conforme o modo como estes cristais-palavras estão orientados, conforme o modo como as lâminas polarizantes são cortadas e sobrepostas. A oposição literatura-filosofia não exige ser solucionada; pelo contrário, só se for considerada permanente e sempre nova é que nos dá a garantia de que a esclerose das palavras não virá a fechar-se sobre nós como uma calota de gelo.”

(Calvino, 2003: 190)

Literatura e filosofia, afirma Calvino, encontram-se no campo da ética, embora o comportamento ético seja comportamento do mundo e da vida e não da literatura: a literatura apresenta ao leitor a questão moral e ética sempre dependente da reflexão crítica:

“Contudo, os problemas morais levantam-se não no terreno da literatura mas no terreno do comportamento prático. A literatura constrói figuras autónomas que podem servir como termo de comparação com a experiência ou com outras construções em mente. É só através desta reflexão do leitor que a literatura se pode ligar a uma actividade moral, ou seja, só através de uma comparação dos valores que o leitor procura com os que a obra literária parece sugerir ou implicar. Mas é preciso que seja uma reflexão *crítica*, e é por isso que a literatura «moralizante», «edificante», «educativa», nunca serviu de estímulo moral senão para o leitor que a desmistifica, que descobre a sua falsidade e hipocrisia.”

(id: 253-256).

Superação e linguagem⁵

“Pouco há no mundo que não esteja já classificado pela linguagem” (Tavares, 2004: 52). O homem depende da linguagem para existir no mundo. Ao contrário do que escreve Gonçalo M. Tavares, não é o homem que fez a linguagem pertencer ao mundo, mas a linguagem que permitiu ao homem integrar o mundo, tornar o mundo comunicativamente coabitável. A essência da linguagem é a superação do passado, a actualização permanente do pensamento humano perante a circunstância do mundo e da vida. Em Gonçalo M. Tavares, a linguagem representa uma interferência no passado, uma correcção ou actualização do texto do passado. Pensemos em Harold Bloom e na ansiedade da influência, o modo como cada autor procura superar a sua influência e assim afirmar-se enquanto escritor maior do seu tempo. A superação acontece na linguagem e a única superação possível do Holocausto

⁵ A relação entre superação, linguagem e Gonçalo M. Tavares será retomada no subcapítulo «Comunicação e Linguagem».

enquanto texto determinante do imaginário social: a falhar uma linguagem inteiramente nova, a superação usa a linguagem existente para propor novas interpretações. Ler *O Reino* significa muito mais do que pensar o Holocausto ou Auschwitz, representa a ponderação do mal colectivo e do mal individual e reflexo da incompatibilidade entre guerra e linguagem. Perante a guerra algo acontece ao mundo, à linguagem e ao homem no mundo e na linguagem. A guerra como técnica (ou como intervenção da técnica no mundo) cria uma linguagem que vinca a incompatibilidade com o mundo e os homens (e o mundo dos homens, claro).

A linguagem da superação é linguagem em desvio. Pensemos na linguagem surrealista enquanto forma possível de representação do Holocausto: linguagem que procura formas outras de representação, lugares insólitos, raros e individuais da imaginação. A explicitação do Holocausto através de novas metáforas e novos modelos interpretativos. Em Gonçalo M. Tavares a linguagem para o Holocausto é linguagem filosófica, linguagem enquanto “passeio sem destino –, essa tentativa de um indivíduo se perder para encontrar depois um caminho não comum, essa procura do erro, do não acertar no previsível é, então, a procura de uma nova experiência, de um novo perigo, de uma nova palavra” (Tavares, 2013a: 180). Superar, buscar novas formas de compreensão para Auschwitz. Auschwitz, na óptica da superação, é o campo de concentração, é o crematório, é o Holocausto e, acima de tudo, é mais do que si próprio: a categorização humana de Auschwitz transcende a tragédia de Auschwitz e urge repensar os textos de Auschwitz na óptica de novas formas de linguagem, filosofia e literatura.

Gonçalo M. Tavares e Roland Barthes coincidem numa forma de pensar o pensamento e a linguagem da perspectiva da saúde (na continuação da metáfora fisiológica iniciado por Nietzsche e hoje amplamente difundida por Sloterdijk): superar Auschwitz presume uma passagem de Saturno para Mercúrio (o planeta quente e versátil das lições de Italo Calvino), presume passar da doença (e do imaginário doente) para a saúde. A linguagem doente (linguagem própria do Holocausto) representa por imagens a limitação imposta ao corpo e representa ainda as impossibilidades impostas ao imaginário: depois de Auschwitz é impossível pensar fora de Auschwitz. Auschwitz acabou, mas o espírito europeu continua preso no campo de concentração. Como Camus e Sísifo, o espírito europeu – o homem europeu – sustenta diariamente a pedra de Auschwitz. Pensar a superação enquanto saúde da linguagem e da literatura implica uma abertura da linguagem ao inacabamento: a doença atrasa, limita o processo de compreensão. A superação acontece na filosofia deleuziana em que o escritor representa o médico e a linguagem e a literatura representam o empreendimento da saúde, a recuperação do mundo. A superação só acontece no entendimento da linguagem enquanto forma de luz e saúde: “[a] linguagem saudável [...] é a que esquece o que aprendeu;

estamos perante um corpo que contesta a linguagem materna e que quer escrever numa língua estrangeira sem, no entanto, sair da própria língua” (id.: 325). A linguagem contestada (a linguagem da mediação) é a linguagem comum, pré-fabricada, encerrada e limitada por todos os homens sem expressão. A linguagem da superação deve ser a linguagem que “atesta o dilaceramento das linguagens, das classes, [...] a consciência dilaceramento o próprio esforço que pretende ultrapassá-lo” (Barthes, 1977: 82). O esforço da superação não é novo nem original, mas homens, escritores, teóricos, críticos fracassam perante o único imperativo da linguagem da superação: uma linguagem radicalmente nova, uma linguagem que, primeiro, passe por inúmeros estádios de incompreensão. Quem sabe a linguagem radicalmente nova da superação exija uma tradição literária iniciada em *Finnegans Wake*.

A função do escritor e do poeta é criar uma linguagem individual dentro do mundo que comunique uma experiência inserida no mundo. Somente assim pode o escritor ou poeta reflectir, mediar e superar o mundo representado. Linguagem é literatura, vida e mundo. A imaginação de Auschwitz serve o formato da memória antiga do mundo: cabe à linguagem (utópica e radical) da superação usar a imaginação para inverter a domesticação da linguagem (a domesticação do homem como referida por Nietzsche). Cabe à linguagem da superação usar da imaginação criativa e crítica para criar e expressar abertura às possibilidades do mundo. Cabe à linguagem fruir-se de imaginação para contestar e/ou superar a História. Cabe ao escritor tecer novos imaginários e linguagens direccionadas para o futuro.

A superação acontece na linguagem. A superação acontece à linguagem. Peter Sloterdijk parte da linguagem e do homem novo concebido por Nietzsche; afirmar a linguagem como ferramenta harmonizada com as vontades e personalidade do orador. A linguagem privilegia mais a formação de grupos de comunicação e menos a transmissão de informação. A linguagem presente serve para valorização e (auto-)validação do orador: o texto ou a leitura (técnica e não técnica) serve como modo de legitimação do orador. A linguagem como construtora de personalidade da pessoa pública e menos como construtora de sentido e significados: “(...) language says one and the same thing over and again: that nothing better could have happened to the speaker than, precisely, to have been who he is, to have been who he is at this place and in this language, and to bear witness to the merit of his being in his own skin.” (Sloterdijk, 2013: 9). A linguagem ofereceu ao século XVIII a potência do amor-próprio, ao século XIX o auto-interesse e auto-valorização, ao século XX o narcisismo e ao século XXI o auto-desígnio (o homem constrói-se pela linguagem e em qualquer direcção permitida pelo discurso) - “language comes to be determined as a medium enabling those that speak to say out loud the reasons why they are on top” (id.: 10). Mais, Sloterdijk atribuiu aos

movimentos teóricos do século XX a tentativa de compreensão total dos mecanismos da linguagem: teoria crítica: “unmasking all the misleading generalizations of the languages of the bourgeoisie”; filosofia analítica: “turns of ordinary language over metaphysical inversions”; teoria do discurso: “relation between the language games of knowledge and the routines of power”; psicanálise: “undermined signs through the unconscious contents of expression”; teoria do encontro: “language event as a response that is provoked or refused by the call to me of the other-in-need”; desconstrução: “we always fail in attempts to impose the full presence of meaning on what is said” (id.: 10).

Sloterdijk restabelece (com Nietzsche) o uso da filosofia para correção e/ou reorientação da linguagem: para Sloterdijk a linguagem deve ser removida do uso eulogístico e narcísico de Deus (próprio da pré-modernidade) para o uso celebratório enquanto uso primordial da linguagem. Nas sociedades modernas a invocação divina na linguagem atenua a credibilidade do orador: o Iluminismo serve o homem apto a superar o ressentimento pela linguagem e a construir pela linguagem o seu próprio mundo de significação: “Enlightenment is really a language game for cognitive winners, who continually deposit the premiums of knowledge and critique in their accounts, and exhibit their cultural funds, while faith gets increasingly hidden behind a barrier of embarrassment.” (id.: 10). Conseguir transcender a linguagem metafísica para uma linguagem neutra implica a libertação das causas de ressentimento e do ressentimento enquanto modo válido na criação de valores. À semelhança de Maurice Blanchot ou Roland Barthes, ambos os filósofos alemães sugerem um modo linguístico *branco* ou *neutro* que permita lutar contra a cor excessiva ou contra a opacidade de linguagens contaminadas. Libertar o homem das linguagens contaminadas presume um exercício maratonista e de fundo até à origem dos discursos, mais, até à origem da necessidade do discurso. A superação da linguagem e da necessidade da linguagem acontece num rompimento total e bruto com as formas de linguagem do passado imediato, todavia, com a consciência que o rompimento de uma forma de linguagem rapidamente se liga a outra forma de linguagem. A independência de Nietzsche e Sloterdijk relativa a determinadas existências da linguagem é uma independência temporária: o rompimento rompe com uma ligação e o rompimento produz as condições para uma nova ligação. Todas as matérias estão ligadas e a superação acontece de superação em superação. A superação de Nietzsche e Sloterdijk acontece enquanto rompimento pós-metafísico com as formas discursivas do passado com a diferença axial que o rompimento de ambos cruza o panorama filosófico e literário a ocidente e oriente:

“(...) all languages formed by metaphysics gravitate around a misological core. The classic teaching of wisdom, together with their modern connector-theories, are systems of maligning beings in their entirety. They serve those who have yet become fed up with defaming the world, power, and human beings, and have as their goal the abasement of the happy and powerful, and of self-praising attitudes. When all is said and done, all high cultures between Asia and Europe have consistently spoken the language of people who are out to take advantage of life itself. What has hitherto been called morality is the universalism of vengeance. And whatever metaphysical discourse might carry by way of valid wisdom, science, and worldly sophistication: it is the first impulse toward maligning reality in the name of an over-world or an anti-world, which has been specifically approved for the sake of humiliating its contrary.”

(id.: 34).

A linguagem do presente e do futuro (em ligação e rompimento, claro) deve agir no impulso vitalista de Nietzsche e Sloterdijk, agir enquanto forma afirmativa da vida. Para tal a linguagem deve completar o ciclo do homem: cada linguagem deve afirmar-se para todos os homens, mas sempre e primeiro para si própria – todas as linguagens (textuais e orais) devem ser linguagem para si e para o seu entendimento. As formas linguísticas do século XXI usam, de acordo com Peter Sloterdijk, do espaço e credibilidade concedidos à subjectividade e ao narcisismo linguístico: as formas autobiográficas, por exemplo, inauguram o espaço de afirmação irreduzível do eu e do eu enquanto constituidor válido do mundo. O homem e a sua linguagem devem ao mundo uma apresentação não cínica, mas criativa da vida e da atitude perante a vida. A linguagem enquanto modo de felicidade e alavanca para a felicidade. A ética da arte enquanto ética para a afirmação da vida. A ética da arte enquanto reflexo da superação do ressentimento na vida. A ética da arte enquanto forma de linguagem contra a decadência (favorecedora do ressentimento). A ética da arte enquanto produção do ético em detrimento do *kitsch*: “kitsch is the world language of triumphant mass culture.” (id.: 69). Peter Sloterdijk considera a linguagem afirmativa de Nietzsche ainda devedora ao elemento estranho: a linguagem afirmativa presa mais à estranheza de si perante si do que à estranheza de outro homem. A linguagem afirmativa expõe-se e está exposta à cultura, linguagem, doenças, contaminações, tentações e afectos do elemento estranho. A linguagem afirmativa nasce e permanece sempre estranha a si própria: qualquer elemento desfavorecedor ao rompimento (por acontecer) deve ser eliminado, a linguagem deve subsistir sempre como novidade e ameaça de si mesma.

Superação e metáfora

“No ensino da ciência, o Físico Richard Feynmann defende precisamente o abandono, no início da aprendizagem, das definições, e a sua substituição por um questionamento e um pensamento metafóricos. Fazer boas perguntas é o essencial, defende Feynmann – tanto no ensino como na investigação – e só há boas perguntas se utilizarmos boas metáforas.”

(Tavares, 2013a: 401)

Tal como Walter Benjamin, Gonçalo M. Tavares entende a metáfora como um desvio constituinte de conhecimento e como meio indispensável para a investigação. A metáfora, por isso, como ferramenta produtora de linguagem e de correções à linguagem antiga e contra o encerramento de novas linguagens. A metáfora literária oferece conhecimento do mundo pela literatura, unifica o mundo fragmentário da experiência e constitui conhecimento, supera a própria experiência da vida. A metáfora representa, para Gonçalo M. Tavares, a liberdade superadora da associação entre ideias. Cada teoria e cada linguagem representa uma metáfora para uma determinada visão do mundo: não pensar por analogias e ligações é cancelar o mundo e a vida enquanto objectos hermenêuticos. A metáfora devolve “confiança no mundo” (id.: 396): a pobreza em metáforas traduz a pobreza linguística e a pobreza de vida e de mundos individuais. A metáfora permite a superação do discurso científico ao usar da imaginação para recusar a prevalência do real enquanto modo de verdade: poderemos dizer, para exemplificar, que o Holocausto existe tanto na vida e na História como na imaginação e nas metáforas que retratam a experiência do mundo. A metáfora permite atestar o pensamento como enunciado verdadeiro, como método de construção do mundo com correspondência às coisas materiais. A imaginação enquanto centro de metáforas permite a reprodução contínua de mundos, contemporâneos e extemporâneos à realidade histórica. Multiplicar o mundo em metáforas equivale a multiplicar a agitação criadora de mundos: a imaginação aumenta, amplia o movimento do mundo, permite a superação das narrativas históricas, cria ou recontextualiza a ocorrência da História. Pela metáfora, o escritor excede a História e, contrariamente aos escritos de Barthes⁶, inclui-se em todas as linguagens (reais, históricas ou imaginárias) e, ao fazê-lo, supera e cria linguagens adequadas ao seu discurso. Ou como escreve Peter Sloterdijk: “en un lenguaje libre de metáforas [...] nuestras lenguas maternas serían enormes poesías que estamos obligados a recitar todos los días, artefactos globales y obras del arte de la palabra de inagotables posibilidades hermenéuticas” (Sloterdijk, 2006: 150).

Hans Blumenberg (2010), criador do conceito de *metaforologia*, contraria uma visão literal da reflexão filosófica na qual a linguagem serve para definir com rigor e exactidão todos os conceitos, baseando, por isso, toda a reflexão em princípios de clareza, distinção e univocidade. Os sistemas conceptuais subentendem que tudo pode e deve ser definido. A

⁶ “(...) o mundo civil forma agora uma verdadeira Natureza, e essa Natureza fala, elabora linguagens vivas donde o escritor é excluído. (...) entre os seus dedos, a História deposita um instrumento decorativo e comprometedor, uma escrita que ele herdou de uma História anterior e diferente, pela qual não é responsável, e que no entanto é a única que pode utilizar.” (Barthes, 1977: 80).

linguagem excessiva e em discordância com os princípios citados será ignorada ou eliminada. Hans Blumenberg, no entanto, sugere a interpretação das metáforas enquanto elementos fundacionais do discurso filosófico. Mais, tal como Paul Ricoeur defende o desgaste das metáforas vivas por repetição excessiva, o filósofo alemão afirma que todas as metáforas são passíveis a contextualização, correção ou substituição histórica. A metáfora assume uma função primordial na orientação do discurso e metodologia filosóficos: “[...] The realm of the imagination could no longer be regarded solely as the substrate for transformations into conceptuality [...] but as a catalytic sphere from which the universe of concepts continually renews itself, without thereby converting and exhausting this founding reserve” (id.: 4).

A teoria metaforológica de Blumenberg impacta profundamente na concepção e conceito de verdade: a verdade mecânica e cartesiana representa um empobrecimento radical do discurso e da filosofia. A verdade das metáforas é uma verdade histórica e contextualizada: a metáfora estrutura a verdade e o conhecimento num determinado momento da História. A metáfora institui uma verdade dinâmica, informe, reciclável. Enquanto discurso crítico e especulativo, a superação expressa uma intenção ou desejo de progressão para além de Auschwitz: a metáfora da superação advém, por isso, do cansaço e da prisão moral a que o espírito do Holocausto força o espírito do ser (e do ser-se) europeu. A metáfora da superação busca o passado para esquecer o passado e o seu futuro será também o do esquecimento. A superação concretizada é a superação obsoleta, ela própria a aguardar superação. A superação representa a náusea e o esgotamento moral perante a linguagem e as imagens de Auschwitz. A superação só é possível porque existiu Auschwitz, porque existiu a linguagem oriunda de Auschwitz (a linguagem que meia o século passado), porque existe agora a indelével vontade de superar o espírito de Auschwitz na vida e no mundo tal como na literatura e na crítica.

Superação e ligações

“Toda a ligação é acrescento.
Ser mais é ser mais do que ser igual, e é ser muito mais do que
ser menos.
Ser mais é mudar de sítio.
Toda a ligação é, pois, mudar de sítio. Ou seja: de coração. Ou seja: de ALMA. Ou seja: é
Preciso Fugir à Grande IMOBILI-
DADE, a Morte; o coração inapaixonado.
[...]
Toda a Des-ligação é suicídio.
[...]
Toda a Ligação é sobreviver.”

(Tavares, 2002: 7)

Primeiro tudo existe sozinho, depois tudo existe em rede. As ligações enquanto método pressupõem uma desligar inicial (tudo existe separado) para permitir a liberdade total das ligações (tudo existe em rede). A liberdade das ligações permite o entendimento sempre novo ou renovado das questões ligadas. Para a superação interessa a possibilidade de ligar

terminologias, conhecimentos, disciplinas: somente as ligações permitem o cruzamento interdisciplinar, nomeadamente entre literatura e filosofia, para apresentar novas formas de compreensão da obra de Gonçalo M. Tavares e do Holocausto. Somente as ligações permitem, como define o autor, respeitar as distâncias necessárias ao conhecimento: “*Se muito perto* do acontecimento, o homem não conhece, sofre a sua influência; *se muito afastado*, o homem também não conhece, e porque quase não vê quase esquece” (Tavares, 2009: 14). As ligações desligam e superam cronologias: o escritor (e incluímos o crítico) detém a capacidade de repensar a História, de criar e recriar interpretações, de, enfim, superar interpretações estanque e próprias do já referido imaginário social:

“Mas os factos históricos antigos ainda não terminaram: cada novo acontecimento coloca, séculos depois, novas dificuldades ao que aconteceu. O criador é aquele que põe problemas ao passado. Como alguém que com os pés manifesta respeito pelas grandes datas de um país, enquanto com as mãos decide inventar uma nova forma.”

(id.: 20).

A superação pela ligação implica a pertença do sujeito que escreve no mundo, torna-o participativo na vida extraliterária. Nenhum homem vivo com experiência de mundo é capaz de se desligar. Interpretar os romances de Gonçalo M. Tavares como máquinas reprodutoras do Holocausto diminui a capacidade ficcional dos mesmos: o Holocausto em Gonçalo M. Tavares funciona como um movimento de significação, uma aproximação a uma verdade efémera. Fixar o texto tavariano no Holocausto é imobilizá-lo na hermenêutica tradicional, nas interpretações coladas à História e a uma visão que expulsa do seu discurso o outro discurso especulativo, crítico, reflexivo e filosófico. A ficção, escreve Gonçalo M. Tavares, é uma força móvel, uma máquina de significados que avança ao esquecer a apagar:

“[...] A certo momento da História, conhecer deixou de ser efeito do escrever, do pintar, do desenhar, e passou a ser efeito do apagar. Uma definição de poesia? Talvez. Retira de uma frase todas as palavras que a natureza não exige, eis uma definição possível para a poesia. Para o seu ofício, para o seu esforço.”

(id.: 50)

A ligação como processo de investigação permite (legítima) ligar as diferenças: o acaso, o desvio da norma (e do pensamento normativo), as “frases que não surgem por instinto negocial [...], *frases que vêm da floresta*” (id.: 79) facultam uma forma de conhecimento não científica, forma de conhecimento sempre em superação da sua interpretação passada. Mas a ligação serve ainda um efeito normalizador, a ligação-de-Estado

ou ligação-Estado define a ligação domesticadora dos homens e das sociedades: uma ligação política ou uma ligação religiosa atribui significado ameno à existência, à vida e ao mundo. Destruir a ligação normalizadora – a ligação que encaixa o Holocausto em categorias literárias ultra-definidas – satisfaz a sociedade, estanca a imaginação, a retórica, os discursos e as linguagens. Ao remeter uma obra afecta ao Holocausto para pontes filosóficas, a superação destrói a legitimação do imaginário social, do imaginário que acalma o leitor em busca de signos textuais passivos e fixos. A superação assume a condição de ligação individual, privada, não pertencente a qualquer escola, não copiável, feita por homens (ou um homem) livres, desligada de fórmulas fixas. Somente o desligar da domesticação permite superar o imaginário do Holocausto. Ligar e superar representa, por isso, uma força interpretativa, insubmissa perante o texto e a interpretação normalizada, representa, ainda, a capacidade de agir perante o texto, a vontade de querer superar a imaginação redutora do Holocausto.

“De facto a ligação não é entre *a* e *b*, a ligação existe no mundo concreto dos acontecimentos; os acontecimentos ligam-se entre si, as personagens cruzam-se – e o alfabeto é apenas uma ordem exterior. [...] Há, de facto, aqui, como em qualquer romance ou obra de ficção, um sistema de ligações. A ligação parece evidente, mas outra ligação qualquer também o poderia parecer. Trata-se, como nas “falésias de mármore” de Jünger, de nos orientarmos no meio do horror.”

(Tavares, 2010: 207-8)

Superação e ciência

“Uma ciência que abuse das verdades evidentes, desaparecerá.
A ciência necessita de Surpresas.
Indecisões são indispensáveis em qualquer método que inventa.”

(Tavares, 2004: 97)

A poética da superação não é ciência: ao contrário da crítica formalista, a poética da superação não aborda o objecto literário em busca de leis de funcionamento nem tropeça no cientismo. A poética da superação usurpa, sim, terminologias e conceitos, cria ligações interdisciplinares sempre com a consciência do seu estatuto teórico, refutável, transitório. A poética da superação evita a ciência e o cientismo enquanto formas de redução do pensamento, de redução, como escreve Gonçalo M. Tavares em BNC, em direcção ao Familiar e contra o Mistério e o Estranho. A poética da superação, enquanto poética refutável, rejeita quaisquer princípios de exactidão científica. A superação em Gonçalo M. Tavares acontece pela “ciência obcecada pelo falso, [...] que se desinteresse do verdadeiro ou pelo menos do explicável” (id.:

46). A superação em Gonçalo M. Tavares acontece pela recusa da ordem científica, pela recusa da visão quantitativa do mundo. Sem incorrer em irracionalismos, Gonçalo M. Tavares combate a predominância excessiva do discurso científico ou da transformação da linguagem reduzida e gráfica, “linguagem que tem como gramática um conjunto de convenções preliminares (escalas, eixos, redes, etc.); como lógica, a dependência das figuras ou das porções de figuras, as suas propriedades de situação” (Valéry, 2005: 133). Gonçalo M. Tavares supera as linguagens epistemológicas pela recusa de um racionalismo excessivo e tirano, racionalismo, à semelhança de Edgar Morin, sem auto-crítica ou sem necessidade de legitimação dos seus processos de busca pelo conhecimento e aplicação social: “«Um homem só pode actuar porque pode ignorar, e contentar-se com uma parte do conhecimento»” (Tavares, 2006a: 19). O fazer científico (fazer recto, distinto do fazer da linguagem artística) existe isolado do mundo apesar de existir para aplicação no mundo. Gonçalo M. Tavares escreve contra a separação entre ciência e mundo. Contra Bachelard (1994), que determina os fulcros inversos da poesia e da ciência, Gonçalo M. Tavares afirma a ligação entre filosofia, poesia e ciência (como praticada na obra IN) contra o processo de normalização do conhecimento: “[...] o único bilhete é perder a inteligência e a arrogância./Porque explicar é transportar e ensinar com o dedo alto,/e o Mistério não aceita iguais, muito menos o paternal. [...] De Novalis esta frase:/«A poesia é, entre as ciências, a juventude.»/ Está sempre a começar;/A inaugurar, a fundar, a inventar, a descobrir” (Tavares, 2002: 85-87).

Gonçalo M. Tavares recusa a linguagem de estatuto e determinação social atribuída à ciência. A universalidade da linguagem literária supera a linguagem opaca da ciência: todos os saberes estão (especulativamente) incluídos na literatura. A ilusão da linguagem neutra da ciência reduz a sua potência perante o trabalho da linguagem literária. A ciência demite-se da linguagem:

“(...) só a escrita (...) realiza a linguagem na sua totalidade. Recorrer ao discurso científico como a um instrumento do pensamento é postular que existe um estado neutro da linguagem, do qual derivariam, como tantos outros desvios e ornatos, certo número de línguas especiais, tais como a língua literária, ao que se pensa, o código de referência de todas as linguagens excêntricas, que não seriam mais do que os seus subcódigos; ao identificar-se com esse código referencial, fundamento de toda a normalidade, o discurso científico arroga-se uma autoridade que a escrita deve precisamente contestar. (...) O discurso científico julga-se um código superior, a escrita quer-se um código total, comportando as suas próprias forças de destruição.”

(Barthes, 1987:16-17)

Superação, matéria negra e Holocausto

A formulação é simples: perante a lei moral que define o testemunho como único modo representativo do Holocausto, como inferir à obra literária originada nos campos de concentração a indefinição da matéria negra?

Postura crítica para uma *poética da superação*

I

§ Autobiografia e subjectividade: se todas as instâncias discursivas reflectem a autobiografia do seu autor, então a primeira instância da poética da superação é autobiográfica e subjectiva. Nenhum homem escapa a si mesmo na reflexão e projecção do mundo. O crítico literário, em busca da superação das formas obsoletas do mundo, estabelece os parâmetros dessa mesma superação alicerçado em princípios íntimos à sua existência no mundo. Toda a superação

representa uma reformulação do homem enquanto ser textual e ser-na-linguagem: existimos e superamos (ou actualizamos) formas de pensamento por existirmos dentro da linguagem. Sem linguagem o mundo existe apenas na sua forma animal, nas operações básicas da sobrevivência. Por ser subjectiva e autobiográfica, a poética da superação, afasta “qualquer ideia de uma única narrativa humana” (Martins, 1995: 19).

§ Novalis: “existirá a teoria por causa da aplicação ou a aplicação por causa da teoria?” (Martins, 1995: 24). A poética da superação reclama o direito expectável a qualquer discurso crítico ou teórico: a não aplicabilidade, a ausência de princípios práticos no texto. Qualquer teoria decorre da existência do homem no mundo e da existência do homem enquanto ser pensante e activo ou reactivo no tempo da sua existência (histórica e física, entenda-se). A prática é a própria vida (ou a vida própria), a teoria é o pensamento (de risco) da vida e das suas representações, neste caso, literárias. A identificação ou harmonização entre literatura e vida estimula uma abertura da poética da superação: assim como a vida não se fecha à vida ou como a literatura permanece aberta e vulnerável ao mundo tal como existe, a poética da superação permanece ecologicamente legível e criticável. O objectivo maior da poética da superação é o início e concretização da superação de si mesma. A poética da superação representa um empreendimento mais especulativo do que teórico, tanto quanto possamos distinguir ambos os conceitos, que, sem *confusão basofiante* ou incoerências literários e filosóficas procura transcender linguagens do passado, nomeadamente linguagens de compreensão da literatura do Holocausto e de um modo de estar perante e ler essas obras.

§ *Sábria prudência*: o pecado maior da poética da superação é a imprudência. Se a sábia prudência não previne contra o pensar, já previne contra a exploração de terminologias estranhas. A interferência entre pensamento literário e pensamento filosófico (por excelência, pensamentos da condição humana) define o tom da poética da superação. Com Gonçalo M. Tavares, a poética da superação assume-se *contra a prudência*. Escreve o autor português, por seu lado baseado na obra *Minima Moralia* de Theodor W. Adorno, que todo o conhecimento deve incluir uma porção de vulnerabilidade ou inexactidão.

§ Função cognitiva: a poética da superação busca sempre o reconhecimento do seu estatuto epistemológico (a literatura enquanto forma de conhecimento), sem que, por isso, descure a sabedoria amplamente desaparecida e desconsiderada no contexto de estudos académicos e/ou científicos. A função cognitiva do objecto literário e da análise literária diferenciam-se do

discurso científico por uma busca da sapiência profunda do ser humano. Conhecimento e sapiência qualitativos, inaplicáveis, ao contrário de pragmatismo e positivismo das ciências duras. A busca pela sabedoria inerente ao objecto literário reforça, à semelhança da *matéria negra*, o estatuto indeterminada de toda a literatura. Mas, escreve Manuel Frias Martins, “é sempre difícil, numa sociedade em que o cientismo domina, falar daquilo que não se vê” (Martins, 1995: 31). *Aquilo que não se vê* representa, na poética da superação, um modo de linguagem a emanar da subjectividade do crítico, da sua escolha literária, filosófica e individual para analisar qualquer *corpus* textual.

§ Holocausto e bibliografia: a superação é uma poética da selecção e síntese. Quaisquer conclusões serão uma introdução à superação da superação. Quaisquer leituras e escolhas bibliográficas representam uma escolha dentro da imensa multiplicidade de escolhas disponíveis ao crítico enquanto leitor. O Holocausto enquanto acontecimento-catástrofe e evento comercialmente lucrável (indústria cinematográfica, literária ou informática, por exemplo) provocou uma explosão bibliográfica de difícil ou impossível domínio. No âmbito das teorias da representação artística do Holocausto, a explosão prossegue, embora com menor número de detonações: existe sempre uma forma de recuperar e revitalizar a indústria académica do Holocausto. Talvez este seja o segundo pecado da poética da superação. Pecado por revitalizar o Holocausto, pecado por fabricar a sua superação definitiva enquanto formatador maior do imaginário europeu. Na escolha das obras em análise, a poética da superação prima pela canonização (selecção, por isso) dos discursos críticos mais determinantes para a compreensão do Holocausto enquanto fenómeno artístico: Theodor W. Adorno, Berel Lang, Lawrence L. Langer ou George Steiner serão o sustentáculo teórico da poética da superação sobre o Holocausto. Os restantes discursos críticos sobre o Holocausto decorrem sempre, em medida significativa, destes discursos inaugurais. A poética da superação tem disso conhecimento e recorrerá sempre e somente quando necessário às obras daquela que consideramos ser a bibliografia secundária sobre o Holocausto enquanto fenómeno artístico e literário. Em suma: “não entendo o exercício intelectual da investigação pela jactanciosa atitude do tudo sabido, do tudo conhecido ou do tudo resolvido” (id.: 35).

II

Matéria negra define noventa por cento da constituição do universo invisível e/ou inapreensível ao olho natural e tecnológico do ser humano. A matéria negra existe enquanto

centro gravitacional de outra matéria, daí a certeza da sua existência: o exercício de uma força invisível cuja funcionalidade não dominamos por inteiro. Na analogia feliz de Manuel Frias Martins, matéria negra define o “universo de possibilidades” do objecto literário indefinido, aberto a novas interpretações e em “contacto mudo com as coisas” (id.: 44).

“(…) o processo de conhecimento teórico e crítico da literatura, enquanto «actividade de solução de problemas», não se deve reduzir a (ou esgotar em) uma repetição de um catecismo de ideias acerca dos grandes autores, ou dos géneros literários no seu desenvolvimento histórico, ou a uma identificação dos aspectos mais característicos de certos autores e/ou de determinados movimentos literários. Antes, deve-se agir inventivamente no próprio processo, pensando analogicamente, criando metáforas ou recorrendo ao que quer que seja necessário para construir uma resposta inovadora a uma qualquer problema literário.”

(id: 47-48)

A matéria negra abre a interpretação à continuidade, ao infinito: matéria negra define, de acordo com Manuel Frias Martins, a natureza mais misteriosa do texto literário. A matéria negra enquanto potência hermenêutica abre o texto literário a interpretações infinitas, obriga à releitura e à reconceptualização, define a relação entre texto e leitor como criação autónoma de sentidos e signos discutíveis, efémeros ou recicláveis no tempo e na história. A matéria negra enquanto potência hermenêutica rejeita a ciência (a falácia científica e tecnológica) como princípio estruturante e legitimador do seu pensamento e método. A matéria negra recusa o cientismo eufórico que invadiu os estudos literários durante o século XX: o texto literário e a leitura do texto literário não obedecem a princípios estanques de objectividade e aplicabilidade; a leitura e a interpretação são exercícios profundos de subjectividade e retratos de experiências humanas individuais. Mas a própria subjectividade e experiência humana reveste-se, parece-nos, de um carácter transitório, indefinido. Questionamos, então, qual a potência da matéria negra perante uma obra literária cujo significado está pré e sobre determinado? Mais, qual a potência ou possibilidade perante uma obra literária cujo testemunho dos campos de concentração não pretende abrir espaços interpretativos mas criar significados e signos fixos, imóveis? A literatura do Holocausto anula a possibilidade da matéria negra: o texto literário determinado pelo Holocausto não permite uma reavaliação do significado, mas uma recuperação e renovação contínua do campo de concentração enquanto momento histórico e inextinguível da memória colectiva. O indefinido do Holocausto e dos campos de concentração persiste no questionamento da condição humana agente e vítima da História e de Totalitarismos. A dúvida, a reformulação constante na leitura e releitura do Holocausto recupera o espanto perante a barbárie, o choque incessante da condição humana. O significado literário do Holocausto é escrito para a rigidez, para a inalteração. Inverter a

interpretação da leitura do Holocausto obriga a superar a sua linguagem, esquecer (como escreve Nietzsche) para superar, para criar boa consciência e não má consciência, acção e não reacção. A poética da superação coincide, então, com a matéria negra no uso do princípio de abdução (id.: 67-70): forma uma hipótese explicativa que (*in extremis*) não existe no texto e não é reivindicada para o texto pelo autor. A abdução introduz a ideia nova porque ausente, inexistente no texto. No contexto do Holocausto, a superação obra por abdução: cria uma rede literária e filosófica permissiva a novas leituras perante um texto fixo. Ao crítico literário e ao discurso literário da superação cabe a capacidade ou poder dedutivo e/ou abduutivo para criar significados e leituras ausentes do texto. A retórica especulativa e abduitiva da superação recusa o domínio científico e modera o domínio inteiramente criativo: nas palavras de Manuel Frias Martins, a poética da superação cria matéria negra para o Holocausto através da abdução e da analogia.

“A crítica literária (...) não pode nem deve ser encarada pelo paradigma de legibilidade do discurso científico. Isto não quer dizer que ela não tenha consistência lógica, pois o facto de ela se poder afastar dos padrões linguísticos do discurso científico (...) não lhe retira a coerência de uma argumentação (...). [Por outro lado] não pode cair na ilusão de que as relações estabelecidas no interior dos seus enunciados são do mesmo tipo das relações analógicas (semânticas, fonológicas, gramaticais, topológicas) do discurso literário.”

(id.: 63-64)

Superação e Peter Sloterdijk

Literatura, vida e superação

Peter Sloterdijk entende a arte enquanto actividade privilegiada para criar e compreender o mundo na era pós-metafísica. Para o filósofo alemão, a grande emancipação da arte e da filosofia estética coincidem com a decadência da metafísica e das grandes narrativas: o século XVIII ensina ao homem que a criação humana e a criação divina não poderiam ser tomadas com objectos semelhantes. Qualquer forma artística representa um modo de afirmação (não niilista) de atribuir ao homem a responsabilidade pela criação: a arte defende a verdade da vida humana contra o Empirismo e Positivismo. Sloterdijk resiste à hegemonia dos factos e à hegemonia da visão científica: a arte apresenta-se como força produtora e legitimadora de vida pela qual o homem é responsável na criação e moderação ou apresentação para outros homens. A vida e a arte enquanto forças vivas e forças de vida. O artista simboliza (ou deve simbolizar) a transposição responsável da vida para a arte: sem

cedência ao engajamento existencialista (que, escreve Sloterdijk, falha a vida), a literatura e os escritores fundam formas de pensamento mais profundas do que qualquer sistema filosófico. Arte significa a amplitude e ampliação da vida humana: arte significa uma força redimida apenas por si própria, exterior a qualquer forma de sistematização. Peter Sloterdijk minimiza o impacto filosófico na vida quando comparado à exploração da subjectividade escrita por Joseph Conrad, Camões, Gabriel García Márquez ou Dostoievski: a emancipação e superioridade da arte acontece no poder representativo de vida e na conceptualização de perspectivas plurais (a condição polifónica de todas as obras de arte, literárias e não literárias). Criar uma obra de arte é, segundo Sloterdijk, transgredir, criar um momento tão decisivo como excessivo. Criar arte transcende a vida para criar vida e fazer significar a vida como a conhecemos: “O homem é, por excelência, o animal que vai para lá da reacção. Criar arte é sobre-reagir, pensar é sobre-reagir, casar-se é sobre-reagir. Todas as actividades humanas decisivas são excessos” (Sloterdijk, 2007: 30). O criador de arte é, por seu lado, o sujeito em busca permanente de sentido, a máquina neurológica que tece sentidos possíveis para a vida e, claro, transcende o sentido da própria vida para alcançar a matiz de significado inacessível à ciência (empírica e positivista, como indicado por Sloterdijk). A superação acontece quando criador e receptor (o leitor, o visitante do museu) prescindem das fórmulas de conhecimento religiosas, políticas e sociais para recriar o sentido da vida na arte enquanto expressão natural do afecto humano. Criar e receber arte significa, por isso, prescindir de todas as categorizações na tentativa de busca de sentido para a vida, para o real. O criador supera o ressentimento (da tradição artística e da sociedade) para produzir em liberdade total. O medo do criador mora no impacto da liberdade total, logo, como antes escrevemos, a criação da arte para libertar deve conter as raízes da contenção. A superação acontece no abandono da “literatura do «balanço»” (id.: 150) no abandono, por isso, da literatura superficial que tenta a qualquer custo e com excesso de tradição e consciência social moderar os acontecimentos do século XX. Sloterdijk remete para a literatura a potência de compreender e formular o conhecimento em modalidades distintas e distantes da ciência e do academismo: enquanto a ciência cria dentro da sua única linguagem, a literatura absorve e reformula em metáfora as formas de existência do homem. A literatura recria, então, o homem enquanto ser limitado à linguagem: superar o limite da linguagem significa para o homem formular exercícios de convergência e criação de novas metáforas idêntico ao trabalho de Peter Sloterdijk. Superar o limite da linguagem significa actuar criativamente dentro da linguagem ao criar conceitos expansivos na relação do homem com o mundo: há a explorar os intervalos e hiatos entre modalidades da linguagem – neste sentido, Sloterdijk situa a sua obra e escrita no espaço

desabilitado entre linguagem da ciência e linguagem da poesia. A superação acontece pela linguagem e para a vida: superar a linguagem do ressentimento obriga à criação da arte e à arte de linguagens mistas e contaminadas, portadoras do conhecimento infundado e fértil da literatura. A superação acontece na metáfora enquanto constituinte de novas formas de pensamento, a superação acontece na interdição aos modelos de linguagem da ciência desenvolvidos em retrocesso. À superação interessa libertar e expandir. À superação unimos a imunidade semântica, imaginária e poética contra a vida regrada.

O pensamento literário de Peter Sloterdijk

O pensamento literário de Peter Sloterdijk em síntese: poética é linguagem, linguagem é mundo, mundo é começar, começar é abertura (ao mundo) ou encerramento (ao estado uterino de todos os homens). O pensamento literário do filósofo alemão é mais filosófico e menos literário e a iniciação literária do homem acontece no nascimento, na vinda e na abertura de todos os homens à construção de mundos permitida pela e na linguagem. A literatura, pois, resulta da linguagem enquanto modo existencial no mundo (concreto, mundo que existe): nascer, começar e viver pela linguagem. Peter Sloterdijk remete para a existência poética uma busca impossível pelas origens do ser humano: começar (começar a existir no mundo e na linguagem) pressupõe uma existência prévia, a impossibilidade de um início radicalmente original (ainda assim, menos sentencioso do que o fim dos começos e o cansaço milenar de George Steiner).

Tatuagem

Enquanto renovador de metáforas, Peter Sloterdijk usa o princípio da tatuagem para recusar a linguagem frívola: a tatuagem representa a possibilidade da arte, a potência da literatura em renovar as marcas presentes no corpo do homem e transformá-las em novos símbolos existenciais. A tatuagem representa a marca da existência no mundo que, desprovida de linguagem, se transforma num símbolo antigo, desprovido de uso. Linguagem e tatuagem reflectem a existência equilibrada do homem no mundo: a marca de vida (tatuagem) provida de linguagem atribui dinâmica à existência do homem e a linguagem sem marca de vida (tatuagem) introduz arbitrariedade na vida dos homens. Literatura, linguagem e vida interdependem no pensamento de Peter Sloterdijk que busca uma forma de equilíbrio na qual a linguagem escape ao uso frívolo do quotidiano mas cuja liberdade deve, de certo modo, ser

limitada. O artista presta testemunho existencial, usa as suas tatuagens (as marcas de vida) para transformar incessantemente a existência: sem o testemunho – sem a relação equilibrada entre tatuagem e linguagem – a arte transforma-se em loucura e narcose. Na perspectiva do Holocausto, o artista, o escritor e o poeta prestam testemunho de uma vida excessiva, testemunho de um equilíbrio impossível entre tatuagem (vida) e linguagem. O grande triunfo estético de autores como Primo Levi consiste no duplo domínio da tatuagem (o testemunho da vida no campo de concentração) e a linguagem nascida no campo de concentração: uma vida excessiva pede uma linguagem excessiva e cabe ao autor consciente do campo de concentração arrefecer o pensamento que desequilibraria vida e literatura: uma parte da vida começa na linguagem, a linguagem cria e recria vida. Mas nenhuma linguagem se atém na verdade real: a obra linguística (inspirada na tatuagem) cria um mundo autónomo – o mundo de Auschwitz nunca será o mundo tal como aconteceu: o mundo literário de Auschwitz representa um excesso de luz ou um excesso de escuridão e a linguagem apenas cobre uma sombra dessa realidade: tudo é resto deverá ou poderá ser construção de novos mundos, de linguagens que existem somente em literatura e pela literatura. Auschwitz nunca é completamente Auschwitz (quando parte da tatuagem de vida para a linguagem literária): “el poeta es aquel que busca lo real en lo imposible mismo (...) el poeta y el viajante por el mundo de los muertos es el tatuado por excelencia” (Sloterdijk, 2006: 29-30).

Começar e tradição

“(...) el comenzar y el comenzar desde el comienzo son dos cosas muy distintas” (id.: 38): para Sloterdijk, literatura e vida coexistem e interdependem, mas o começo do ser e o começo da linguagem nunca coincidem. O ser começa muito antes da linguagem. O homem na linguagem é o homem obrigado a começar a sua relação com o mundo sem conseguir identificar ou recuar ao começo real, à origem do ser. O homem existe socialmente enquanto forma de linguagem. A vida humana depende da linguagem para situar a própria existência no tempo do mundo: “algunos autores pintaban amplios frescos culturales para definir el momento temporal de su aparición terrenal, como si así quisieran hacer emerger su acontecimiento natal en una objetividad histórica mundial y encubrir el *horror vacui* que irradia de la representación de un mundo en el que el sujeto que dice “yo” aún no estaba presente” (id.: 43). O homem depende da tradição – daquilo que existe antes de si – para atribuir significado à vida. A tradição atribui e localiza começos inacessíveis à memória

individual e colectiva dos homens. Toda a poética do começar de Peter Sloterdijk assenta na limitação de uma poética histórica: começar (a existir no mundo) significa a inclusão num conjunto amplo e aglutinador de tradições. A consciência e o conhecimento do começar do homem no mundo recua à consciência limitada de um começo que havia já começado: o homem não é agente nem vítima do seu começo, mas agente (passivo) de algo anterior a si. Tradição e história dominam a existência mundana do homem. Contra o domínio da tradição e da história enquanto reflexo recente de um século auto-destrutivo, Peter Sloterdijk remete para o começar a coragem que cada indivíduo deve ter em negligenciar a tradição e história e de um rompimento radical com as tatuagens e linguagens impostas pela sociedade. Começar por si mesmo, no fundo. Todos os homens devem ser criadores da sua própria tradição e história. Todos os homens devem ser capazes de destruir as próprias tradições e histórias. Negligenciar ou romper radicalmente com as tradições destrutivas dos séculos passados obriga todos os homens a exercícios profundos de auto-determinação, auto-realização e auto-fundamentação. No seguimento de Ralph Waldo Emerson e Nietzsche, Peter Sloterdijk apela ao impulso vitalista para que cada homem seja criador da sua própria vida: aplicar estes princípios às poéticas e à literatura implica a coragem de um rompimento radical do artista e do autor com as tradições que lhe são antecedentes. O discurso crítico (da poética da superação) contém a raiz deste princípio de rompimento: cada discurso crítico deve reconhecer a tradição e a história antecedentes, mas daí deve partir para a constituição das suas próprias formas linguísticas, reflexas da existência subjectiva, intersubjectiva e autobiográfica do autor. O discurso crítico deve ser o discurso existencial de cada crítico. Conhecedor da tradição e da história, homem criativo e homem crítico (homens confiantes em si e homens da superação) enfrentam o risco de começar o começo próprio de uma “autobiografia radical” (id.: 49). No texto nada existe senão a transformação do seu autor em testemunho e matéria oriundas do mundo e distintas do mundo. O texto criativo e crítico (em superação) podem ainda reflectir, ao contrário do que escreve Sloterdijk, uma recusa do domínio do mundo pela linguagem positiva, linguagem que solidifica o mundo, os conceitos e os objectos. A linguagem e os vocabulários criadores de mundo devem, à semelhança da obra de Gonçalo M. Tavares, manter uma temperatura quente, temperatura que permite uma mobilidade e transformação constante dos conceitos. A linguagem negativa (linguagem contra o positivismo, contra as tradições e contra a história) actua sempre que irrompe na consciência individual o desejo de começar de novo: a linguagem negativa permite ao homem (a ilusão de) começar desde o começo ou começar o começo. A linguagem negativa da criação e da crítica deve permitir a sua renovação constante, superar em todos os momentos a consciência

histórica e o encadeamento fixo das ideias.

A criação do mundo

Nascer é uma inconveniência: nenhum homem pede para nascer e nascer pode transformar-se na queixa vitalícia e legítima de todos os homens. Linguagem e literatura são as formas eleitas e disponíveis ao homem para superar a agressão fundamental do nascimento (a separação da mãe). O nascimento e a separação da mãe lançam o homem à liberdade irrevogável de Sartre e ao Aberto, ao Imprevisível e ao Incerto do mundo. A superação criativa do trauma do nascimento acontece na dialéctica do desligar da mãe para ligar ao mundo livre, do esquecer a vida uterina para criar memória do mundo informe e vulnerável à linguagem. O vir-ao-mundo de Sloterdijk depende profundamente da linguagem: nenhuma *poética mundi* existe sem linguagem e a existência discursiva do homem, a partida do homem para a linguagem, introduz a poética do mundo. A linguagem constrói pontes entre os homens, desliga o homem do indizível e liga ao compatível e ao público. O processo linguístico cria 1) um ambiente propício à confrontação, 2) à afirmação de algo novo (proveniente do confronto) e 3) relação com os clássicos criadores de mundos anteriores ao nosso. Vir ao mundo e vir à linguagem significa fixação do sujeito ontológico numa dimensão linguística formatada pela linguagem pré-existente. Todos os homens são portadores de linguagem e portadores do peso do mundo: existir na linguagem e existir no mundo significa existir em comunidade e nas convenções linguísticas e sociais dessa comunidade. Literatura e discurso crítico apresentam potência para superar as formas comunitárias da linguagem e criar mundos dentro do mundo e verdades dentro da verdade. Nascer para uma linguagem é nascer para a comunidade representada por essa linguagem: todos os homens nascem para a língua nacional.

Peter Sloterdijk identifica sete momentos fundadores do mundo: parto, urgência, iniciativa, adiamento, encenação, transmissão e promessa. O momento do parto caracteriza o desligar fetal da mãe e, perante o Aberto e o Incerto, a primeira ligação autónoma do indivíduo ao mundo. Com o desligar uterino ou fetal o homem sente o peso do mundo e constata o início de uma labor que termina com a morte. A urgência representa a construção de respostas do homem perante o mundo: o homem obrigado a reagir linguisticamente aos desafios pré-linguísticos da existência. A iniciativa remete para um estado revolucionário ou para a possibilidade de revolução. Peter Sloterdijk retira de Marx e Heidegger as premissas da revolução: de Marx a auto-produção do mundo social protagonizado pelo proletariado e de Heidegger o conceito ontológico de uma existência autónoma e resultante de si mesma. O

adiamento assume uma perspectiva pós-moderna: perante a ausência ou, como demarca Lyotard, o fim das grandes narrativas e das grandes causas, outras causas, antes ignoradas, podem ressurgir pertinentes: no princípio de adiamento do mundo reside uma das falácias possíveis da superação. Superar o Holocausto é interromper o Holocausto, adiar ou atenuar o seu efeito na sociedade. Mas o Holocausto enquanto questão irresolúvel é questão recorrente, é um esquecimento que regressa sempre à memória individual e colectiva. A superação do Holocausto é sempre a superação possível: uma superação que esquece para lembrar, a superação de uma memória eternamente recorrente. Só a morte total do homem supera o Holocausto em definitivo. A encenação ou abertura ao mundo permite a criação de significado: vir-ao-mundo é vir-à-linguagem, logo é vir-ao-significado, vir-à-interpretação-do-mundo. A saída da *caverna materna* presume a obtenção de uma linguagem como forma de comunicação, compreensão e experiência total do mundo. A transmissão inclui o homem na identidade nacional ou patriótica: a criação de mundo pelo homem acontece contextualizada na sua língua materna (Sloterdijk ignora a máxima pessoana onde a pátria existe dentro da língua e não a língua dentro da pátria. O homem faz-se pela linguagem independentemente da nacionalidade). A primeira tatuagem linguística dos homens é a tatuagem nacional: árabe, brasileira, britânica, japonesa ou russa. A linguagem representa, ainda, a guerra lutada em nome dessa língua ou da significação nacional e patriótica dessa língua: a língua de cada indivíduo permite expressar ódio pela língua e realidade comunitária de outro indivíduo falante de outra língua e realidade comunitária. A língua nacional é a primeira garantia de filiação e sentimentos e identidade nacionais: a língua enquanto opiáceo nacionalista. Uma questão para Peter Sloterdijk: o escritor e o crítico surgem dentro da língua nacional ou deve a sua língua textual ser sempre uma segunda língua, uma língua universal? Nascer dentro de uma língua estabelece uma determinação positiva (porque irrevogável) de pertença a uma nacionalidade: nascer dentro de um povo determina a compreensão antropológica de todos os homens. A língua nacional cancela a possibilidade do falante: existir dentro de uma língua e/ou para uma língua nacional é obedecer a todas as suas construções e funcionalismos, é permanecer inacessível à riqueza da linguagem metafórica enquanto formação epistemológica e especulativa do mundo. Permanecer na linguagem literal das nações equivale a cancelar qualquer arbitrariedade presente nas tatuagens existenciais. Peter Sloterdijk relembra a proposição barthiana da linguagem fascista: a linguagem totalitária, controladora e anuladora da existência individual e potente. Mas, segundo Sloterdijk, a essência da linguagem não consiste somente na transmissão de laços nacionais e prejuízos constituintes do mundo. Todos os homens devem saber falar poeticamente, devem desenvolver, juntamente com a língua

nacional, uma linguagem poética libertadora. A linguagem poética é uma linguagem de promessas e liberdades humanas. O “*fôlego poético da linguagem*” (id.: 159) pertence ao homem enquanto ser natural e livre, distante das construções artificiais das línguas nacionais: “no existe texto significativo de la tradición que no sea a la vez texto de aliento, escritura de aliento. Las líneas son los suspiros del poeta, las estrofas, el cambio de aliento del poeta. Para la gente del ramo literario el aliento escritor constituye su último criterio utópico” (id.: 159). O discurso crítico, tal como o discurso literário/textual/poético, deve transformar-se em fôlego, numa forma livre de expressar a condição humana. Por último, a promessa consiste no amparo atribuído pela linguagem perante o mundo e o vir-ao-mundo: o homem transita do vazio para o significado da linguagem. Mas a promessa também se transforma em peso quando alicerçado na linguagem o homem não se consegue jamais libertar da linguagem e das linguagens que moldam o conforto na existência.

Superação e complexidade

Edgar Morin define complexidade como incapacidade de definir e ordenar as ideias com recurso à simplicidade, resistência à simplificação mutiladora da realidade e dos fenómenos, ideia sem sistema ou legitimação filosófica, científica e epistemológica nem uma palavra mestra, lei ou ideia simples. Complexidade significa a inclusão da simplicidade no raciocínio complexo e a não-completude: nenhuma forma de conhecimento é total ou completa. Complexidade abre (e não fecha) o conhecimento, permanece incompleta, une ordem e desordem, uno e diverso. Aliar Gonçalves M. Tavares, Holocausto, superação e complexidade representa: a compreensão do Holocausto enquanto matéria histórica, filosófica e literariamente complexa, sem sistema fixo de compreensão ou possibilidade de

encerramento num conjunto epistemológico ordenado; a compreensão da relação complexa entre a obra de Gonçalo M. Tavares e a representação do Holocausto na qual o autor recorre e/ou explora uma forma de imaginário social (a descrição narrativa de um quadro sem nome mas de imediato reconhecível pelo leitor). O Holocausto está em Gonçalo M. Tavares como está na condição inata de todos os europeus nascidos depois da guerra: a determinação genética da memória obriga todos os homens, escritores e não escritores, à memória de Auschwitz, ao confronto esgotante e saturador das imagens dos campos. Auschwitz não tem fim porque nasce com o homem. As imagens de Auschwitz são umbilicais a todos os homens europeus. A superação (a manobra de esquecimento, o corte umbilical com a memória europeia, a reinterpretação filosófica da obra de Gonçalo M. Tavares) acontece na compreensão do texto narrativo e do Holocausto enquanto matérias complexas, matérias, pois, *rizomáticas*, portadoras de interpretações em potência: se a obra é *obra aberta*, então nenhuma obra pode ser lida senão pelo prisma da complexidade, pelo prisma de uma desordem que se desordena ao infinito (entropia), que obedece a leituras (e metáforas) historicamente delimitáveis ou pertinentes: a leitura histórica que o Holocausto exige neste momento é o da tentativa da sua superação e, perante esta potência em tentativa, a superação relaciona (directamente, ao contrário do sugerido por Harold Bloom) literatura e filosofia.

A superação exige complexidade para evitar (ou prevenir) a cedência perante o cientismo caro aos estudos literários e aos paradigmas do pensamento científico que reduzem o complexo ao simples, o científico ao exacto, o social ao humano. A complexidade serve a superação e a compreensão do Holocausto enquanto possibilidade de compreensão heterogénea de um fenómeno histórico e hermenêutico delimitado: a possibilidade de leitura do Holocausto é a possibilidade de compreender o que procede do Holocausto, o devir do pensamento, o devir do fazer literário. Mas, para compreender o devir literário e do pensamento é necessário superar o Holocausto num processo de reabertura constante da História enquanto processo hermenêutico, é preciso, veremos depois, atenuar as barreiras morais e silenciosas da representação dos campos de concentração e da realidade social descrita no género criado pela guerra. Somente o entendimento do Holocausto como sistema aberto permite a superação ou a *revolta epistemológica* no caminho da compreensão. A abertura permanente do Holocausto à interpretação depende do entendimento da História enquanto princípio auto-organizador: princípio discursivo de actualização no contexto histórico, princípio produtor de máquinas discursivas para compreensão da história dos homens. A história enquanto máquina artificial que legitima as acções autónomas do ser humano, enquanto máquina natural e não trivial. A mecanização do pensamento humano – a

História, o Holocausto, a Literatura – depende da complexidade da acção (da ética e da relação entre homens, da intersubjectividade), da desordem enquanto princípio fundador de todo o comportamento humano. Mas é o homem (máquina natural) quem cria as máquinas artificiais (e discursivas) para ordenar o mundo: como qualquer máquina, a máquina discursiva (da História, do Holocausto, da Literatura) requer afinações, requer contextualizações, requer uma abertura ou infirmitade que permite sempre novas leituras, novas formas de interpretação. Superar o Holocausto é reconfigurar as máquinas artificiais, as formas de compreensão do objecto e literário e, no caso de Gonçalo M. Tavares, implica uma interpretação filosófica do objecto literário. A complexidade impede o encerramento e legitima a superação do Holocausto enquanto categoria existencial do pós-guerra: ninguém existe sem o Holocausto e superar o Holocausto é repensá-lo, colocá-lo perante novas formas de interpretação. O Holocausto é sempre mais, acréscimo, excesso. Superar e compreender o Holocausto na obra de Gonçalo M. Tavares pressupõe a percepção (ou sensibilidade) à “extrema quantidade de interacções e de interferências entre um número muito grande de unidades” (Morin, 2003: 51-52). Ou: à semelhança da teoria cinética de Peter Sloterdijk, abordar o Holocausto pressupõem sempre a superação do Holocausto (transcender o acontecimento) já que são engrenadas posições hermenêuticas ou interpretativas imprevistas: abordar o Holocausto, sabemos, é abordar uma porção quase total do comportamento humano. A pluralidade moral e ética do Holocausto – o seu impacto no futuro do pensamento – activa sempre outras modalidades de pensamento: pensar o Holocausto é pensar com o Holocausto, depois do Holocausto e para depois do Holocausto. Compreender o Holocausto enquanto máquina complexa na obra de Gonçalo M. Tavares é saber que o Holocausto pressupõe sempre o seu advento, o pensamento literário e filosófico que parte do presente para o passado, uma eterna renovação do pensamento como tentativa de esclarecimento à questão “como foi possível?”. Ou, como escreve Morin, “[o] meu único método: tentar esclarecer os múltiplos aspectos dos fenómenos, e tentar apreender as ligações instáveis. Unir sempre, era um método mais rico, mesmo ao nível teórico, do que as teorias blindadas, couraçadas epistemológicas e logicamente, metodologicamente aptas a tudo enfrentar, excepto evidentemente a complexidade do real” (id.: 51). E ainda: “[...] a totalidade [é] apenas um saco de plástico envolvendo não se sabe o quê, não se sabe como e embrulhando demasiado bem: mais a totalidade se [torna] plena, mais se [torna] vazia” (id.: 79).

Abordar o Holocausto na obra de Gonçalo M. Tavares permite incluir “a desordem do meu espírito na complexidade do dele” (Valéry, 2005: 96), permite especular sobre os motivos do uso de uma imaginário determinado e grave. De acordo com Valéry, o processo de

compreensão implica sempre um crescendo da complexidade oriundo da intrusão constante num pensamento estrangeiro, distinto do nosso, mas ao qual impomos as marcas da nossa subjectividade. Gonçalo M. Tavares introduz complexidade num tema complexo, elabora uma correcção ou desvio à representação tradicional do Holocausto (da História e do imaginário, da História sem datas e do imaginário propositadamente incolor). Superar (pela complexidade) implica a inserção de “milhentas dificuldades na expressão comum onde aqueles que a elaboram de nada se apercebem, quando [criam] dúvidas e perturbações, [descobrem] antinomias, [escandalizam] os hábitos dos espíritos com todo um jogo de substituições que desconcertam e se impõem [...]” (id.: 124).

POÉTICA DA SUPERAÇÃO: HOLOCAUSTO OU *O SUDÁRIO EUROPEU*

O Holocausto é o sudário da Europa moderna: a impressão do rosto na memória e imaginação dos homens. O sudário da Europa moderna vive no receio da ressurreição, na ameaça constante de um novo Holocausto. A memória dos homens europeus como lençol ensanguentado. O sudário da Europa moderna vive na persistência da memória ou na inevitabilidade do esquecimento, na ameaça da reincidência e na coerência possível da representação literária. Sara R. Horowitz (2010) discute o desenvolvimento da representação literária no anos procedentes a 1945. A definição de literatura do Holocausto (definição

complexa) abrange gêneros, temas e tradições numa relação de resistência e integração entre pensamento judaico e ocidental à expressão escrita. A literatura do Holocausto representa a literatura da mediação por excelência: mediação da vida e da morte e da sobrevivência e da memória. O sobrevivente do campo medeia a vida anterior (o campo inimaginável e sem precedentes) e a vida posterior (o campo concretizado embora inimaginável – inacessível à imaginação, acessível somente à vida de quem viveu a memória que procura esquecer (pese a obrigação de lembrar)). A literatura do Holocausto negocia “as contradições entre os discursos histórico e imaginativo, (...) insistindo na necessidade de narrar os acontecimentos e experiências interiores do genocídio Nazi.” (Horowitz, 2010: 1). A literatura do Holocausto problematiza e vulnerabiliza o tecido cultural, literário, ético, metafórico, psicológico, social e político do ocidente. A literatura do Holocausto problematiza o mal.

O Holocausto representado significa um problema de legitimidade: quem pode representar o Holocausto? Quem deve representar o Holocausto? Por um lado, os sobreviventes directos, os pontífices da sobrevivência e os ressentidos da sobrevivência (a sobrevivência ao campo de concentração como má sobrevivência) cujo testemunho serve a missão moral da denúncia da realidade fabricada pelo regime Nazi. Por outro lado, todos os sobreviventes e todos os nascidos após o final da guerra cuja aprendizagem (quase uterina) do mundo induz à ponderação do Holocausto Nazi enquanto representação maior do mal e até em detrimento de outros genocídios entretanto registados. Qualquer missão moral ou legal é sempre uma missão em atraso: somente os espíritos mais lúcidos são aptos a representar a História antes da História. Aos espíritos mais comuns resta a transmissão directa ou indirecta de uma experiência quase implantada na memória genética dos homens, em particular do homem europeu. Do ser europeu.

Harold Bloom (2004) – apologista da distinção entre vida e obra, personagens e ficção, mundo e literatura – modera a sua crença na potência da obra perante o Holocausto e os campos de concentração. Mais, Bloom retira aos seus mestres (Dante, Shakespeare, Milton, Blake) o dote da representação do Holocausto: o Holocausto existirá sempre enquanto vida e memória (e terminará com o fim da vida e da memória?), nunca enquanto literatura. A literatura é uma atenuação da experiência do Holocausto. Sara R. Horowitz enuncia a questão ética na representação literária do Holocausto: por um lado, a fidelidade exigida às narrativas em consideração à atrocidade histórica em representação; por outro lado, o recurso à linguagem literária plena de ambiguidade, multiplicidade e liberdade. Criadores e críticos tradicionais questionam a legitimidade (e propriedade) da linguagem comum para representar a guerra, a morte, a história, os campos de concentração. A linguagem faliu em Auschwitz. Ou,

um universo linguístico ordeiro e harmonioso faliu em Auschwitz. A linguagem deve agora cuidar da estética e da ética: criadores e críticos são obrigados a um exercício de hesitação no uso da palavra, no uso da expressão: aquilo que era antes já não é. A literatura do Holocausto transporta responsabilidade moral.

“[...] The drive to recount, describe, and remember clashes with a strong sense of the limitations facing any account. For this reason, literature of the Holocaust works by indirection. Rather than plunge the readers into the dark heart of atrocity, it presents narratives that spiral around and toward moments of horror that are not fully narrated, or layers together fragments of imagery and narrative that suggest the whole, without claiming to fully represent it. The literary strategies and structures developed insist that much remains outside the framework of narration, unspoken and unspeakable, while pointing to what cannot be expressed directly. [...] Holocaust fiction frequently reflects upon the place of imaginative literature in mediating memory and develops literary strategies that negotiate the difficulties of representing the traumatic past.”

(Horowitz, 2010: 2-5)

O Reino de Gonçalo M. Tavares, numa leitura ainda em superação (na óptica do Holocausto), evita a falência do significado e da representação ao escrever, como enunciado por Horowitz, ao redor dos acontecimentos sem nunca incidir ou nomear o inominável. A narrativa do objecto-inominado-embora-reconhecível de Gonçalo M. Tavares evita o constrangimento da legitimidade ou da ausência de legitimidade e permite ao autor experimentar uma linguagem de outro modo imprópria ao Holocausto. Com um centro definido embora sem nome, Gonçalo M. Tavares constrói uma narrativa de desvios constantes ao Holocausto: o Holocausto de Gonçalo M. Tavares é sempre mais a sugestão do Holocausto, a declaração de conhecimento da História e a inteligência criativa e crítica em raramente enunciar os campos de concentração. O Holocausto em Gonçalo M. Tavares existe já na sua transformação pela linguagem, na superação de um modo linguístico e narrativo que permite reflectir sobre o Holocausto por sugestão e sobre os mecanismos do mal por referência directa. Auschwitz em Gonçalo M. Tavares é saber que Auschwitz existiu, é saber que Auschwitz integra a memória mas escapa (deve escapar) à fala e à escrita. O mal em Gonçalo M. Tavares existe enquanto metáfora de Auschwitz. Criação e crítica dividem o Holocausto em representável e irrepresentável, entre silêncio e discurso, entre memória e esquecimento.

Representação

I

Theodor W. Adorno

De novo: escrever poesia depois de Auschwitz é bárbaro. A máxima de Adorno

persiste em qualquer discurso sobre o Holocausto, sintetiza a comunicação e a consciência de uma transformação profunda imposta por homens aos homens no mundo dos homens. A única impossibilidade da escrita poética mora na linguagem obsoleta, na linguagem prevaricada: uma mesma palavra, uma mesma expressão tem dois significados: antes e depois de Auschwitz. Mas a palavra também permanece pura: forno é forno, gás é gás, morte é morte. O dilema da linguagem depois de Auschwitz é o dilema de uma linguagem fraca, usada em nome da barbárie da inumanidade e (ainda) tão profundamente humana. Perante o dilema, a falência e (apesar disso) a vitória da linguagem (a vida da linguagem), Theodor W. Adorno aconselha silêncio à sociedade moderna. O conselho de Adorno é o conselho da contenção da expressão, da retenção da palavra no espírito, na ponderação grave anterior ao seu uso. O silêncio de Adorno é a consequência do ruído de Auschwitz e do ruído da sociedade pós-Auschwitz. O ensaio «Crítica Cultural e Sociedade» (Adorno, 2002) escrito em 1949 parte de um momento de mediação do Holocausto: o meio cultural e social que Adorno reflecte no ensaio não é o meio directamente sobrevivente a Auschwitz, mas o meio já sobre efeito das consequências da sobrevivência, a emancipação já da sociedade tecnológica e/ou mediatizada.

O crítico cultural

O crítico é o grande iludido: a ilusão da cultura enquanto forma imaculada de um estágio histórico superior e a ilusão do crítico enquanto figura detentora da cultura e do conhecimento ausentes do mundo. De acordo com Theodor W. Adorno, o crítico cultural supera teoricamente a desordem e o caos (o mundo de Auschwitz?) e afirma a diferença nos sistemas homogêneos e/ou dos quais se pretende distinguir. Mas o crítico cultural é ainda o crítico submisso ao mercado, à função propagandista da arte enquanto produto, o próprio crítico enquanto reflexo do meio cultural e ruidoso no qual deve convergir o silêncio. O silêncio exigido por Auschwitz e pelo ruído criado após Auschwitz e em nome de Auschwitz. A culturalização, a industrialização e a mercantilização dos campos de concentração ditam a urgência do silêncio (ou da atenuação dos ruídos). A urgência do silêncio decorre do ruído emitido pela liberalização da expressão: a total ausência de contenção linguística e social após Auschwitz direcciona a burguesia para a mecanização do espírito, para o ajustamento do espírito às vontades do mercado. A urgência do silêncio decorre da homogeneização ruidosa do espírito humano, da mestria dos excessos na sociedade ocidental. O crítico cultural obedece e conserva os valores burgueses (e do ruído ao redor de Auschwitz). O ruído em substituição do silêncio existe pela existência do valor comercial em detrimento do valor

artístico, pela exposição em detrimento da interiorização de Auschwitz. Adorno usa do impacto (e superioridade) moral do acontecimento-Auschwitz para estabelecer (quase totalitariamente) uma visão marxista da sociedade na qual a superação dos complexos é impossível: o sensacionalismo involuntário do filósofo alemão transformado em dogma dos campos de concentração impede ou atrasa a reformulação do pensamento e da linguagem, um pensamento e linguagem que superem a lógica histórica de Auschwitz. O Holocausto remete para o silêncio moral, mas não deve remeter para o bloqueio moral: com a passagem do tempo a obrigação moral de Auschwitz deveria ser o esforço pela superação: a libertação de modos representativos que injustiçam a História recente.

Compromisso

No ensaio «Compromisso» (1962), Theodor W. Adorno, numa leitura da obra *Qu'est-ce que la littérature* de Jean-Paul Sartre, define a obra de arte como a catástrofe espiritual contra a qual advertem os escritores comprometidos. O filósofo alemão, contra si próprio, defende a liberdade da obra de arte e a libertação da obra literária perante a significação discursiva presente na sociedade: perante a definição da obra literária enquanto obra livre e desafecta aos discursos políticos, históricos ou ideológicos, questionamos a compreensão de Auschwitz enquanto prisão ideológica e histórica para todos os homens europeus, para o pensamento sobre a vida e para o pensamento sobrevivente na imaginação e na literatura. Adorno defende a liberdade política, mas pede a prisão perante Auschwitz e perante o mandato moral dos campos de concentração. A obra de arte actual – a obra de arte da superação – deve reformular a linguagem para pensar com Auschwitz e sem Auschwitz ou pensar apesar de Auschwitz. A poesia, a barbárie, o silêncio e o ruído de Adorno são um mandamento estético e político: silenciar Auschwitz é garantir a sua eternidade no discurso e na linguagem da vida e da literatura. Criadores e críticos devem escolher silenciar ou não silenciar Auschwitz. Mas o silêncio de Auschwitz é a sua perpetuação, a sua insuperabilidade, a hipótese da eterna recorrência. A possibilidade do eterno retorno de Auschwitz deve acontecer no mundo da política. O mundo artístico e literário deve permanecer em aberto, sempre. Adorno cria o paradoxo de Auschwitz: a contenção da palavra (a ausência da *hemorragia da expressão*) obriga criadores e críticos a construir textos sob a premissa dos campos de concentração. A premissa dos campos de concentração obriga a um compromisso, a uma construção discursiva e textual sempre dependente do passado e da mediação possível do passado. Escreve Adorno: “when the social contract with reality is abandoned, and literary

works no longer speak as though they were reporting fact, hairs start to bristle.” (Adorno, 1962: 2). Se Adorno defende a liberdade da obra literária, a ausência total de significação política, social ou cultural, então deve o filósofo alemão libertar a premissa de Auschwitz e aceitar a representabilidade total dos acontecimentos. A liberdade de arte é a liberdade de Auschwitz e só pela liberdade total será possível superar o testamento histórico do século passado.

“[é] por isso que é irrisório pedir a um escritor que comprometa a sua obra: um escritor que «se comprometa» pretende jogar com duas estruturas simultaneamente, e não o consegue sem fazer batota. [...] O que se pode pedir ao escritor é que seja responsável; todavia, é preciso que nos entendamos: que o escritor seja responsável das suas opiniões, isso é insignificante; que assuma, mais ou menos, inteligentemente as implicações ideológicas da sua obra, mesmo isso é secundário; para o escritor, a verdadeira responsabilidade é a de suportar a literatura como um *compromisso falhado*, como um olhar de Moisés sobre a Terra Prometida do real.”

(Barthes, 1997: 209)

Ou, como escreve Enzensberger: a literatura deve resistir ao mandamento de Adorno. A literatura deve resistir à tentação do silêncio e representar todos os objectos e momentos históricos em total liberdade criativa. Representar pela criação não cria esquecimento irresponsável, mas inaugura espaços de superação de Auschwitz, espaços onde criadores e críticos podem remeter os campos de concentração para o passado possível e sem incorrer em falácias morais. Adorno transmite duas importantes aprendizagens: a primeira aprendizagem da contenção da expressão, da síntese perante um objecto potencialmente irrepresentável; a segunda aprendizagem, da potencial banalização do Holocausto e dos campos de concentração quando formalizados e normalizados num produto lucrável dentro da lógica do mercado. A representação de Auschwitz (a acontecer) conhece corrupção moral ao ser projectada nos mercados: estilizar Auschwitz é menos grave do que a estilização de Auschwitz para o mercado, para a economia e para o gosto baseados na atrocidade e na barbárie. Este é medo fundamentado de Adorno: a banalização. Mas a superação não banaliza, a superação estabelece um pensamento além, pensamento não dependente do passado catastrófico: superar os campos de concentração é pensar e criar com os campos de concentração e para além dos campos de concentração. Superação é tomar o campo de concentração como objecto (artístico, literário) para apresentar e remeter para o seu espaço no tempo e na memória. A perseverança de Auschwitz alimenta o desejo de esquecimento.

“The imagination of the artist is not a creation *ex nihilo*; only dilettanti and esthetes believe to be so. Works of art that react against empirical reality obey the forces of that reality, which reject intellectual creations and throw them back on themselves. There is no material content, no formal category of an artistic creation, however mysteriously changed and unknown to itself, which did not

originate in the empirical reality from which it breaks free.”

(Adorno, 1962: 9)

A superação em Gonçalo M. Tavares acontece pela relação com a filosofia (a reflexão e ponderação sobre o passado) e pela experiência indirecta com a realidade histórica: o autor toma consciência de uma realidade que molda e forma a narrativa sem nunca obrigar a escrita a depender da História. A História existe nas narrativas de *O Reino* enquanto manto subterrâneo e remetente para um imaginário anterior à escrita – o imaginário do Holocausto. Mas superar o Holocausto em Gonçalo M. Tavares significa obrigar o Holocausto a existir enquanto sombra, enquanto referente silencioso e não expresso ou dito. Para Gonçalo M. Tavares o Holocausto é a experiência imaginária (não real) do Holocausto. Superar o Holocausto é remeter a sua memória para a sua sombra e (em simultâneo) reconhecer a sua existência importante e inegável. A superação do Holocausto será sempre a sua superação possível. A superação do Holocausto nunca será a sua superação total porque nenhum homem existe fora da História (porque a História não acabou). A escrita de Auschwitz enquanto escrita de fórmulas e modelos não respeita a memória dos campos de concentração, mas potencia a banalização: a memória terrível dos campos de concentração superada, neste caso, pela total banalização do imaginário. Adorno defende o silêncio para evitar a banalização mas a banalização acontece na exposição inevitável das imagens.

“The loss of tension evident in works of painting and music which have moved away from objective representation and intelligible or coherent meaning has in many ways spread to the literature known in a repellent jargon as «texts». Such works drift to the brink of indifference, degenerate insensibly into mere hobbies, into idle repetition of formulas now abandoned in other art forms, into trivial patterns. [...] Formal structures which challenge the lying positivism of meaning can easily slide into a different sort of vacuity, positivistic arrangements, empty juggling with elements. They fall within the very sphere from which they seek to escape.”

(id.: 10)

A lei de Auschwitz deve ser a sua representação em total harmonia entre ética e estética: a lei da representação literária (e artística) em nome da memória permite a superação harmoniosa de Auschwitz. A proibição da representação de Auschwitz legitima (também) a representação excessiva, a construção de uma memória infinita que não permite ao escritor operar fora dessa realidade. O escritor europeu deve superar o Holocausto ao representar o Holocausto. O escritor europeu deve representar para não banalizar. A lei silenciosa de Adorno cria o cinismo de Auschwitz: o cinismo de uma superioridade moral que jamais será superada. A autonomia de Auschwitz deve ser a liberdade para a representação e superação. A

autonomia que obriga ao silêncio ou à representação infinita prende criadores e críticos ao passado cada vez mais passado.

George Steiner

George Steiner (1985) crê num mundo alicerçado no silêncio. A metafísica oriental abandona a linguagem no acto contemplativo. O mundo ocidental abusa da linguagem: a linguagem separa passado, presente e futuro, contém a verdade e, com Newton e Leibniz, evolui para a dimensão rica, complexa e dinâmica da matemática (a submissão da palavra ao número). Goethe, Humboldt ou C. P. Snow aliavam cultura humanística e matemática. Escreve Snow que o homem que não leu Shakespeare é tão inculto como o homem que desconhece a segunda lei da termodinâmica. Mas o nazismo aconteceu à linguagem. Durante o domínio hitleriano, o discurso alemão e nazi impôs a bestialidade política à linguagem. O declínio da força vital da linguagem motiva a dissolução dos valores políticos e morais: o instrumento do escritor moderno (alemão e não alemão) sofre uma agressão externa (a agressão da barbárie alemã) e degrada-se. De acordo com George Steiner, o declínio da linguagem inicia em meados do século XIX com a evolução dos novos sentidos psicológicos da vida: a verbalização do pensamento e da emoção. A complexidade do mundo transformada em complexidade do espírito. O homem afectado pelo mundo e o mundo afectado pelo homem. George Steiner aponta Rimbaud e Rilke como libertadores da linguagem afecta à casualidade: o real do mundo é o real da emoção. Mas o nazismo reduz a linguagem: a consciência de Raskolnikov jamais poderia ser transmitida pela linguagem ou sintaxe de Hemingway. A redução da linguagem enquanto redução da vida: a mediocridade da linguagem reduza a capacidade de expressão da vida, do mundo e da complexidade do espírito.

O homem enquanto *zoon phonanta* (animal criador de palavras) distingue o homem de animais e rivaliza homem e Deus na criação de mundos. A poética teológica de George Steiner remete para a figura do poeta (para o poeta-homem) a função de guardião da força vital do discurso, criador ou recuperador da linguagem (transição das trevas para a luz) numa perigosa semelhança a Deus. Mas o homem moderno (e o mundo construído pelo homem moderno) brutaliza e desvaloriza a linguagem: o tempo das massas e da política não anula o poder luminoso da linguagem, mas confere usos ilegítimos e opressivos. A linguagem em nome de Auschwitz. A linguagem em nome da barbárie. A linguagem em nome da treva ou da luz prevaricada. Hölderlin escolhe o silêncio pela lógica soberana da sua poesia. Rimbaud

escolhe o silêncio enquanto nobreza de linguagem, aproximação à criança que sonha e afastamento ao homem que faz. A poesia moderna reage a Auschwitz na reivindicação do ideal *falar é dizer menos*. George Steiner afirma a arte moderna como presa à circunstância histórica do Holocausto, a um estágio da linguagem preso à enorme derrota da civilização. A inumanidade do século XX anula a linguagem: a barbárie nazi, as massas tecnológicas e a erosão dos valores burgueses anulam a valência social da linguagem. A linguagem somente apta a transmitir o idioma da precariedade e vulnerabilidade do acto comunicativo. George Steiner remete para a língua alemã a gramática do inumano, a língua da inumanidade: as profecias (discutíveis) de Kafka na linguagem servente ao inumano ou o profundo desacreditar da linguagem por Hans Karl Bürl no pós-guerra. Comunicar a humanidade pela linguagem é indecência. O distanciamento da linguagem enquanto abandono da confiança na estabilidade social e na autoridade expressiva da Europa Central. Mas, o escritor escreve e o escritor deve escrever: “I am not saying that writers should stop writing. This would be fatuous. I am asking whether they are not writing too much, whether the deluge of print in which we seek our deafened way is not itself a subversion of meaning.” (Steiner, 1985: 79). O silêncio de George Steiner é o silêncio disciplinar contra o ruído do mundo tecnológico e contra o mundo dos mercados, tal como Adorno. O silêncio revela sempre a falência de um estado de linguagem. Mas o silêncio revela ainda a urgência constante da comunicação escrita. O silêncio que nunca é silêncio total.

O silêncio procede a inumanidade política: a língua alemã ainda não usufrui de liberdade criativa. A língua alemã prossegue a língua da barbárie e da desumanização. Na degradação a linguagem transita da organicidade, da complexidade, do crescimento, da ambiguidade construtiva, do estilo para a retórica, a ausência de pensamento (a linguagem que não instiga ao pensar), à falha de intensidade, à mera fala. A língua de Goethe, Kleist ou Nietzsche cede aos princípios do exército e do povo impressionável perante a campanha inumana e carismática de Hitler, à automatização do discurso das massas. O soldado alemão sobrevivente a 1914 regressa à linguagem do ressentimento. Hitler alimenta a sua máquina política de linguagem do ressentimento: a língua alemã e a linguagem política transformadas em veículo prioritário para a barbárie, para o caos, para o “transe hipnótico.” (id.: 147). A linguagem que nenhum homem devia falar foi registada, gravada, catalogada.

“Use a language to conceive, organize, and justify Belsen; use it to make out specifications for gas ovens; use it dehumanize man during twelve years of calculated bestiality. 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. [...] The language will no longer grow and freshen. It will no longer

perform, quite as well as it used to, its two principal functions: the conveyance of humane order which we call law, and the communication of the quick of the human spirit which we call grace.”
(id.: 124)

“The problem as to whether there is a form of language adequate to the conceptualisation and understanding of Auschwitz, as to whether the limits of language do not fall short of the limits of the Shoah-experience. [...] It may be that the Auschwitz-universe, for it was that, precisely marks that realm of potential – now realized – human bestiality, or, rather, abandonment of the human and regression to bestiality, which both precedes language, as it does in the animal, and comes after language as it does in death.”

(Steiner, 1985: 55)

George Steiner escreve sobre Thomas Mann e Hermann Broch enquanto autores da salvaguarda da língua alemã: o primeiro acredita na sobrevivência da língua alemã somente em exílio. A responsabilidade pela língua é estética e humana; o segundo reconhece na beleza e na verdade da linguagem um obstáculo ao sofrimento humano e ao progresso da barbárie. O silêncio de George Steiner serve como certificação para que o inominável (Auschwitz) nunca seja nomeado: nomear o inominável significa arriscar a linguagem. O crítico literário perante Auschwitz e a falência da linguagem: o crítico inapto a forçar a sobrevivência da linguagem – desvalorização da crítica jornalística enquanto crítica (à semelhança do escrito por Adorno) submissa ao mercado, à obra-produto. O fundamento da crítica da crítica tem na *ruína* o ponto de partida para pensar a literatura na literatura e a literatura no mundo. O crítico não pode persistir na ignorância ou arrogância racional anterior aos campos de concentração: a exterminação pela fome e pela violência de 70 milhões de homens, mulheres e crianças na Europa e na Rússia entre 1914 e 1945 altera profundamente a visão e o modo de escrita do crítico e do mundo alfabetizado. Auschwitz, Belsen, Dachau determinam a linguagem e a imaginação. O crítico reflecte a transformação da linguagem enquanto material: as novas trevas transformam o mundo, a vivência no mundo e a representação do mundo. O crítico tem três missões fundamentais: primeira, reconhecer no passado as escolhas fundamentais para o presente. Deve o crítico agenciar (sem compromisso?) a reaprendizagem do mundo, criar tradições abertas, *sentar-se à frente* do tempo para reconhecer o futuro (e prevenir a barbárie? O conhecimento humanístico alemão não preveniu Auschwitz); segunda, o crítico liga, tem a função de harmonizar os conhecimentos e as linguagens. A literatura deve conviver com línguas, nações e, acrescentamos, disciplinas; terceira, o crítico deve reconhecer a obra literária não imediata, mas, pelo contrário, a obra para o futuro. Saber reconhecer o futuro da literatura é contrariar a variedade medíocre da crítica jornalística, é arriscar em novas comunidades de valores, reformular a frase e as metáforas. O crítico de George Steiner é o

crítico da superação: crítico que expande os limites do mundo ao expandir os limites da linguagem. Garantido do fracasso este é o seu esforço e missão.

Berel Lang

Berel Lang (2000) invoca as relações entre ciência e arte para melhor definir a legitimidade ou ilegitimidade na representação do Holocausto. A ciência como promessa da compreensão e registo total do mundo natural. A arte como construção de mundos originais, criação de leis e limites próprios com a possibilidade constante de superação das leis e dos limites. Berel Lang define o estatuto metafísico e ontológico da arte enquanto análise da natureza humana com inevitável relação entre arte, ética e verdade. O período do pós-Holocausto enfrenta (problemativamente) a enormidade moral dos campos de concentração. O Holocausto carece de legitimação da representação: sim e como, não e por que razão. Por princípio qualquer matéria é passível de representação artística, mas os modelos representativos tradicionais podem fornecer formas de distorção do Holocausto. Como em Theodor W. Adorno e George Steiner, prevalece o medo da banalização pela normalização. Os modelos de representação convencionais são aptos a objectos convencionais (ao contrário da condição extraordinária do Holocausto). Aplicar modelos convencionais (ou parodiantes) ao Holocausto pode resultar, de acordo com Berel Lang, na deformação ou atenuação do elemento real, tal como em *La Vita è Bella* de Roberto Benigni. A combinação de princípios morais e históricos limita a representação do Holocausto: a complexidade histórica e enormidade moral do Holocausto não permitem uma uniformização ou harmonização com o gosto de uma pessoa ou grupo de pessoas. A representação do Holocausto terá de ser sempre complexa e plural. A neutralização do Holocausto diminui o Holocausto. Berel Lang questiona: como comparar *Schindler's List* (Steven Spielberg) a *Shoah* (Claude Lanzmann)? Representar o Holocausto problematiza a condição epistemológica do Holocausto, a transformação profunda do impacto ontológico da sobrevivência aos campos de concentração. A inadequação moral (porque diminuída, não enorme) na representação do Holocausto tende ao silêncio da expressão, ao uso da metáfora, da alegoria, da fábula, do surrealismo e do hibridismo dos géneros. Para Berel Lang o perigo da representação mora no privilégio do estético sobre o ético. A possibilidade sempre presente na representação do Holocausto é a sua não representação (a escolha pela não representação). A não representação do Holocausto (ou des-representação ou representação somente estética) assume o perigo do desaparecimento e da possibilidade da negação do Holocausto.

O efeito não silenciador e/ou representacional do Holocausto motivou o aparecimento

de uma nova terminologia: incompreensibilidade, inefabilidade e inominável. Theodor W. Adorno, George Steiner e Elie Wiesel consideram o Holocausto um acontecimento para além da representação. Berel Lang considera o Holocausto um acontecimento dentro da urgência da expressão: a expressão contra o esquecimento. Mas exprimir contra esquecer exige modalidades específicas de representação: o reconhecimento da linguagem enquanto forma inadequada de representação e o silêncio enquanto táctica representacional de risco: representar o excesso pelo silêncio nunca será representação adequada. *A poética da superação não legitima a representação, mas justifica a representação para poder representar e superar pela representação.* Qualquer género literário do Holocausto (diário, autobiografia, romance) tem uma âncora histórica (a história obedece à autenticidade histórica) e uma âncora ética (a enormidade moral). O compromisso histórico é a motivação moral. Berel Lang propõe ainda as narrativas cuja presença do Holocausto se encontra no subtexto ou no contexto: no caso de Gonçalo M. Tavares o Holocausto mora na imaginação do leitor que reconhece todos os elementos da tradição de representação do Holocausto. Um leitor *tabula rasa* nunca reconheceria o Holocausto em Gonçalo M. Tavares mas o exercício narrativo sobre imposição violenta e militar de forças, a obsessão tecnológica do ser humano, a obsessão histórica (e profética) de um homem e a discussão narrativa entre doença e saúde e entre indivíduo e multidão. O desconhecimento do Holocausto pode abrir a interpretação: o esquecimento como potencial abertura hermenêutica. Esquecer o Holocausto é reabrir o Holocausto aos factores humanos do seu agenciamento. Representar literariamente o Holocausto (em subtexto e contexto como sugere Berel Lang) é possibilitar a sua superação pela compreensão filosófica do mal humano presente nas narrativas. A escrita menos dependente da História e mais dependente do conhecimento e reconhecimento do leitor. Na representação do Holocausto, mudar a História é mudar o objecto representado. Mas interferir no imaginário e conhecimento do leitor (“consciência extraliterária” (Lang, 2000: 34)) por sugestão é permitir a continuidade do mundo e da história humana enquanto processos hermenêuticos. Berel Lang identifica ainda os textos abertamente historiográficos enquanto forma de memória e conhecimento do Holocausto. A História menos relevante pela cronologia dos acontecimentos e mais pela representação narrativa da cronologia dos acontecimentos. A História que se deseja histórica com a potência do enredo e a causalidade construtiva do discurso histórico. A representação literária transitiva: representação dentro dos limites da História e a História dentro dos limites da Ética. Mas como representar eticamente (ou moralmente) uma História anti-ética e imoral? Como seleccionar o modo de representar e os objectos a representar quando uma escolha implica exclusões? Berel Lang afirma que todas

as exclusões são implícitas. Limitar a representação é criar novas possibilidades e novas imaginações. Limitar para transgredir, limitar para superar. Imaginar para superar. Somente pela imaginação podemos superar o Holocausto. A superação do Holocausto em Gonçalo M. Tavares acontece pela imaginação e pela relação entre literatura e filosofia. Aceitar o *estranhamento* enquanto forma de abertura hermenêutica do Holocausto e aceitar a abertura enquanto forma de superação: se o Holocausto é um universo em si então o universo do Holocausto expande e retrai, é dotado de matéria negra e permanecerá sempre (em parte) desconhecido e aberto. Geoffrey Hartman defende a arte como produtora de estranhamento: qualquer manifestação artística representa a possibilidade de distanciamento da realidade histórica. Geoffrey Hartman defende o processo de estranhamento sobre o Holocausto: somente o estranhamento evita a normalização do Holocausto e conseqüente banalização ritualística. Mais, Geoffrey Hartman desacredita o estranhamento enquanto manifestação hostil à realidade do Holocausto: o Holocausto enquanto memória (presente e futura) depende do uso do esquecimento, do uso do estranhamento enquanto categoria que facilita a compreensão e a (re)problematização - “Art constructs, in brief, a cultural memory of its own, in which the struggle of the individual with [...] experience [...] never ceases” (Hartman, 1994: 20). Viktor Chklovski (Todorov, 1987) define o estranhamento contra o “pensamento em imagens” (id.: 75) de Aleksander Potebnia. Para Aleksander Potebnia a poesia consiste numa “maneira particular do pensamento, o pensamento com a ajuda das imagens; [...] as imagens não têm outra função senão permitir agrupar objectos e acções heterogêneas e explicar o desconhecido pelo conhecido” (id.: 75). Viktor Chklovski defende a linguagem poética contra a automatização da linguagem: defende a linguagem poética contra a tatuagem cinzenta de Peter Sloterdijk. A defesa da linguagem poética acontece contra a linguagem prosaica (linguagem do romance e linguagem dos dias), acontece em desfavor da “economia da atenção” (id.: 79). A linguagem de Gonçalo M. Tavares acontece contra a linguagem quotidiana de Auschwitz, contra a linguagem automatizada da representação do Holocausto e do campo de concentração.

“A ideia da economia das forças como lei e finalidade da criação talvez seja verdadeira num caso particular da linguagem, isto é, na língua quotidiana; estas mesmas ideias estendem-se à língua poética, por causa do desconhecimento da diferença que opõe as leis da língua quotidiana às da língua poética.”

(id.: 80)

Gonçalo M. Tavares excede a linguagem quotidiana de Auschwitz (da representação de Auschwitz) ao exceder a linguagem histórica, documental, testemunhal e responsável pela

automatização do olhar perante a imagem do campo de concentração. O olhar em detrimento da visão (a automatização em detrimento do estranhamento e da singularização) manifesta a falha ética de quem observa. Gonçalo M. Tavares (enquanto escritor moral, embora sem compromisso) cria na linguagem o processo de estranhamento. O processo de estranhamento acontece sem a imagem de Auschwitz: a imagem de Auschwitz marca presença no inconsciente imaginário e desautomatizado (estranhado) do leitor. O hábito atenua o efeito de Auschwitz. O modo representativo do homem sem ética é o da atenuação (em detrimento da singularização e do estranhamento). Auschwitz como meia expressão (expressão automatizada) agrava a falência moral do observador: “[s]ob a influência de uma tal percepção, o objecto enfraquece, em primeiro lugar como percepção, depois na sua reprodução” (id.: 81). A representação mimética (a representação não tavariana) é a representação em excesso de imagem e excesso de memória que enfraquece o Holocausto e o campo de concentração.

“Assim, a vida desaparece, transformando-se num nada. A automatização traga os objectos, os fatos, os móveis, a mulher e o medo da guerra. [...] «Se toda a vida complexa de muitas pessoas se desenrola inconscientemente, então é como se essa vida não tivesse existido.”

(id.: 81)

O estranhamento de Gonçalo M. Tavares amplia a complexidade: a cidade sem nome e a história sem data remetem para o Holocausto enquanto fenómeno humano, enquanto fenómeno da vida complexa. Viktor Chklovski define a arte como visão e não como reconhecimento, o processo da arte como “singularização dos objectos [para] aumentar a dificuldade e a duração da percepção” (id.: 82). Gonçalo M. Tavares produz estranhamento (linguagem de estranhamento) para criar um efeito de percepção infinita: ler *O Reino* de Gonçalo M. Tavares como representação do Holocausto e do campo de concentração significa remeter a percepção do Holocausto e do campo de concentração para o infinito. Gonçalo M. Tavares: processo de estranhamento do objecto ausente e da ausência do nome. O Holocausto sem ser o Holocausto, a impossibilidade do nome: eis o Holocausto em Gonçalo M. Tavares. O autor remete o Holocausto para o anonimato (quase) total e o remeter para o anonimato obriga a ver sem nomear. Gonçalo M. Tavares liberta o Holocausto do processo de automatização. Gonçalo M. Tavares “utiliza na descrição do objecto, não os nomes geralmente dados às suas partes, mas outros nomes tirados da descrição das partes correspondentes noutros objectos” (id.: 83) e daí surge a linguagem estranha da técnica, da máquina, do tanque ou da bala. Gonçalo M. Tavares cria a linguagem da técnica enquanto

processo de estranhamento total: o remeter para o hemisfério oposto do ser humano. O Holocausto enquanto acontecimento transtemporal (acronológico) depende da imagem e da percepção da imagem para resistir ao tempo: a narrativa hiper-definida do Holocausto cria um ritual de reconhecimento no leitor mais conducente ao esquecimento negativo e menos à memória. Para o Holocausto uma pequena transformação à frase de Viktor Chklovski: “onde há [Holocausto deve haver] singularização” (id.: 88). Reconhecer o Holocausto em Gonçalo M. Tavares é reconhecer o Holocausto como objecto contínuo, objecto incessante mesmo quando perante a ausência do nome. Mas o reconhecimento do nome perante a ausência do nome comprova a automatização. Gonçalo M. Tavares efectua uma aproximação poética ao Holocausto: o estranhamento da linguagem produz o efeito de “discurso *difícil, tortuoso*” atribuído por Viktor Chklovski ao discurso poético.

O genocídio nazi inverte o sublime, cria o mal radical. O genocídio nazi desafia a linguagem. A representação histórica e moral existe enquanto crónica histórica, enquanto género sem contextualização necessária (porque evidente). A representação radical (e transgressora) da História comporta consequências morais: a representação a-histórica revela a qualidade moral da acção, cria linguagens universais e linguagens privadas. A arte enquanto criação exterior ou transcendente ou transgressora à História permite representar tudo o imaginável: representar o Holocausto em subtexto e contexto permite criar variações à História. Gonçalo M. Tavares (*O Reino*), George Steiner (*The Portage to San Cristobal of A. H.*) ou Philip Roth (*The Ghost Writer*) são obras da imaginação cujo contexto é somente identificável pelo conhecimento histórico do leitor. Berel Lang entende o apelo ao silêncio de Theodor W. Adorno enquanto limite à representação: o silêncio existe porque existe a possibilidade da representação transgressora, a representação que sugere e estimula o conhecimento do leitor (sem querer ser História, metaficção ou metaficção historiográfica).

Berel Lang apresenta o Holocausto como tema não convencional cuja enormidade moral afecta o acto de escrever e o processo de representação literária. O Holocausto exige ao poeta ou romancista uma *capacidade negativa* (conceito de John Keats para expressar a capacidade do indivíduo em reflectir e criar para além das pressuposições ou predeterminações do ser humano). A capacidade negativa serve como forma de moderação do *mal radical* constituído pelo Holocausto. A capacidade negativa cria diferentes estilos de representação. Um estilo para cada autor. Um modo representacional para cada escritor pelo silêncio ou pela barbárie. Berel Lang aborda o problema geracional: a legitimação pela proximidade à barbárie. A *culpa criativa* permite à primeira geração de sobreviventes escrever ou comunicar. A segunda geração questiona a sua legitimidade à escrita ou comunicação do

Holocausto. Onde, então, incluir Gonçalo M. Tavares? O autor português cria uma obra inserida no universo imaginário do Holocausto sem pertencer às gerações sobreviventes (ou imediatamente sobreviventes) a Auschwitz. A primeira legitimidade de Gonçalo M. Tavares começa na questão: porquê (escolher abordar)? A apropriação da memória e da experiência limite que não é a experiência limite do escritor. A memória de Gonçalo M. Tavares é uma memória de arquivo, memória consumidora e aglutinadora de arquivos, imagens e obras literárias. Haverá uma tradição de representação do Holocausto legitimada no Holocausto enquanto fenómeno comercial e fenómeno de massas? Ou será a busca permanente pelo sentido e pela origem do mal radical? Para a primeira geração, o testemunho e a memória. Para a segunda geração, o sentido distanciado. Para a geração neutra, um sentido em busca permanente (ou a busca do sentido). A distância construída (logo propositada) entre o Holocausto e os romances de Gonçalo M. Tavares permite um desvio ao desígnio moral da obra enquanto representação do Holocausto. Gonçalo M. Tavares previne-se contra o juízo moral do Holocausto. À semelhança de Edmond Jabès, a escrita de Gonçalo M. Tavares surge como uma defesa (cautelosa e descomprometida) contra o silêncio: o subtexto e o contexto do texto, os acontecimentos são o Holocausto sem nunca serem o Holocausto. Os elementos e o imaginário são o Holocausto em potência, em significação social. O leitor reconhece o léxico de uma escrita branca ou anónima ou neutra. Jabès e Tavares representam a superação possível do Holocausto ao criar uma escrita sobre os acontecimentos dependente do leitor e (quase) independente da História. O leitor determina o Holocausto. O leitor cria ou reconhece o Holocausto. O Holocausto são os Outros. Os Outros são o leitor universal. O escritor exige ao leitor a função nomeada e nominável da escrita. Berel Lang reconceptualiza a escrita intransitiva como escrita potencialmente tavoriana: Roland Barthes entende a escrita intransitiva como a escrita absoluta, escrita centrífuga (existente por si e para si). Berel Lang entende a escrita intransitiva como escrita não referencial, escrita não representacional onde a literatura ignora o mundo extraliterário. Os factos da História suspensos. A escrita parentética do Holocausto: o Holocausto presente e ausente. O Holocausto presente na linguagem. O exercício do escritor (o exercício do escritor Gonçalo M. Tavares) acontece sobre a linguagem: mas mesmo na literatura construída para si mesma (temerosa ao referente ético do Holocausto) o homem absorve o mundo, o questionar do mundo, as razões do mundo. O desvio (moral) de Gonçalo M. Tavares atinge a noção barthiana da literatura como decepção infinita (a literatura como meio e não como fim), a literatura enquanto palavra incapaz à representação absoluta do mundo.

“fixada a explicação numa *obra* (trabalhada), ela torna-se imediatamente um produto ambíguo do real, ao qual está ligada com *distância*; em suma a literatura é sempre irrealista, mas é o seu próprio irrealismo que lhe permite levantar, muitas vezes, boas questões ao mundo – sem que essas questões possam jamais ser directas: partindo de uma explicação teocrática do mundo, Balzac nada fez finalmente a não ser interrogá-lo.”

(Barthes, 1977: 208)

Gonçalo M. Tavares enquanto escritor consciente do Holocausto não converte a matéria (a vida) da escrita em espectáculo e trabalho sobre o grito dos testemunhos de Auschwitz sem nunca nomear os prisioneiros, sem referir o alfabeto numérico dos campos (Primo Levi ou 174517).

“[n]ão se pode trabalhar um grito sem que a mensagem incida finalmente muito mais sobre o trabalho do que sobre o grito: ao identificar-se com uma fala, o escritor perde todo o direito de reconquista sobre a verdade, pois a linguagem é precisamente essa estrutura cujo próprio fim [...] é o da neutralizar o verdadeiro e o falso.”

(id.: 208)

A superação de Gonçalo M. Tavares (assim como Edmond Jabès) é a construção da ambiguidade: a consciência de quem lê sem saber o que lê. Reportar (sempre) à memória com vontade de esquecimento.

Maurice Blanchot

A Escrita do Desastre (L'Écriture du Désastre, 1980) de Maurice Blanchot é um exercício filosófico-literário, poético-especulativo sobre a possibilidade da representação do Holocausto. Mais, sobre os cancelamentos infligidos pelo Holocausto à literatura, à filosofia e ao conhecimento. Maurice Blanchot escreve a impossibilidade da superação do Holocausto e/ou a profunda transformação do mundo após o Holocausto: os campos de concentração, a realidade extraída das imagens do Holocausto cancelam o mundo anterior e os mundos interiores. Nenhuma epistemologia permanece idêntica. Nenhuma psicologia permanece idêntica. Auschwitz transforma a psicanálise, transforma toda a compreensão do mundo dos homens. Abordar uma obra complexa (obra interdita à compreensão e ao sistema) como *A Escrita do Desastre* obriga à sua redução. Das categorias presentes no livro de Blanchot escolhemos quatro categorias: desastre, escrita, linguagem e silêncio, memória e esquecimento. O nosso exercício sobre o exercício do desastre consiste mais numa explanação enquanto tentativa de compreensão e menos num exercício crítico e prolongador da obra. A escrita de Maurice Blanchot como escrita que somente permite a paráfrase ou o

comentário, nunca o discurso original. Ou assim: a linguagem de Maurice Blanchot permite somente uma acoplagem ou colagem ao estilo do autor, nunca a compreensão definitiva.

Desastre

Definição: como acontecimento da destruição total e da preservação total; força exterior a todos os homens que obriga ao silêncio e à submissão; o desastre reforça a noção de uma História fragmentada, composta de movimentos violentos e destrutivos.

Para Maurice Blanchot, Auschwitz separa os homens do entendimento da vida: nenhuma força resta após Auschwitz senão a dúvida, a relativização total do mundo e das forças constitutivas da compreensão do mundo. Depois de Auschwitz existe o conhecimento existe como possibilidade não alcançável, não concretizável (o niilismo epistemológico e semântico, por isso). O desastre assume o mundo, a vida e a imaginação dos homens. O desastre motiva a *nostalgia do absoluto*: o desastre motiva o lamento pela ausência de sistema, de ordem, de religião, de monoteísmo, de simplicidade do pensamento, da vida e do mundo. O desastre é enormidade moral para além de qualquer moral. Pensar o desastre integra o desastre: o silêncio enquanto consequência do Holocausto não impede mas fomenta e instiga à reflexão.

“The question concerning the disaster is a part of the disaster: it is not an interrogation, but a prayer, an entreaty, a call for help. The disaster appeals to the disaster that the idea of salvation, of redemption might not yet be affirmed, and might, drifting debris, sustain fear.”

(Blanchot, 1995: 13)

Para Maurice Blanchot o desastre representa tudo o que existe sem limite e sem vontade de limite: Auschwitz ilimitado. O desastre anula todas as questões do «eu», fá-lo desaparecer. Após Auschwitz todos os homens nascem mortos e prenes de memória. A experiência do Holocausto ou de Auschwitz é inacessível aos homens não obrigados a sobreviver aos campos de concentração. Aos homens da aprendizagem violenta nos campos de concentração (Primo Levi, Jean Améry) a experiência do desastre ocorre durante o desastre. Mais: a experiência do desastre é insubtraível ao prisioneiro do campo de concentração. O pecado de Auschwitz é atenuar a experiência imposta ao prisioneiro. Primo Levi invoca o *muselmann* (aquele que não sobrevive ao campo de concentração e que por esse motivo vive a experiência absoluta do campo de concentração) como o único testemunho possível de Auschwitz: subtrair a possibilidade do testemunho ou da experiência a quem de facto viveu o campo de concentração é o culminar da ilegitimidade na escrita sobre o Holocausto.

“We feel that there cannot be any experience of the disaster, even if we were to understand disaster to be the ultimate experience. This is one of its features: it impoverishes all experience, withdraws from experience all authenticity; it keeps its vigil only when night watches without watching over anything.”

(id.: 51)

A noção de desastre existe por si, autónoma. O desastre permanece dentro e fora da História. O desastre é o desaparecimento do nome próprio dos homens: o desaparecimento do «eu» e do «nós». O desastre é a impossibilidade da gramática, a ausência de nome ou verbo: “there is disaster only because, ceaselessly, it falls short of disaster. The end of nature, the end of culture” (id.: 41).

Escrita

Em Maurice Blanchot, escrever significa a recusa da escrita e a obrigação da escrita: a escrita existe contra o silêncio; a escrita blanchotiana existe como forma de complexidade, como forma de compreensão plural das consequências de Auschwitz. Mas a escrita blanchotiana cria significado incerto, participa na construção do discurso como construção incerta: “Writing is the decay of the will, just as it is a loss of power, and the fall of the regular fall of the beat, the disaster again. [...] Not to write: negligence, carelessness do not suffice” (id.: 11). Não escrever significa mais a incapacidade de escrever e menos a vontade de escrever: de acordo com Maurice Blanchot, a escrita de Auschwitz acontece sem um «eu» que comande a narrativa (o desapossamento), acontece enquanto forma de reconhecimento da fraqueza e inaptidão do homem perante o desastre. Escrever sobre Auschwitz é garantir a continuidade de Auschwitz: o fluir da escrita é fundamental para a constatação da própria ruína da palavra. Para Maurice Blanchot a função da escrita é não existir para existir: “And such is the responsibility of writing – writing which distinguishes itself by deleting from itself all distinguishing marks, which is to say perhaps, ultimately, by effacing itself [...] for it seems to leave indelible or indiscernible traces” (id.: 34).

A escrita neutra de Maurice Blanchot é uma escrita de anulamentos onde «Outro», «eu» e «nós» cessam de existir enquanto categorias autorais, referenciais e de significação. Como Samuel Beckett, o leitor do desastre permanece na dúvida sobre quem escreve, sobre quem diz eu e cria significado no interior da narrativa: “to write is perhaps to bring to the surface something like absent meaning, to welcome the passive pressure which is not yet what we call thought, for it is already the disastrous ruin of thought” (id.: 41). Comentário e crítica produzem significado, a escrita produz e destrói significado. A escrita reflecte a violência, o

fragmentar da identidade, a busca pelo significado inatingível. A escrita constata (ou certifica) a desorientação do homem no mundo e no discurso, na palavra.

“The Holocaust, the absolute event of history – which is a date in history – that utter-burn where all history took fire, where the movement of Meaning was swallowed up, where the gift, which knows nothing of forgiving or of consent, shattered without giving place to anything that can be affirmed, that can be denied. [...] How can thought be made the keeper of the holocaust where all was lost, including guardian thought?”

(id.: 47)

As categorias racionais fracassam perante os campos de concentração: o conhecimento de Auschwitz é o fim do conhecimento por ser conhecimento insuportável, o conhecimento de todas as coisas humanas-desumanas: “We read books on Auschwitz. The wish of all in the camps, the last wish: know what has happened, do not forget, and at the same time never will you know” (id.: 82).

Linguagem e silêncio

Auschwitz: o fim da linguagem. Silêncio e esquecimento como única representação e/ou superação possível do desastre. Maurice Blanchot reforça o silêncio enquanto única forma possível de representação e escrita do Holocausto: a linguagem fracassada ainda representa, o silêncio ainda escreve. “Silence is impossible. That is why we desire it” (id.: 11). O silêncio do desastre escapa ao silêncio comum. Silêncio e linguagem reflectem a passividade do sujeito que aguarda o restauro da antiga ordem temporal e histórica. Sobreviver ao desastre e viver passivamente perante o desastre significa viver em harmonia com a destruição das categorias. Enfrentar o desastre com linguagem significa confrontar com uma nova linguagem, uma linguagem nunca inscrita no vocabulário dos homens, uma linguagem, pois, de superação. Uma linguagem de superação que permita acatar Auschwitz e superar Auschwitz. A linguagem da superação (em concordância com Maurice Blanchot) não se sustenta no silêncio, rompe o silêncio na obra de arte, um discurso ou linguagem que seja em simultâneo total e fragmentário. Linguagem da superação como linguagem utópica: “This is the era destined to the intermixture of a language unburdened of words and dispossesses, the silent halt of that to which without obligation one must nonetheless answer” (id.: 34). Mas confiar na linguagem (da superação) é desconfiar da linguagem: a linguagem (da superação) permanece desconhecida, anónima: os antigos nomes (realidade, glória, desastre) são categorias obsoletas, caídas para *o fora* da linguagem urgente aos homens. A linguagem por vir (linguagem da superação) depende do cessar da dicotomia verdadeiro-falso e da criação de

conhecimento numa linguagem e registo distante da verdade. Contra o elogio da velocidade, é necessário o elogio da lentidão onde conhecimento evolui (e não retrocede) para a busca da sabedoria e da lucidez.

“Outside. Neutral. Disaster. Return. [...] These names [...] seem remainders, each one, of an other language, both disappeared and never yet pronounced, a language we cannot even attempt to restore without reintroducing these names back into the world, or exalting them to some higher world of which, in their external, clandestine solitude, they could only be irregular interruption, the invisible retreat.”

(id.: 57-8)

A superação pela linguagem oscila entre recuperação das antigas formas da linguagem ou introdução de novas formas de linguagem: a superação acontecerá mais na reformulação dos conhecimentos, na criação de novas metáforas, na transcendência de antigas formas do pensar. A superação acontece na relação constante entre linguagem e vida: “sentences, series of sentences, sentences being born and fading away in one language or in a plurality of languages. As soon as we write, we carry [...] problems around with us, thinking about them” (id.: 96). A linguagem da superação depende da vitalidade do escritor e do crítico enquanto agentes des-protectores da linguagem, do enraizamento permitido pela linguagem na história, na cultura, na política. A linguagem enquanto matéria dinâmica, por isso. A superação de Auschwitz depende de uma linguagem que se supere, que entre em ressonância consigo própria de modo a não estagnar. A linguagem após Auschwitz deve ser uma linguagem de tensão para representar e conter Auschwitz mas ainda para construir a sua superação: “[c]onfident of language – of language understood as the defiant challenge which has been confided to us, just as we have been entrusted to it” (id.: 133).

Memória e esquecimento

Auschwitz é esquecimento sem memória. Todos os homens nascidos depois de Auschwitz nascem com a memória e o esquecimento da História: o desastre acontece na linguagem. Ao homem resta esquecer o que não pode lembrar. Maurice Blanchot define o esquecimento como pensamento: o esquecimento de algo já fora da memória. O esquecimento de Auschwitz só é possível nas gerações que nascem com Auschwitz como memória ou herança cultural: às gerações sobreviventes ao Holocausto impõe-se sempre o peso e o dever da memória. O esquecimento do sobrevivente de Auschwitz é o “sonhar sem memória” (id.:

35)7.

Maurice Blanchot precede o esquecimento à memória, remete para o esquecimento o estado neutro (nem poder nem fraqueza, nem preenchimento nem vazio, nem positivo nem negativo). O esquecimento remete sempre para um tempo sem história, para um mundo ainda sem forma onde todo o significado é provisional e indeciso. Superar Auschwitz implica recuperar a vontade de um pensamento antes da memória (missão utópica) ou antes da vontade de memória. O esquecimento permite criar uma subjectividade sem sujeito imperativo: o esquecimento enquanto força não antagónica mas alternativa à memória. Maurice Blanchot, no entanto, afirma que um esquecimento criará sempre uma memória e da memória decorrerá a vontade de esquecimento. Visão apocalíptica da dualidade esquecimento-memória que remete para o homem a garantia da acção violenta e destrutiva a esquecer. O caminho do homem é sempre na direcção da destruição. A destruição é sempre a origem da memória e da vontade de esquecimento.

⁷ Tradução nossa.

Representação do Holocausto em Stig Dagerman e Günter Grass

“Os médicos que falam aos jornalistas estrangeiros das práticas culinárias destas famílias, dizem ser indescritível o que elas cozinham em tais panelas. Na realidade, a coisa não é indescritível, tal como o não é o modo de vida em geral destas pessoas. A carne sem nome que elas conseguem encontrar, duma maneira ou doutra, e os legumes sujos que acham sabe deus onde, não são indescritíveis, são absolutamente repugnantes; o que é repugnante não é indescritível, é pura e simplesmente repugnante. Da mesma forma se pode refutar a objecção segundo a qual os sofrimentos suportados pelas crianças nestes tanques subterrâneos seriam indescritíveis. Querendo, é perfeitamente possível descrevê-los; podemos descrevê-los dizendo que o homem de pé, junto ao fogão, muito simplesmente deixa este último entregue à sua sorte, dirige-se para a cama onde estão as três crianças que tosse e ordena-lhes que vão imediatamente para a escola. Nesta cave reinam o frio, a humidade e o fumo; as crianças, que dormiram vestidas, atravessam a água que lhes chega quase acima do cano das botas deformadas, ladeiam o corredor mergulhado na obscuridade onde dormem pessoas, sobem as escadas mergulhadas na obscuridade onde dormem pessoas e saem para o outono alemão, húmido e frio, do exterior.”

(Dagerman, 1991: 19)

Nas obras *Outono Alemão* (1991) e *Escrever Depois de Auschwitz* (2008), Stig Dagerman e Günter Grass criam o paradigma da representação absoluta. O realismo descritivo e jornalístico de Dagerman afirma a possibilidade total da representação do pós-guerra: o sofrimento, a doença, a fome, a miséria são categorias originadas pela guerra e patenteáveis na escrita. Stig Dagerman contraria o princípio basilar da impossibilidade da representação do Holocausto: para o escritor sueco a falência moral assenta no silêncio. A representação factual e testemunhal demonstra a disciplina que estanca a hemorragia da expressão alertada por Robert Antélme. A descrição real da miséria é um momento literário de contenção. Nenhum elemento removido. Nenhum elemento em excesso. A linguagem de Stig Dagerman reflecte a contenção exigida pelo Holocausto. O imperativo da representação é absoluto (ou absolutamente necessário). Somente o imperativo da representação justifica o discurso infinito (e problemático) sobre a possibilidade e potência da representação do Holocausto ou, no caso de Dagerman, do pós-Holocausto.

Günter Grass define a ignorância como elemento fundador da necessidade de representação do Holocausto: por um lado, a impotência do conhecimento académico perante a evidência e a ordem da vida e do mundo durante e após Auschwitz (o saber “esvaziado pelas circunstâncias da guerra” (Grass, 2008: 12)); por outro lado, o espírito incrédulo do autor perante a banalização do ser humano executada pelo povo alemão (“Nunca os Alemães poderiam ter feito, jamais fizeram uma coisa destas” (id.: 13)). A realidade constante exibida pelas diferentes memórias (histórica, filosófica, artística) reactivam o Holocausto como acontecimento sempre presente, jamais remetido para o passado. Günter Grass acredita na

reactualização constante do Holocausto ou, como escreve George Steiner, a recuperação constante do Holocausto enquanto questão que nunca encontra ou esgota as respostas. Günter Grass mantém uma relação conflituosa com as proibições estéticas de Theodor W. Adorno. Auschwitz representa a cesura aberta do mundo ocidental (no mínimo, do mundo ocidental europeu), a divisão de uma antes e de um após.

“a monstruosidade chamada Auschwitz, justamente por não ser comparável, por não poder ser historicamente fundada, por não estar ao alcance de uma confissão de culpa, permanece inconcebível; instituiu de tal forma um corte que passou a tornar-se evidente datar a História da humanidade e a nossa concepção da existência humana com acontecimentos que ocorreram antes e depois de Auschwitz.”

(id.: 14-5)

A potência da escrita sobrevive transformada ao Holocausto, mas sobrevive. Sobrevive na sua potência representativa. Escrita com consciência da transformação. A falência da literatura acontece não perante Auschwitz, mas perante a emancipação eufórica e caótica dos novos meios de comunicação, criadores (contrariamente ao definido por Gianni Vattimo) de ruído. A orientação de Günter Grass foi sempre a orientação do representável: “Não, este caminho não foi encetado sem consciência, pois entretanto já todo o horror estava bem à vista; no entanto, seguiu cegamente, e com isso de maneira resoluta, ao largo de Auschwitz. Afinal de contas, havia orientações de outra ordem com abundância” (id.: 17). A transformação consciente de Günter Grass consiste na inutilidade dos antigos modelos: de súbito, a tradição literária inapta à representação da vida e do mundo. Escrever e construir o novo sobre o horror, sobre o mal, eis a consciência literária de Günter Grass. Sobre a possibilidade da escrita depois de Auschwitz “nem eu nem muitos da minha geração gastámos tempo” (id.: 19). A vida danificada continua, a representação de Auschwitz é fundamental, a proibição de Adorno bárbara. Como Rühmkorf, Enzensberger e Bachmann, Günter Grass assumiu a consciência de pertencer ao lado dos criminosos, à língua da ofensa, da barbárie e, ainda assim, também língua da representação. Para os escritores da nébula criminosa, o mandamento de Adorno só poderia ser contestado, refutado, desobedecido. Auschwitz obriga à escrita. A proibição da escrita perante Auschwitz nunca poderá ser a regra. A linguagem da representação de Auschwitz é linguagem danificada, linguagem afectada pela barbárie de Auschwitz. Mas o objectivo de Günter Grass era “iluminar de forma clara, trazer à luz do dia o crime” (id.: 37). O tempo “futurado”, conceito criado por Günter Grass, expressa a condição sempre presente e eterna do Holocausto: o Holocausto será para sempre o passado vertido concretamente sobre o presente e o futuro, a memória reactualizada. Escrever Auschwitz não é escrever contra o

tempo, mas escrever com um tempo que se repete, que retorna eternamente: “«Um escritor, menino, é alguém que escreve contra o tempo que passa.» - Aceitar deste modo a escrita implica que o autor não se encapsule fora do tempo ou na intemporalidade, mas sim que se veja como um contemporâneo, mais ainda, que se exponha às vicissitudes do tempo que passa, que se imiscua e tome partido” (id.: 44-5). O futuro será sempre o futuro da barbárie e do horror. A literatura deve persistir perante a certeza do horror: o escritor deverá usar sempre o horror como material de escrita.

“Onde é que a literatura há-de encontrar a sua saída, se o futuro já está pré-datada e ocupado por balanços estatísticos de horror? O que é que ainda há para contar, quando a capacidade do género humano de aniquilar-se a si próprio e a toda a espécie de vida, de formas diversas, poder ser posta à prova diariamente ou ensaiada em jogos de planificação? Mais nada, a não ser a aniquilação atómica, possível a qualquer momento, se compara com Auschwitz e alarga a solução final à escala global. Quem, enquanto escritor, chega a esta conclusão – e desde o início dos anos oitenta a rivalidade no rearmamento confirmou esta constatação mais recentemente –, irá reerguer o silêncio como disciplina de escrita.”

(id.: 49)

Auschwitz é o passado tornado presente e futuro. Para sempre. Da corte civilizacional de Auschwitz resta ao escritor escrever, persistir humano e insistir na humanidade e na sua condição auto-destrutiva: “não se pode prometer um fim a escrever depois de Auschwitz, a menos que o género humano desista de si próprio” (id.: 52).

Efeitos do Holocausto em Gonçalo M. Tavares

A interpretação exacta da tetralogia de Gonçalo M. Tavares como narrativas do Holocausto é um erro, uma precipitação. Mais, conceber os romances como representativos do Holocausto legitima o condicionamento do imaginário social. Qualquer leitor reconhece o código essencial de representação do Holocausto na tonalidade e no contexto (alegórico) criado em Gonçalo M. Tavares. Mas os romances são romances do Holocausto por sugestão ou por afinidade: somente J alude à realidade dos campos de concentração e fá-lo num período posterior à guerra. Gonçalo M. Tavares explora a condição do sobrevivente: como sobrevive depois do campo de concentração, como recupera a identidade destruída durante o Holocausto e durante o profundo processo de despersonalização conduzido durante o Terceiro Reich. O entendimento d'*O Reino* de Gonçalo M. Tavares como Holocausto taxativo representa o conhecimento histórico e social do leitor e representa o resquício dos efeitos de representação do Holocausto. Ao contrário de uma colagem (gratuita e forçada) dos romances de Gonçalo M. Tavares aos modelos representativos do Holocausto, urge reflectir sobre as formas como esses mesmos modelos de representação actuam (involuntariamente) sobre a narrativa. Ou seja: o Holocausto em Gonçalo M. Tavares acontece pelo conhecimento histórico do autor (o conhecimento dos modelos de representação), pelo conhecimento histórico (e literário) do leitor e por afinidade ou problematização involuntária entre os romances e os modelos de representação do Holocausto. Para o efeito, interessam os conceitos de 1) História, abstração literária, alegoria e metáfora, 2) comunicação e linguagem e 3) atrocidade.

História, abstração literária, alegoria e metáfora

Berel Lang (2000) entende o processo de representação literária como acto moral e o escritor como responsável moral pela imaginação e temas abordados nas obras literárias. A escrita sobre o Holocausto e os campos de concentração reflecte conhecimento e juízo (moral) sobre o fundamento das acções e dos acontecimentos da barbárie. A escrita sobre o Holocausto e os campos de concentração constituem um testemunho e comunidade discursiva inacessíveis à memória e à experiência pessoal. Gonçalo M. Tavares cria um desvio à norma representativa do Holocausto: desvio de segurança de quem opta pela representação do mal em detrimento do mal particularizado; desvio de segurança de quem opta pela dissimulação do conhecimento e pelo reconhecimento dos sistemas políticos tiranos como formas

privilegiados de emancipação do mal. Diria (quase) Gonçalo M. Tavares que a dimensão moral e bárbara do Holocausto não representa um mal, mas o Mal. Desviar do Holocausto enriquece a narrativa (aprofunda qualquer narrativa com o conhecimento dos homens e dos indivíduos enquanto agenciadores do mal). Localizar o mal no Holocausto ou nos campos de concentração representa em Gonçalo M. Tavares a limitação da compreensão do mal. O mal lato é o mal total. O mal total é o objecto (moral, aí concordamos com Berel Lang) de Gonçalo M. Tavares. Berel Lang entende que os temas literários determinam o seu significado moral. O significado moral do texto é inferido por leitores e críticos. Logo, entender os romances de Gonçalo M. Tavares como representativos do Holocausto e dos campos de concentração (do seu contexto ou do contexto da sua ocorrência) parte de um exercício de solidariedade de leitura e solidariedade crítica de quem quer oferecer ou atribuir significado. Somente o leitor e crítico decidem o Holocausto nos romances de Gonçalo M. Tavares. A posição moral do autor é a posição de explorador do mal. Gonçalo M. Tavares constrói um desvio à norma histórica e moral do Holocausto: leitor e crítico reencaminham a escrita para o Holocausto. Leitor e crítico reencaminham a escrita da liberdade para a limitação. A História como marco das narrativas de Gonçalo M. Tavares acontece pela *sugestão* da História e não pela sua efectividade.

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

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

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

(Tavares, 2011: 15)

Gonçalo M. Tavares procede a um exercício de *desterritorialização*: um país com as fronteiras da destruição mecânica. A existência de um país é a sua existência pela guerra. A geografia e a História são matéria informe, sujeita à acção das máquinas e dos homens. Imaginemos ainda leitores e críticos como guerreiros-escultores, donos de uma visão satélite que permite identificar as cartografias e as Histórias destruídas. Da destruição, leitores e críticos, guerreiros-escultores, reconstroem a vida, o mundo, o significado. A narrativa de Gonçalo M. Tavares não é histórica. Logo, a escrita de Gonçalo M. Tavares não é, ao contrário da teoria de Berel Lang, devedora à ética literária dos textos sobre o genocídio Nazi contra os Judeus. Gonçalo M. Tavares escreve sem dívida. A estratégia moral de Gonçalo M. Tavares é universal com inclinação para a particularização do Holocausto (sem nunca ser): o

autor português desvia a limitação literária e moral inerente à escrita do Holocausto. Gonçalo M. Tavares evita os gêneros do Holocausto (moderno, pós-moderno ou de pós-memória) como o diário ou a memória: Berel Lang remete para as narrativas do Holocausto um desejo de autenticidade histórica e identifica o diário, a crônica e a memória como gêneros privilegiados onde representação história e literária convergem. O diário enquanto registro histórico e expressivamente incorrigível (a escrita do diário é imediata aos acontecimentos do campo de concentração) e a memória enquanto gênero literário com forte presença do autor-sobrevivente. Gonçalo M. Tavares constrói o desvio a qualquer ênfase histórica ou cronológica. A autenticidade anula a potência criativa e interpretativa da obra. A autenticidade perante o Holocausto predetermina a condição literária da obra e transforma a escrita em registro documental.

“Even the author's experience of the war and its aftermath coincide with the dates of the author's lifetime [...], the particular historical center rather than the life as a whole is the focus around which the narrative revolves: whatever happens happens because of that center or at least in light of it. The author relates the past to the present as – the – condition of the latter.”

(Lang, 2000: 130)

Berel Lang distingue escritores cuja obra relaciona gêneros ficcionais e não ficcionais fora da representação tradicional do Holocausto. Gonçalo M. Tavares anula o efeito histórico e o desejo de autenticidade histórica nos romances. O Holocausto em Gonçalo M. Tavares acontece de forma mais presumida do que expressa. O Holocausto acontece na ausência, dissimulação e alusão. Mesmo a referência aos campos de concentração em *J* acontece num momento posterior à guerra e no decorrer da investigação de Theodor Busbeck: os campos de concentração servem, pois, a mediação dos campos de concentração, a exploração das dimensões do mal e da barbárie com o Holocausto como referência, como escala e medida de comparação.

“The power of the novel thus depends on the tension between a script written by the reader and a prior but only intermittent outline of plot and character by which the author evokes the other. [...] *some* presumptive knowledge is a condition for the reading of any text. But the knowledge assumed here on the part of the reader is neither commonplace nor tangential to the representation; it is central to the subject of the novel.”

(id.: 137)

Berel Lang define três modos literários para a representação do Holocausto: o espaço literário, a particularidade literária e a abstracção literária. O espaço literário consiste na criação de um espaço entre escritor e escritor e entre escrita e o tema de escrita. A criação do

espaço literário permite a mediação linguística (da linguagem, das figuras de estilo e tropos) entre mundo e escrita. O uso da metáfora, por exemplo, permite ao leitor perceber que a representação metafórica existe no texto enquanto decisão consciente do autor. Mais, o leitor percebe que a metáfora simboliza uma decisão de representação: decidir por um modo de representação em detrimento de outro modo de representação. No entanto, a consciência da metáfora enquanto representação permite ao leitor incluir o desvio à representação nos modos de representação. A particularidade literária consiste na efectivação da metáfora enquanto modo (válido) de representação relativo ao objecto que representa metaforicamente. Ou seja: Berel Lang força a abertura de todas as narrativas em representação do Holocausto. Quando a metáfora constitui um desvio, o leitor deve abrir a metáfora, recuperar a intenção autor de modo a normalizar. Logo, Berel Lang remete para o Holocausto a impossibilidade da representação metafórica: a metáfora normalizada não é metáfora, é representação, é testemunho, é documento. Berel Lang atribui ao discurso literário figurado (o implícito em detrimento do explícito) o lapso da generalização e descentramento da representação literária do Holocausto. No entanto, o uso descentrado do Holocausto em Gonçalo M. Tavares oferece potência ao objecto literário. A descontextualização histórica é abertura. A descontextualização é processo de interferência construtivo e hermenêutica em qualquer obra cuja representação do mal humano se confunda com a representação do mal humano num determinado momento histórico. A representação de Gonçalo M. Tavares contraria a representação personalizada de Berel Lang: Gonçalo M. Tavares não reflecte o Holocausto, mas todos os Holocaustos em potência, todos os Holocaustos, como subentendido na investigação messiânica de Theodor Busbeck, como reflexo do Horror agenciado pelo homem. O homem possui uma vontade infinita de auto-destruição onde os campos de concentração traduzem a normalização e burocratização máxima do processo de eliminação de uma vítima sem responsabilidade e de um carrasco sem moral. Gonçalo M. Tavares (de acordo com a teoria de Berel Lang) diminui o Holocausto ao apresentar uma guerra sem rosto, uma sociedade sem nome, mas idêntica ou identificável com o mundo Europeu do século XX. Mas, Gonçalo M. Tavares aumenta a mais importante reflexão sobre o Holocausto: a reflexão sobre o agenciamento do mal que é sempre um mal por vir.

“Since [...] the subject is personalized, stylized – *figured* – the implication is unavoidable of a subject that could be represented in many different ways and that thus has no necessary and perhaps not even an actual basis. The figurative assertion of alternative possibilities, in other words, suggests a denial of limitation: *no* possibilities are excluded.”

(id.: 146)

A potência moral (a superação moral) dos romances de Gonçalo M. Tavares acontece na abstracção literária (no não compromisso). Ao contrário da falsificação proposta por Berel Lang a propósito dos escritores desviantes, o impacto moral de Gonçalo M. Tavares acontece na abertura hermenêutica do mal do Holocausto ao mal humano ou mal universal. Tal como Joyce, o único efeito de particularização de Gonçalo M. Tavares acontece para expor o (mal) universal. O agenciamento individual do mal (Lenz Buchmann) ou o messianismo do mal (Theodor Busbeck e a falácia ética) remete não impede a reflexão sobre outras (ou sobre todas) as formas de mal. Ao contrário de Berel Lang, particularizar o mal numa personagem (ou personagens) permite efectivar e reflectir sobre os mecanismos do mal. Arbitrariedade, distorção, descontextualização, des-identificação representam em Gonçalo M. Tavares a reflexão aberta sobre o Holocausto: reflectir o Holocausto no contexto particular do Holocausto serve como reflexão imediata. O futuro da reflexão do Holocausto deve acontecer como processo de dissecação: o Holocausto como abertura e investigação. Gonçalo M. Tavares (enquanto representativo) abre o Holocausto, vulnerabiliza o Holocausto. A legitimidade moral da literatura é a moral aberta e não a moral encerrada. A literatura da moral encerrada é religião e dogma. Gonçalo M. Tavares representa a superação do imaginário do Holocausto: representa a superação do diário, do testemunho da memória enquanto géneros legítimos para a representação do Holocausto; representa a superação do Holocausto enquanto fenómeno moral fechado ou somente aberto sobre si mesmo. O Holocausto implícito de Gonçalo M. Tavares (a desconstrução, a desrepresentação, *o homem em tempo de guerra*) simboliza o gesto ou movimento de libertação da hermenêutica fascista da representação e da teoria sobre a literatura dos campos. Berel Lang define abstracção literária como o meio de individualização do mal, como adopção consciente do individual em detrimento do colectivo. A representação do Holocausto exige representação colectiva e nunca individual. A representação abstracta enquanto representação do Holocausto forma agenciamentos individuais ou individualizados do mal: pensar individualmente o Holocausto é negligenciar o Holocausto, a sua importância histórica e humana. Falhar a representação exacta do Holocausto impõe ao escritor uma falha moral e imaginativa: a opção consciente pela representação literária do Holocausto deve ser uma escolha moral consciente. Qualquer representação individualizada do Holocausto fracassa enquanto representação do Holocausto: Berel Lang afirma, pois, a barbárie dos campos de concentração enquanto expoente máxima da colectividade humana (agressora e vítima).

“This requirement of human agency cannot be met in writings about the Nazi genocide for the

reasons that have been mentioned. The Jews were the victims in that process not because of anything they did individually, nor was in their power, in terms of the act of genocide, to affect the future prescribed for them. To sublimate *this* basis into the individual agency required for narrative plot and character is to introduce a fundamental distortion: it is not a presumptive knowledge on which literary representation can base a narrative.”

(id.: 147)

Berel Lang entende a representação do Holocausto enquanto representação (colectiva) da diáspora judaica. O Holocausto é o crime irresolúvel. A retaliação nazi sem ofensa judaica. Gonçalo M. Tavares não reflecte a identidade judaica, mas a identidade humana enquanto produtora de agressão e (auto)destruição. A consciência individual existe enquanto invenção psicanalítica. O homem existe (todos os homens existem) somente enquanto ser humano, logo ser colectivo.

“Mas na notícia acontece isto: os sofrimentos individuais e as alegrias íntimas desaparecem, tudo se torna propriedade colectiva: o jornal como teoria jornal da inexistência do indivíduo. Só existe pessoa-acontecimento se existir pessoa-espectador: a privacidade absoluta, verdadeira, a individualidade pura, não são acontecimentos, são não-acontecimentos, isto é, à letra: a individualidade (a de zero espectadores) não acontece. Quase se poderia afirmar que a existência individual e privada será uma invenção, precisamente, individual.”

(Tavares, 2011c: 117)

O pretexto do indivíduo (da personagem: Klaus Klump, Joseph Walser, Theodor Busbeck, Lenz Buchmann – centros narrativos d'*O Reino*) não particulariza o fazer do mal. O mal individual serve sempre o mal colectivo: nenhum mal existe isolado porque o mal, tal como em Gonçalo M. Tavares, acontece sempre sobre o outro. O mal sobre o outro é mal activo. O mal sobre si é mal passivo. A barbárie, o Holocausto, os campos de concentração e a sua potência reincidente acontece porque acontece a existência colectiva: “Toda a parte da nossa vida que é testemunhada constitui o modelo do jornal: vejam o que acontece ou aconteceu. E só isso existe na História” (id.: 118). Gonçalo M. Tavares serve a reflexão do mal em nome do homem e nunca em nome do indivíduo. Mas o indivíduo (a possibilidade e potência da moderna existência do indivíduo) e o individual permitem o agenciamento tirano. Agenciar o Horror, obstinar pela permanência na memória de todos os homens, é o modo mental da existência dos tiranos. A individualidade enquanto expoente máximo da auto-destruição dos homens. O colectivo alimenta a memória. O individual teme o esquecimento e por temer o esquecimento agride e violenta. “Klaus [...], a vida era um inferno, e nada restava senão continuar: sobreviver, ser o mais feliz possível, marcar a terra com o nosso nome. O nosso nome individual. A população não tem um nome colectivo. Nem duas pessoas têm um nome colectivo” (id.: 133). Para o homem com vontade de existência individual (para o

homem moderno, por isso) a existência colectiva consiste num “apagamento da personalidade individual” (id.: 263). Deve o homem adoptar a individualidade radical para superar o Holocausto? Deve o homem certificar uma hiper-afirmação de si mesmo para superar a memória colectiva da História (memória que prender, memória que fortalece a lentidão e enfraquece ou reduz a velocidade)? Em JW, Klober (personagem com vontade de existência individual) certifica a ausência de memória individual enquanto forma de afastamento decisivo em relação ao outro e em relação à História (ao Holocausto implícito e aos campos de concentração implícitos). Para o homem tirano (o homem da vontade de existência individual) existir pela memória simboliza existir enquanto um, logo simboliza não existir. Existir em Gonçalo M. Tavares (nas personagens com vontade de existência individual) é existir em esquecimento para existir individualmente. Somente o esquecimento respeita a vontade do amanhã que é a vontade da superação. Esquecimento é existir sem pátria, sem quantificação do existir potencial de todos os homens: “Quando dizem: deves conhecer os factos históricos da tua nação, estão na verdade a dizer: deves esquecer o que tens na memória individual e que esta funciona sozinha. Que a tua memória não comece a funcionar antes de a ocuparmos, é isto que pensa quem nos ensina, dizia Klober” (id.: 264). O esquecimento supera o mundo. O esquecimento supera todos os mundos do homem: todas as circunstâncias, todos os contextos, todos os Holocaustos, todos os campos de concentração. Existir sem memória é existir em branco: potência infinita de reinício. Existir sem memória é, como veremos, uma antropotécnica, uma absoluta afirmação de si.

(A ser) o Holocausto de Gonçalo M. Tavares é uma alegoria: um efeito de escrita alegórica ou metafórica. Carlos Ceia⁸ define alegoria como “aquilo que representa uma coisa para dar a ideia de outra através da uma ilação moral.” A escrita alegórica de Gonçalo M. Tavares representa os mecanismos humanos do mal: o agenciamento do mal, a efectivação do mal dos homens sobre os homens. A representação do mal em Gonçalo M. Tavares oferece (ao leitor e ao crítico) a possibilidade de uma representação do mal: o Holocausto em Gonçalo M. Tavares para quem deseja abrir a obra para encerrar a obra. O Holocausto acontece em Gonçalo M. Tavares somente como inferência moral, somente como identificação e certificação moral e Histórica. O Holocausto acontece em Gonçalo M. Tavares como “significação oculta” e como entendimento individualizado (as personagens tiranas com vontade de existência individual ocultam o fenómeno universal que as abriga). O Holocausto acontece em Gonçalo M. Tavares enquanto ausência fixa de História, enquanto escorrimento

⁸ Cf., Ceia, Carlos: s.v. “Alegoria”, *E-Dicionário de Termos Literários (EDTL)*, coord. de Carlos Ceia, ISBN: 989-20-0088-9, <<http://www.edtl.com.pt>>, consultado em 06-05-2015.

duplo, figurado e ilimitado da realidade (histórica e implícita). Carlos Ceia confirma na alegoria a limitação ausente da significação metafórica: alegoria é texto sem ambiguidade, pluri-significação e com imobilismo de sentido. Mas o enquadramento do Holocausto em Gonçalo M. Tavares acontece na identificação (dentro da alegoria) e conhecimento histórico do leitor. O escritor oferece ao leitor e ao crítico um texto potencial e cabe (ao leitor e ao crítico) reduzir a potência do texto. Cabe ao leitor e ao crítico identificar o Holocausto na alegoria de Gonçalo M. Tavares. Cabe ao leitor e ao crítico nomear a alegoria de Gonçalo M. Tavares. Escreve Carlos Ceia: “Numa alegoria, é também necessário que as abstracções que determinam o sentido alegórico procurado sejam de imediata compreensão. [...] A linguagem alegórica não possui o mesmo dinamismo que a linguagem metafórica, que é susceptível de variações semânticas mais profundas, ao ponto de não suportar a repetição de um mesmo significado nem depender de significados pré-fixados.” A imediata compreensão é a imediata compreensão de um imaginário normalizado. A imediata compreensão é o imediato reconhecimento de determinados tropos literários que afectam a imaginação a momentos determinados da existência, como o Holocausto. A imediata compreensão d'*O Reino* de Gonçalo M. Tavares é o Holocausto. Mas a imediata compreensão d'*O Reino* de Gonçalo M. Tavares também é a compreensão do mal, a compreensão da “*maldade não civilizada*” (Tavares, 2007: 182). A imediata compreensão em Gonçalo M. Tavares simboliza o conhecimento do Holocausto (em detrimento do Holocausto *per se*, do Holocausto explícito). A imediata compreensão em Gonçalo M. Tavares simboliza a *alegoria das ruínas*. A alegoria das ruínas significa a resistência e insistência (mais do que a persistência) da memória: a memória camuflada de esquecimento. A memória sempre apta a reemergir pela invocação textual ou histórica e pela reincidência do mal: “*As ruínas são perigosas, costumava dizer Frederich Buchmann aos seus filhos Albert e Lenz, debaixo delas algo ainda se mexe*” (id.: 181). A alegoria das ruínas simboliza a potência infinita do Holocausto, a potência infinita da reincidência do mal. A alegoria das ruínas é a potência de concretização da agressão, da violência, da vontade dos tiranos (como Lenz Buchmann). A ruína é a ocultação de uma evidência: a evidência da destruição, do mal e da violência. A ruína oculta a própria representação do Holocausto: a ruína traduz o fracasso da linguagem em significar a violência e os campos de concentração. Mas o fracasso da linguagem não cede ao silêncio: o fracasso da linguagem remete o Holocausto (a sombra histórica do Holocausto) para a ruína, para o lugar do desenterro, para o lugar do renascimento da violência. O Holocausto são os homens. O Holocausto é a ruína. A ruína é sudário europeu. Uma suástica no lugar do rosto. A catedral do sudário europeu é a memória humana. A secularização o esquecimento.

“Se os homens fossem sensatos não admitiriam uma única pedra, um único vestígio dos séculos anteriores, pensava Lenz: as ruínas era perigosas. Debaixo delas, debaixo, enfim, do fracasso de uma construção, formava-se um campo adequado ao desenvolvimento de uma maldade para a qual os homens não tinham palavras e, pior que isso, não tinha escudo.

A maldade humana, essa maldade civilizada, ia criando à sua volta uma espécie de artesanato de defesa que podia até ser feito do mesmo material [...].

Porém, sobre *a maldade não civilizada*, aquela para a qual ainda não existia ordem alfabética possível, sobre essa maldade subterrânea nada se sabia: não havia ainda ferramentas para moldar ou deformar ao nosso gosto. A maldade da natureza, que tinha no solo abaixo das ruínas o seu campo, de humidade e dureza adequados para o crescimento, estava ainda a desenvolver-se.”

(id.: 182-3)

A alegoria das ruínas persiste com os homens da vontade de existência individual: Lenz Buchmann tiraniza o colectivo em nome do individual. A alegoria das ruínas cede ao leitor e ao crítico a descodificação do Holocausto ou “transforma o fenómeno num conceito, o conceito em imagem, mas de tal modo que na imagem o conceito permanece limitado e susceptível de ser completamente apreendido e usado, e pronto para ser expresso por essa mesma imagem” (Goethe, 1992: 189). A alegoria das ruínas nega o Holocausto enquanto evidência, possibilita a compreensão do objecto na sua ausência. (A ser) o Holocausto em Gonçalo M. Tavares é conhecimento pelo desconhecimento, é insegurança, é mandamento informe: “Há no objecto algo que tem carácter de lei [...] permanecendo desconhecido, e que está em correspondência com o que no sujeito, tendo carácter de lei, permanece igualmente desconhecido” (id.: 131). (A ser) o Holocausto em Gonçalo M. Tavares é decalque num tecido dependente da crença de quem observa e lê. A alegoria das ruínas representa primeiro a degenerescência e alienação humanas e depois o Holocausto. A alegoria das ruínas representa o Holocausto em Gonçalo M. Tavares como coisa outra, como efeito ou consequência do artifício textual e ficcional. A alegoria das ruínas reflecte uma linguagem danificada sem ceder à nostalgia e ao vazio da linguagem: ao remeter para o fora (para o exterior) do Holocausto (para a ruína ameaçadora), a linguagem de Gonçalo M. Tavares resiste à melancolia e (na literatura e na filosofia) cria novas formas de expressão.

James E. Young (1990) defende um efeito de poetização na representação crítica do Holocausto. Mais, a poetização crítica reflecte a prática crítica contemporânea: “the issue here becomes not just «the facts» of the Holocaust, but also their poetic – i.e., narrative – configuration, and how particular representations may have guided writers in both their interpretations of events and their worldly responses to them” (id.: 4). A metáfora (como outras figuras de estilo) serve como ferramenta para representação e reflexão sobre o Holocausto. James E. Young defende a operatividade tripartida nas metáforas representativas

do Holocausto: primeiro, a representação do Holocausto em relação com paradigmas de outras épocas; segundo, a representação metafórica do Holocausto durante o Holocausto; terceiro, o Holocausto como identificação metafórica com outros acontecimentos e experiências sem referência directa a vítimas dos campos de concentração ou ao povo judeu. Compreender a tetralogia de Gonçalo M. Tavares enquanto representação do Holocausto pressupõem uma aceitação crítica e metafórica⁹ do Holocausto:

“In a literary-critical era when the fundamental metaphorical character of language, thinking, conceiving, and writing is fully acknowledged, it thus becomes all the more puzzling when critics persist in trying to know the Holocaust without recourse to metaphor, as if it were possible to write about it, talk about it, or even narrate its history without figurative language.”

(id.: 89)

(A ser) o Holocausto em Gonçalo M. Tavares acontece como aquilo que não foi. Ou: aquilo que podia ter sido. Ou: aquilo que foi fora da crónica, do diário, do testemunho. Aquilo que foi fora do colectivo, aquilo que foi em nome do individual. O Holocausto metafórico de Gonçalo M. Tavares é um Holocausto sombra. (A ser) o Holocausto em Gonçalo M. Tavares acontece na intenção metafórica da redução dos factos: o remeter imediato (não contínuo, não posterior) do leitor para fora dos factos e para fora da História. O efeito metafórico em Gonçalo M. Tavares desloca (deslocaliza e desterritorializa) os acontecimentos, logo evita o truncamento à transmissão de conhecimento, de informação, de História. Karsten Harries (apud James E. Young) entende a metáfora como arma contra a realidade, instrumento contra a referencialidade da linguagem. (A ser) o Holocausto em Gonçalo M. Tavares sofre uma inversão significativa: a representação realista ou factual cessa como função primordial da literatura. O desvio à realidade recria a potência do texto enquanto metáfora e obriga o leitor a repensar o Holocausto e o mal subterrâneo (nas ruínas) ao Holocausto.

“Rather than seeing metaphors as threatening to the facts of the Holocaust, we must recognize that they are our only access to the facts, which cannot exist apart from the figures delivering them to us. [...] [T]o leave Auschwitz outside of metaphor would be to leave it outside of language altogether: it was known, understood, and responded to metaphorically at the time by its victims; it has been organized, expressed, and interpreted metaphorically by its writers; and it is now being remembered, commented upon, and given historical meaning metaphorically by scholars and poets of the next generation.”

(id.: 91)

⁹ Sobre a relação entre alegoria e metáfora: Carlos Ceia cita Quintiliano para definir a alegoria enquanto metáfora ampliada, “metáfora continuada que mostra uma coisa pelas palavras e outra pelo sentido.” A metáfora permite, contudo, uma ampliação do sentido, uma exploração transcendente ao significado moral da alegoria.

Comunicação e linguagem

“Então pela primeira vez nos apercebemos de que a nossa língua carece de palavras para exprimir esta ofensa, a destruição de um homem. Num ápice, como uma intuição quase profética, a realidade revelou-se-nos: chegámos ao fundo” (Levi, 2002: 24). “[O]nde se faz violência ao homem, também se faz à linguagem” (Levi, 2008: 96). Primo Levi percebe os campos de concentração como fim da linguagem e fim do mundo: a condição poliglota dos campos (os italianos, os húngaros, os polacos como prisioneiros e os alemães como agressores) reflecte o descondicionar dos homens, a colectivização absoluta em nome da barbárie e da destruição; as diferentes línguas (línguas sem comunicação) e o ruir da linguagem (o novo mundo europeu construído sem expressão possível) aprofundam o fosso entre homens. Primo Levi (em favor da representação e do testemunho?) considera o princípio da «incomunicabilidade» como “um ingrediente falível, uma condenação perpétua inserida na condição humana, e particularmente no modo de viver na sociedade industrial” (Levi, 2008: 88); o autor italiano define a comunicação como dever “porque o silêncio, a ausência de signos, é por sua vez um signo, mas ambíguo, e a ambiguidade gera suspeita e inquietação” (id.: 88) (Ou: “Not to speak is part of the ability to speak, since ability is a possibility and a possibility implies something and its opposite (Lyotard, 1983: 10)). O princípio comunicativo leviniano encontra, pois, o princípio de representação total de Günter Grass. Superar o silêncio é fundamental. Superar o mandamento adorniano é fundamental. O homem deve sempre reencontrar, reinventar ou criar novas formas de comunicação: a consciência de uma linguagem danificada (linguagem criada ou determinada pelo conhecimento histórico do Holocausto e dos campos de concentração) não deve impedir a comunicação, não deve impedir a expressão dos acontecimentos. Giorgio Agamben (1999) analisa o episódio de Hurbinek (a criança de *A Trégua* de Primo Levi) para definir a comunicação monossilábica (a comunicação desconhedora de linguagem) como possível linguagem dos campos de concentração. Giorgio Agamben considera o balbucio e o monossílabo (em detrimento do silêncio absoluto) como linguagem de Auschwitz: a linguagem incompreendida nos campos de concentração representa em potência e ausência o nome, o comer, o pão, a carne. O ser

sem linguagem (o ser sem comunicação) representa o ser sem antecedente (antes de si não existe ninguém, a sua novidade é total).

“This is why what is borne witness [...] can only be something to which no one has borne witness. And this is the sound that arises from the lacuna, the non-language that one speaks when one is alone, the non-language to which language answers, in which language is born. It is necessary to reflect on the nature of that to which no one has borne witness, on this non-language.”

(id.: 38)

Primo Levi apresenta a incomunicabilidade “radical [dos] deportados italianos, jugoslavos e gregos; em menor medida [dos] franceses [e de] muitos húngaros que provinham do campo” (Levi: 89). Gonçalo M. Tavares apresenta a interferência do mundo dos homens na linguagem, a capacidade técnica do homem em criar mundos de linguagem exteriores à linguagem humana. A técnica interfere na vida e no mundo da linguagem. Técnica e linguagem são, pois, dois modos de coexistência onde a linguagem existe sempre vulnerável à (violência da) técnica: “O ruído a ler o livro era o ruído dos aviões no céu [...] Klaus pousou o livro e olhou para o ruído directamente. Este não é o som da leitura, disse. Nem o som natural do céu” (Tavares, 2011c: 18). A linguagem como invenção do homem para coexistir no mundo com outros homens. A invenção e/ou criação linguística serve a legitimação do ruído violento e da vontade opressiva do eu em relação à vontade redundante do outro, serve a concretização da vontade de destruição de fraco pelo forte. A invenção e/ou criação técnica permite ao homem existir no mundo para além de si mesmo: a técnica é, na verdade, uma outra linguagem criada pelos homens (afirmação arrogante da superioridade inexistente – afirmação cega de um afastamento letal de si mesmo) para complementar a existência. Mas a complementaridade acontece em ruído. Os campos de concentração de Primo Levi apresentam ao homem a inversão do pensamento, a burocratização técnica e absoluta da linguagem: “o uso da linguagem para comunicar o pensamento, este mecanismo necessário e suficiente para que o homem seja homem, tinha caído em desuso” (Levi, 2008: 90). Os campos de concentração representam a burocratização absoluta da linguagem, a linguagem ao serviço da técnica, a técnica e a linguagem ao serviço da violência. O estatuto metafísico da linguagem invertido: a linguagem que permitia vida serve nos campos de concentração a legitimação da morte. A interferência da técnica na linguagem inverte a metafísica moderna. A técnica anula a linguagem humana: desumaniza pela ausência consciente de sentido e pensamento. A técnica cria novas formas de linguagem inacessíveis ao pensamento humano, somente acessíveis à realidade física, à realidade do corpo: a técnica cria linguagem fria, linguagem silenciosa ou silenciadora. A linguagem técnica (ou linguagem da técnica) serve o

princípio da destruição (e/ou da auto-destruição).

“De manhã os tanques parecem objectos particulares, coisas grandes feitas para a higiene das ruas. Limpam as praças, limpam o lixo das praças. Limpam a linguagem das praças e dos cafés, e limpam a linguagem porque quando os tanques passam os homens falam baixo. [...] Nunca viste um tanque trabalhar. Este país ainda é perfeito, esta rua ainda é perfeita: nunca uma bomba rebentou próximo de ti. [...] Os tanques passam na rua. As ruas têm o nome dos nossos heróis. Eles não conhecem a língua: não sabem dizer o nome. Tropeçam na pronúncia, não conseguem acentuar as sílabas. E os tanques não têm tempo para aprender línguas.”

(id.: 18-9)

A linguagem técnica é linguagem imperturbável perante a presença dos homens. A linguagem técnica (linguagem dos tanques) cria as condições para a existência técnica e fria dos homens: existir frio e técnico significa existir em indiferença total para si e para o outro. Existir frio e técnico traduz um retrocesso ao balbuciar humano, à comunicação do grunhido monossilábico (não grito porque grito presume um processo determinado de humanização). A técnica é o grunhido imperturbável. A técnica é, em Gonçalo M. Tavares, o grunhido sereno da não-língua, da linguagem-não-linguagem.

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

Isso não é um livro, é uma pequena bomba.

Queres perturbar tanques com prosa?”

(id: 19)

“[...] o homem inculto [...] não sabe distinguir claramente entre quem não compreende a sua língua e quem não compreende *tout court*. Aos jovens nazis tinha sido martelado na cabeça que no mundo existia uma única civilização, a alemão; todas as outras, presentes ou passadas, só eram acessíveis enquanto contivessem em si algum elemento germânico. Por isso quem não entendesse nem falasse alemão era por definição um bárbaro; se se obstinava a tentar exprimir-se na sua língua, ou melhor, na sua não-língua, era preciso fazê-lo calar-se à força de pancada e repô-lo no seu lugar, a puxar, carregar e empurrar, visto que não era um *Mensch*, um ser humano. [...] no plano imediato, não compreendemos as ordens e as proibições, não deciframos as prescrições, algumas fúteis e escarninhas, outras fundamentais. [...] acho-nos no vazio, e compreendemos à nossa custa que a comunicação gera a informação, e que sem a informação não se vive. A maior parte dos prisioneiros que não sabiam alemão [...] morreram nos primeiros dez-quinze dias após a sua chegada; à primeira vista, de fome, frio, cansaço e doença; a um exame mais atento, por insuficiência de informação.”

(Levi, 2008: 91-2)

Primo Levi apresenta a não-língua: a total ausência de língua pela total ausência de pensamento ou de intenção comunicativa. No campo de concentração a violência é comunicação, a única comunicação. No campo de concentração a comunicação serve o princípio informativo: para sobreviver o homem deve discernir, deve compreender. Gonçalo

M. Tavares reflecte a posterioridade da não comunicação e do não pensamento, a potência de uma linguagem danificada pela barbárie: a linguagem como dano irreparável da técnica e dos homens. A linguagem como expressão humana a recriar e regenerar. Gonçalo M. Tavares coloca narrador, personagens e leitor perante uma linguagem onde falha o princípio informativo: o discernimento é um exercício posterior, uma capacidade linguística ainda não adquirida. Giorgio Agamben identifica Auschwitz como o naufrágio da dignidade e inutilidade do auto-respeito perante a degradação absoluta (Agamben, 1999: 62). Gonçalo M. Tavares reflecte mais a degradação da linguagem depois de Auschwitz e menos o processo de degradação da linguagem como descrito por Primo Levi. Giorgio Agamben permite a unidade (cronológica) de Primo Levi e Gonçalo M. Tavares: a existência enquanto ser humano é existência enquanto ser na linguagem. Existir enquanto ser na linguagem é existir em possibilidade e contexto de comunicação (podendo escolher o silêncio). Auschwitz representa a legitimidade na escolha em não comunicar. Primo Levi pondera a urgência da comunicabilidade e contraria a legitimidade da não comunicação: comunicar é imperativo – o hiato linguístico forçado pelo regime nazi tem de ser contrariado, a sua expressão tem de existir na língua falada e na língua escrita. Gonçalo M. Tavares amplia a importância da comunicação: comunicar a fragmentação da realidade e da linguagem (o efeito de estranhamento perante os homens, a História, a linguagem e a técnica) e propor a compreensão da linguagem inexistente durante a guerra. A técnica da guerra enquanto anuladora de linguagem e a guerra enquanto potenciadora de novas linguagens. Superar o Holocausto em Gonçalo M. Tavares significa superar o hiato linguístico: expressar a ausência de comunicação e linguagem do passado (forçada pela técnica) e delinear as novas formas de linguagem (técnicas e não técnicas) disponíveis aos homens. Depois de Auschwitz o homem convive com a linguagem da destruição absoluta e burocratizada. Depois da guerra (qualquer guerra) o homem reinventa a linguagem com inclusão das linguagens frias criadas pela técnica. A superação, no fundo, é a coexistência dentro da técnica. Uma reacção-tentativa à vida dentro da técnica. Giorgio Agamben (id.: 114) alude ao fenómeno da glossolalia cujo sentido religioso oferece aos apóstolos o dom de falar várias línguas sem aprendizagem; por outro lado, glossolalia reflecte o uso por doentes mentais de uma linguagem imaginária com estabilidade semântica e sintática. Gonçalo M. Tavares cria uma noção de linguagem que obriga os homens (entidade colectiva) a reaprender a linguagem, a reaprender a existência dentro de uma linguagem afectada pela guerra e pela técnica. Gonçalo M. Tavares cria uma noção de linguagem técnica que é linguagem real: apesar de não imaginária (linguagem hiper-real), a linguagem de Gonçalo M. Tavares apresenta a rudimentaridade de uma linguagem em

crescimento, de uma linguagem em novidade na sua mediação humana. O processo de estranhamento da linguagem pode ser superado sem normalização: a linguagem técnica é linguagem progressiva, evolutiva.

Gonçalo M. Tavares recria a linguagem (a importância da linguagem) perante a barbárie. A resistência à acção bárbara contraria o princípio de Primo Levi onde “com a comunicação falhada ou escassa não sofriam todos em igual medida. O não sofrer com isso, o aceitar o eclipse da palavra, era um sintoma infausto: assinalava a aproximar-se da indiferença definitiva” (Levi, 2008: 100). A frieza da linguagem (da) técnica mediada por Gonçalo M. Tavares não simboliza a indiferença perante o humano: pelo contrário, realocar (reterritorializar) o homem dentro da linguagem e dentro da técnica é reatribuir um centro existencial depois da falácia linguística e existencial dos campos de concentração. Ponderar a diferença entre linguagens do passado e do futuro traduz o esforço para recriar a gramática da fala e da conduta dos homens. Contra a ética e a moral que são sempre para o passado (*como devia ter sido*), Gonçalo M. Tavares pondera a implicação ética e moral da linguagem e da técnica para o futuro. Como existimos no passado e como vamos existir no futuro? Na técnica e na linguagem, claro. A recriação linguística de Gonçalo M. Tavares conhece eco final nas palavras livres de Primo Levi: “do grande continente da liberdade, a liberdade de comunicação é uma província importante. [N]os países e nas épocas em que a comunicação é impedida, cedo apodrecem todas as outras liberdades; por inanição morre a discussão, alastra a ignorância das opiniões alheias, triunfam as opiniões impostas” (id: 102). O questionamento da linguagem (da) técnica (a linguagem da bala e a linguagem dos tanques) representa um esforço de reconstrução da linguagem no sentido da liberdade total dos homens: liberdade existencial e liberdade linguística. Enquanto princípio comunicativo a linguagem de Gonçalo M. Tavares só pode acontecer como devir, em coisa a acontecer no amanhã. A linguagem d'*O Reino* é a linguagem absoluta de hoje, nunca poderá ser a linguagem de amanhã. A linguagem técnica como linguagem do futuro representa a probabilidade recorrente da violência, a probabilidade disfórica da vida humana: “Ivor disse na língua que Johana era obrigada a perceber: Vou voltar. Não te esqueças de mim. [...] Dois dias depois, Ivor e três soldados entraram à força em casa de Johana; os soldados agarraram-na, e Ivor violou-a” (Tavares, 2011: 30). A violência gerada pela normalização da linguagem da técnica.

Guerra e linguagem convivem em Gonçalo M. Tavares: a guerra como enfraquecimento dos homens, os homens como corpo ou organismo inapto a conviver com a guerra, como organismo inapto a preencher com linguagem o hiato entre a guerra e vida: “As gengivas de Klaus muito vermelhas. [...] As vitaminas são importantes para as tuas frases.

Klaus falava agora com gramática errada, falava confuso. [...] A realidade era incompatível com a linguagem sem vitaminas” (id.: 33). Gonçalo M. Tavares coloca o corpo (antes do cérebro ou da mente?) como centro da existência: a existência primordial dos homens é física – à semelhança de Peter Sloterdijk, primeiro existimos no mundo, dentro do mundo. Depois da existência no mundo (a separação sloterdijkiana da mãe) existimos para o mundo, existimos para uma linguagem normalizada que permite a vida harmoniosa. A guerra em Gonçalo M. Tavares cria uma interferência na existência normalizada. Ao contrário da teoria de Peter Sloterdijk (linguagem como desautomatização da linguagem e da vida), a guerra cria um efeito desregulador onde linguagem e vida passam a existir em incompatibilidade. A guerra enquanto excesso de realidade imposta ao homem: a linguagem enquanto aquilo que falha ao homem em guerra. A técnica enquanto interferência letal no corpo e no corpo da linguagem: “O coração não é só uma víscera tenra. Há um sistema moral algures na parte mole do corpo. E um sistema é uma coisa grossa, que permanece fortemente no lugar: uma pedra. Um cubículo de metal” (id.: 57). Na guerra a linguagem de Gonçalo M. Tavares surge como matéria que afecta o organismo. A guerra obriga ao desaparecimento da linguagem, à falácia total das categorias: quando a técnica actua, o mundo dos homens vacila ou desaparece: “Klaus tinha os lábios pretos, como se falasse outra língua. Tinha perdido a pária e com ela cada palavra tinha-se tornado escandalosa. São palavras pretas. Queimavam os lábios” (id.: 73). A guerra representa a ausência total de mundo Natural. Ou melhor: a guerra representa a interferência da técnica em todas as coisas humanas. A Natureza enquanto local de existência humana interrompe a sua acção. A linguagem enquanto modo de existência humana interrompe a sua acção. Em guerra somente a técnica existe e a técnica inverte ou cessa a função normal do mundo e da vida. Gonçalo M. Tavares concebe a guerra (e o tempo de guerra) como tempo técnico onde todas as coisas existem pela técnica e na transformação imposta pela técnica: “As palavras apareciam como uma inundação preta. [...] Xalak dizia: a água nunca foi neutra” (id.: 73). A ausência de neutralidade é a interferência da técnica. A Natureza não é neutra pois existe técnica. A linguagem não é neutra pois existe técnica. Se Gonçalo M. Tavares concebe a individualidade (*o indivíduo*) como invenção moderna (invenção psicanalítica?), ao interferir na linguagem a guerra particulariza, atomiza a existência humana: durante a guerra “cada homem com a sua linguagem e a sua morte” (id.: 89). A técnica atomiza o mundo, instrumentaliza a existência humana em sua função; técnica inventa a guerra, a guerra progride a técnica. Ambas destroem o mundo natural e o mundo humano. A técnica tavariana não tem de ser a técnica do Holocausto ou dos campos de concentração. A técnica tavariana (como veremos) é o modo existencial moderno, a

recuperação de um eixo existencial. A recuperação de um pensamento metafísico embalsamado na técnica.

“O verbal do discurso, o verbal da lei, o verbal que existe até num poema: como tal mundo é humano, e mais do que humano: de humanos. Pertence a várias coisas-homem que se juntam. [...] é a junção de dois mundos: do mundo do ruído e do mundo da palavra, do mundo do Homem e do mundo animal, da natureza incompreensível e bruta e ainda do Homem que tenta compreender. Klaus recordava-se do esforço para decifrar os 'barulhos verbais' das suas amantes. O que significavam? Onde estava nesses sons a alegria?”

(id.: 103)

A linguagem da guerra é a herança humana perdida para a técnica. Se a linguagem comum equivale a uma automatização, a uma reprodução cinzenta da existência humana (ou à existência humana como simples reprodução cinzenta dos corpos no mundo), a guerra força a linguagem à perda da animalização, à perda da sua potência adaptativa e evolutiva. A guerra castra a animalização ao homem porque obriga o homem à morte. A técnica da guerra (o invenção veloz da técnica durante a guerra) coloca o homem perante a morte: logo, a técnica da guerra instrumentaliza o homem para a morte. Nada mais: “um rosto animal e outro humano; e o único rosto verdadeiro era o animalesco” (id.: 103). Gonçalo M. Tavares reflecte a mecanização absoluta da vida como normalização da vida: “se em tempo de paz haviam sido os livros, em tempo de guerra eram as máquinas, neste caso as pequenas máquinas, que eram as armas, que o haviam afastado da natureza. Porque o barulho das balas, das granadas... nada desses sons disformes tem sequer o mínimo de vestígio verbal: não é humano, claramente, esse som” (id.: 104). Somente a máquina reproduz a exactidão exigida pela guerra. A fala humana (a frase humana, como escreve Gonçalo M. Tavares) varia em pessoa, em tempo, em tom. A inexactidão é inútil ao corpo (logo, ao Homem) em guerra. Técnica e guerra conferem racionalidade absoluta à vida, racionalidade, pois, inacessível pela linguagem flutuante dos homens em paz. Técnica como linguagem que “anunciava um novo Deus” (id.: 105)

“Porque a possibilidade da cópia exacta, de repetição perfeita, era uma suspensão evidente do tempo habitual, do tempo que os humanos e a natureza conhecem: o tempo que avança, que muda, que altera as coisas. E a máquina, a pequena máquina, ao repetir: parava; e, ao exhibir uma cópia da sua 'frase' anterior, exhibia uma autonomia de tempo, um tempo para além do mundo, tempo autónomo, revelador de uma força perfeita.”

(id.: 105)

A linguagem transforma o estar-no-mundo, o ser-no-mundo: “Se queres informações sobre o passado, Bloom,/fala com os homens de uma cidade,/mas se desejas surpreender de

uma vez/a sabedoria primária/passa uma tarde ao lado de um animal/sem linguagem” (Tavares, 2010: 38). A linguagem de UVI é linguagem contrária ao aceleração da guerra, é linguagem contrária à linguagem danificada que nasce e emana do Holocausto dos campos de concentração. A linguagem indiana é desaceleração e sabedoria (por oposição a velocidade e conhecimento). Gonçalo M. Tavares estabelece a superação (do Holocausto e do seu tempo) no elogio da velocidade enquanto modo existencial da cidade. Mas a linguagem indiana (profunda utopia que informa a leitura de UVI) é linguagem lenta, ponderada, sábia. A linguagem europeia inventa o homem europeu (homem complexo, homem desassossegado, homem de guerra constante, interior e exterior): “Na Europa há vento, neve, luz, água, incêndios,/e ainda gramática, sintaxe e bibliotecas extensas./Paralela à Natureza existe, pois, a linguagem./E em tão erudito continente existem mais institutos/públicos preocupados com a boa utilização das metáforas/do que preocupados com ciclones” (id.: 121). A doença da linguagem é doença europeia (“Os nomes antigos têm pois menos importância/que os adjectivos actuais – eis a História na linguagem” (id.: 172)). O silêncio do Holocausto e dos campos de concentração são invenção humana: a escolha pelo silêncio, a escolha pela ausência de comunicação são invenções dos homens perante a sua própria atrocidade e criação: “Foi o homem que inventou a linguagem/e foi também ele que inventou a falta de linguagem,/e a angústia que isso provoca” (id.: 216). O silêncio enquanto ausência de linguagem aprofunda a urgência da comunicação reflexa de uma nova modalidade linguística: o homem jamais existirá fora da linguagem. A linguagem é a animalidade moderna do homem: o homem não existe fora da linguagem. A animalidade actual não existe fora da linguagem (ou fora da metáfora): “Nenhum animal sozinho utiliza a linguagem/dos homens” (id.: 392).

A superação da linguagem danificada consiste numa relativização da linguagem, no entendimento da linguagem que “não tem ciúmes da realidade” e da realidade que “também não tem ciúmes da linguagem” (id.: 241). Gonçalo M. Tavares entende a linguagem (após Auschwitz: linguagem do agora) como não urgente e como ocupação do tédio (ocupação do insuperável vazio existencial). Gonçalo M. Tavares parece ironizar com a redundância dos incultos perante a linguagem (as frases e os versos) e a importância do escritor para fazer sobreviver essa mesma linguagem: pode o homem (sobre)viver fora da linguagem? Pode o homem sobreviver (existencialmente) a esta ilusão? Toda a estrutura (política, histórica) do mundo moderno remete a linguagem para outro lugar, para um lugar não humano, não urgente. Em Gonçalo M. Tavares a linguagem (assim como o corpo) dota de existência: forçar a linguagem à existência no mundo moderno é forçar a linguagem ao esquecimento. O homem moderno opta por viver fora da linguagem, fora do ofício da linguagem: “O poder é inimigo

dos versos, eis o facto/São como as pessoas e os animais: os versos adoecem em certos ambientes [...] / Viva a linguagem, sim, mas Bloom tem também dor de barriga” (id: 243). O verso adoece na guerra e na técnica, sim. Mas o verso, escreve Gonçalo M. Tavares, cede perante a doença do espírito que ignora a linguagem. A doença do espírito é a imperfeição dos homens e das suas relações. A superação da linguagem danificada em Gonçalo M. Tavares também é inclusão (o reportar da linguagem) para o espaço da cidade: depois dos campos de concentração a linguagem (tavianiana) existe na cidade. A cidade concretiza a linguagem. Os indivíduos na cidade concretizam a linguagem. A linguagem na cidade consiste num aceleração existencial, uma fuga à cidade que “quer controlar a frase e o indivíduo que exige que a sua frase seja livre. A cidade social [...] exige uma diminuição de velocidade do pensamento e da linguagem” (Tavares, 2013a: 44). A condição do homem moderno é condição atomizada e parcelar. Na cidade cada homem constitui a própria linguagem. Uma cidade, um homem, uma linguagem: “Há, sem dúvida, palavras de que necessitamos para um comércio exterior, de sobrevivência, comércio de cidade” (id.: 45). A linguagem da cidade é *língua franca*: língua de existência humana num espaço que não é humano, mas feito por homens. Em ACI, Gonçalo M. Tavares separa o ser colectivo e o ser individual: o espaço da cidade enquanto espaço da concretização do artificial ou da individualidade máxima. Em JW, Gonçalo M. Tavares une a existência colectiva com a existência individual: a alusão metafórica (e alegórica) ao período histórico do Holocausto e aos campos de concentração obriga a um entendimento (à investigação) da condição humana na sua expressão colectiva, na expressão conjunta de homens com um destino comum (a pena de morte sem crime cometido). A posterioridade dos campos de concentração – *a transição do Grande Mal para os Pequenos Males que constituem o Grande Mal da cidade* – reflecte a existência fragmentária e veloz da cidade anuladora da possibilidade do pensamento em comum. A produção literária tradicional do Holocausto (o testemunho, a memória, o diário, a crónica) pondera o ser moral e o ser físico, onde degradação moral e física coincidem. *O Reino* de Gonçalo M. Tavares (na personagem de Mylia, e.g.) equivale o pensamento da dor física à dor de estar no mundo (uma dor psicológica, dor de pensamento). Pelo contrário, no ensaio ACI, Gonçalo M. Tavares separa linguagem e corpo, linguagem e o mundo físico dos homens: “A linguagem é inútil. É um outro mundo, não interfere nos órgãos” (id.: 83). A incompatibilidade entre dor e linguagem parte da ineficácia da linguagem perante a dor: ACI constitui-se enquanto ensaio de ligações e interferências construtivas e Gonçalo M. Tavares descarta qualquer função (qualquer efeito) da linguagem no corpo: “*De que me serve ter a palavra se não tenho com quem a trocar?* Sozinho, tenho um corpo. Na cidade, tenho

palavras, linguagem” (id.: 83). A linguagem enriquece a existência artificial, a existência que acontece fora do mundo. Mas corpo e linguagem acontecem no mundo, existem no mundo enquanto partes fundamentais do homem. Separar corpo e linguagem equivale a separar corpo e mente. A relação entre corpo e linguagem é inclusiva. A linguagem dos campos de concentração avança para o nosso tempo enquanto preservação de uma relação entre corpo e mundo, corpo e linguagem: a acção nos campos de concentração acontece sobre a moral e o corpo. A existência na cidade acontece sobre o corpo e sobre a linguagem que possibilita a existência física e metafísica dos corpos. Gonçalo M. Tavares quer inverter o movimento de emergência do homem moderno: Gonçalo M. Tavares quer reenviar o homem para a profundidade do ser, mas a profundidade do ser (da linguagem) existe na relação com a superficialidade do ser (do corpo):

“Se alguém é afectado por alguma coisa do mundo, então essa afectação, essa influência, terá que ser visível em algo bem mais profundo do que a linguagem. Não basta dizer: *eu sofro com aquilo*, ou *com ele*, é necessário ainda que o corpo exprima, na sua *sintaxe fisiológica própria*, isso mesmo. Sim, o corpo mente. Mas nessa técnica ficcional – que é a mentira – o corpo é claramente menos dotado do que a linguagem. Uma das especialidades da frase é mentir. Quase como se fosse um instinto da linguagem. A linguagem mente como os olhos se fecham a uma luz intensa. O organismo, esse, tem mais dificuldades. Os múltiplos índices fisiológicos e a ligação-desligação de um cidadão a outro.”

(id.: 140-1)

Gonçalo M. Tavares critica, sim, a ausência (ou inaptidão) de profundidade na linguagem. O corpo enquanto massa significante mas sem expressão linguística não consegue atribuir ao homem significação total. O homem depende sempre da linguagem para a auto-concretização. Mas a linguagem, sabemos, é concretização limitada (concretização incompleta ou concretização inconcretizável). A superação de Gonçalo M. Tavares acontece numa abertura de canais entre corpo e linguagem, na criação de uma “linguagem cutânea” e de uma “pele linguística” (id.: 148) caracterizadas pela transcendência de signos e sistemas de significação. Os canais abertos do corpo e da linguagem buscam novas formas de afirmar o corpo. O corpo fragmentado do campo de concentração existe em Gonçalo M. Tavares como origem, ponto de partida. Mas o objectivo é distinto: da sobrevivência de Auschwitz passamos para a sobre-vivência (o excesso da significação) corpórea não refugiada ou ocultada na linguagem. A superação de Gonçalo M. Tavares acontece na intenção de um corpo para além de linguagem. Um corpo para além de si próprio. A superação de Gonçalo M. Tavares é uma iluminação celular, um corpo do avesso. Um corpo com linguagem mas para além da linguagem. Peter Sloterdijk apresenta o corpo como primeira forma de existência no mundo,

não anterior à linguagem (a linguagem existe sempre à mesma distância da primeira memória). Antes da normalização operada pela linguagem (a tatuagem autómata de Sloterdijk), o corpo recebe o mundo, “a ligação primeira do corpo ao mundo é o alimento, é o primeiro afecto, e a primeira protecção que se recebe – o alimento que se come” (id.: 156). No passado, a fome modelava o corpo em busca de sobrevivência. No presente, o alimento nutre o corpo em busca de uma transcendência à linguagem. Gonçalo M. Tavares alia duas vontades filosóficas: primeiro, uma significação ontológica e metafísica consistente na relação entre homem, mundo e linguagem; segundo, a busca por uma significação ontológica e metafísica consistente na dispensa da linguagem para existir no mundo. O homem já existe no mundo antes da linguagem. A linguagem é uma interferência útil. Mas o corpo deve desabrigar-se da linguagem. Ontologia das ligações: a sabedoria assente no corpo e na liberdade do corpo em relação à linguagem. “*Ligações tristes são as impostas pelo exterior, ligações alegres as que resultam do desejo do indivíduo, eis outra formulação possível*” (id.: 157). Gonçalo M. Tavares considera, no entanto, a linguagem como fenómeno físico, como “*excitação fisiológica comum*” (id.: 175): ou seja, a linguagem como experiência do corpo no mundo. A linguagem, pois, como matéria que parte de um contacto entre mundo e corpo. Peter Sloterdijk confere à excitação fisiológica comum o estatuto da tatuagem: a tatuagem é a marca linguística do mundo no corpo. O mundo impõe ordem ao corpo, impõe a sua vivência e a sua experiência. A linguagem-tatuagem permite criar uma tradição do corpo no mundo. Mas Peter Sloterdijk e Gonçalo M. Tavares diferem num traço fundamental: o filósofo alemão considera a imposição da linguagem-tatuagem ao corpo enquanto formação de tradição e a tradição enquanto automatização do comportamento humano, enquanto ordenamento definitivo de todos os corpos de todos os homens; o autor português relega para a experiência entre corpo e linguagem a constituição de vida, o aumento da velocidade no mundo e na cidade. Gonçalo M. Tavares revê na excitação fisiológica (constituída pela relação entre corpo e linguagem) uma forma livre de conhecer o mundo. Mais, todos os processos de experiência do mundo (pelo corpo e pela linguagem) são processos de movimento e emancipação constantes: a linguagem e o mundo de Gonçalo M. Tavares existem para desigualar em constância a experiência do mundo. A experiência desigual do mundo (metafísica profunda) consiste no incluir da vida humana na vida da cidade. Mas a cidade proposta em ACI não é a cidade d'*O Reino*: a cidade proposta em ACI é a cidade moderna, a cidade reerguida das ruínas. A cidade moderna impõe movimento e velocidade ao homem, opõe a existência e experiência do mundo à lentidão, à ausência de condensação de experiência. O mundo é cidade e linguagem, “[a] cidade, criação perfeita de racionalidade [...] a cidade, consequência

da linguagem, e espaço privilegiado para essa mesma linguagem e a inteligência se desenvolverem [...]” (id.: 249).

“Eis, então que o mundo da linguagem e um mundo de experiências do corpo: o corpo cansa-se, repousa percorre uma certa distância a uma velocidade lenta, depois aumenta a velocidade, depois pára: eis o relato de uma leitura, de uma escrita, de uma fala. Eis ainda um pedaço substancial das experiências dos seres humanos vivos e falantes: a experiência da linguagem, uma das mais determinantes. Experiência física, corporal.”

(id.: 176)

O perigo da linguagem em Gonçalo M. Tavares corresponde ao perigo da linguagem em Primo Levi: quando o homem nomeia o objecto (ou parte do corpo) sem nome ou identificação numa outra linguagem acontece o *diferendo*. Sobre o conceito de diferendo importa um breve excurso sobre a obra *Le Différend* de Jean-François Lyotard¹⁰. Diferendo define um conflicto irresolúvel entre duas partes. Diferendo distingue-se de litígio (conflicto cujo desfecho depende de acordo ou ordem de direito). Diferendo acontece quando o indivíduo reconhece a dificuldade no encadeamento de frases: a interrupção do encadeamento linguístico comprova o diferendo. Jean-François Lyotard propõe Auschwitz como paradigma do diferendo. Na relação complexa entre diferendo e linguagem, a frase surge como acontecimento. Mais: todos os acontecimentos (linguísticos e não linguísticos) constituem frases e as frases obedecem a leis de encadeamento. Gonçalo M. Tavares cria (ou recria ficcionalmente) o conceito de diferendo ao separar a frase do referente: a frase de Gonçalo M. Tavares (que crítico e leitor identificam como frase do Holocausto e do campo de concentração) não obedece ao referente (o Holocausto e o campo de concentração reais). O diferendo permite uma abertura hermenêutica (ou fosso hermenêutico) na obra de Gonçalo M. Tavares: o significado da frase tavariana (cuja ordem imaginária obedece ao imaginário social do Holocausto e do campo de concentração) não se encerra no referente (directo ou indirecto). O diferendo obriga ao paradoxo irresolúvel n'*O Reino* de Gonçalo M. Tavares enquanto representação do Holocausto: pode ser e pode não ser.

“To learn names is to situate them in relation to other names by means of phrases. Auschwitz is a city in southern Poland in the vicinity of which the Nazi camp administration installed an extermination camp in 1940. [...] A system of names presents a world. The universes presented by the phrases that group names are signified fragments of that world.”

(Lyotard, 1983: 44)

¹⁰ Edição consultada: Lyotard, J.-F. (1983). *The Differend. Phrases in Dispute* (trad. Georges Van Den Abbeele). Manchester: Manchester University Press.

A ausência do nome próprio permite a Auschwitz existir em Gonçalo M. Tavares como fragmento: a frase em Gonçalo M. Tavares contém a memória intrínseca (não explícita) do Holocausto e do campo de concentração. O referente implícito na frase de Gonçalo M. Tavares não permite fixar o sentido, não permite, pois, a fixação do nome na frase. O sentido e o significado da frase em Gonçalo M. Tavares não atinge a realidade de Auschwitz, não se fixa na realidade do Holocausto e do campo de concentração. Jean-François Lyotard identifica o regime frásico (“phrase regimens” (id.: xii)) como existência heterogênea da frase: a frase não existe para a fixação; a frase não existe para a ordem. A ausência de fixação ou ordem na frase abre a frase tavariana: a abertura da frase e da ideia contida na frase transformam Auschwitz no signo instável da obra de Gonçalo M. Tavares. Pelo contrário (e contra Jean-François Lyotard) a abertura da frase de Gonçalo M. Tavares reintroduz no discurso a potência da especulação sobre o *referente anónimo* Auschwitz. O filósofo francês afirma o discurso especulativo depois de Auschwitz como frivolidade: “The 'Auschwitz' model would designate an 'experience' of language that brings speculative discourse to a halt. The latter can no longer be pursued 'after Auschwitz.' Here is a name 'within' which speculative thought would not take place” (id.: 88). Mas o discurso especulativo (no fundo, *aquilo como terá sido* ou *aquilo como poderia ter sido*) de Gonçalo M. Tavares inaugura um espaço de compreensão amplificada para o homem enquanto ser destrutivo e auto-destrutivo e (a ser) para o Holocausto e para o campo de concentração. A oscilação do signo Auschwitz em Gonçalo M. Tavares e a especulação construída sobre essa oscilação permitem compreender para superar. O encerramento do Holocausto como categoria do pensamento permite a obsolescência do Holocausto. O defensor da memória (o defensor do *nunca mais*) deve abordar o Holocausto e a frase do Holocausto como frase oscilante e como frase aberta: somente a abertura permite a compreensão. Somente a abertura permite a superação. Somente superação permite a memória. Abrir para esquecer para superar para memorizar. “'Auschwitz' would have no speculative name because it would be the proper name of a para-experience or even of a destruction of experience” (id.: 97): contra Jean-François Lyotard importa reforçar que a ausência do nome de Auschwitz em Gonçalo M. Tavares permite outra compreensão de Auschwitz, uma compreensão em superação para além de Auschwitz. Compreender o campo de concentração, compreender em Gonçalo M. Tavares a cidade e o homem criadores do campo de concentração permite pensar em superação a Auschwitz. Contra Jean-François Lyotard, a compreensão de Auschwitz é a hesitação perante o seu nome, é a possibilidade da ausência que suscita a vontade de compreensão. *Gonçalo M. Tavares quer compreender*. Contra Jean-

François Lyotard as palavras de Jean-François Lyotard: “how can what spirit has gained at 'Auschwitz' be discerned?” (id.: 104) – com a ausência do nome, com o discurso especulativo, com a reflexão no espaço circundante ao campo de concentração. Com Gonçalo M. Tavares a reflexão na cidade criadora de Auschwitz, na língua criadora de Auschwitz. Contra Jean-François Lyotard as palavras de Jean-François Lyotard: “It is not a concept that results from 'Auschwitz', but a feeling [...], an impossible phrase” (id.: 104). A frase impossível legitima a especulação e a ausência de Auschwitz na obra de Gonçalo M. Tavares mas não invalida o esforço de compreensão.

Quando a linguagem dos homens não coincide acontece o perigo. Perante a ausência de linguagem comum acontece a agressão. O perigo consiste em não saber dizer o corpo e as ordens do corpo nas diferentes linguagens do homem. O perigo é a ausência de um esperanto moderno. O campo de concentração (enquanto origem da linguagem danificada) cancelou a intenção do esperanto: o campo de concentração usou o cancelamento (ou ausência radical) do esperanto como forma de criação de perigo. Ao soldado alemão interessava criar o perigo, criar o diferendo entre homens. A ausência do esperanto como legitimidade da agressão: “Aprender línguas é aprender a reconhecer perigos: uma língua desconhecida é um foco de perigo, é a possibilidade aberta de surgir uma ameaça que eu não entendo a tempo. [...] Porque, de facto, o falar é “*uma forma de olhar para o outro*” (Tavares, 2013: 177-8). O perigo da linguagem em Gonçalo M. Tavares consiste no desvio constante criado dentro da linguagem: o desafio à tradição e à tatuagem de Peter Sloterdijk criam formas individuais da linguagem. A ausência de *comunicabilidade*, a ausência de espírito colectivo cria “lugares insólitos, lugares raros, lugares individuais” (id.: 179) que representam o perigo para o homem. O perigo da diferença e da distinção. A linguagem como forma maior de distinção entre homens. A linguagem como forma maior de criação de individualidades. A linguagem maior como forma de criação de resistência (consideremos, pois, Joseph Walser como um indivíduo criador de linguagem: a colecção de Walser é a linguagem individual e resistente de Walser; Walser resiste à guerra ao criar uma linguagem individual ou particularizada que somente o próprio entende. A linguagem de Joseph Walser (a linguagem da colecção) é uma forma de existir no mundo contra o mundo e contra os homens. Ou: apesar do mundo, apesar dos homens, apesar da guerra)).

“Quando falamos de linguagem individual falamos também de resistência [...], toda a escrita diferente é uma resistência à vaga interminável da escrita comum, escrita, esta – a comum –, que quer comunicar de imediato, que quer ser de imediato entendida, e por isso desleixa-se, simplifica-se até ao ponto em que se transforma numa linha, interpretação. Frases que ganham multidões, mas

perdem indivíduos.”

(id.: 180)

A superação de Gonçalo M. Tavares acontece na criação de uma *motricidade da linguagem* (uma relação privilegiada entre pensamento, linguagem, mundo e corpo): “Há uma fusão, aliás, entre *músculos, pensamento e verbo*: há uma linguagem muscular, assim como há *músculos linguísticos* – músculos que agem de acordo com a criatividade verbal de perguntas e observações” (id.: 280). A metafísica concreta (poderemos chamar pós-metafísica?) de Gonçalo M. Tavares cria um universo *motor* de significação existencial: o corpo nasce para o mundo; o corpo existe no mundo; o mundo confere potência existencial ao corpo (o mundo abre-se ao corpo); o corpo ordena o mundo pela linguagem; a linguagem ordena a existência do corpo no mundo; a linguagem comum (linguagem da tradição) estagna o movimento crescente do corpo (linguagem elíptica, por isso); o corpo abre espaços ou cria formas de linguagem que permitem uma existência diferenciada no mundo; o homem do corpo (cada homem com um corpo) constrói (o corpo e a linguagem enquanto obra) uma linguagem que une corpo e mundo, que diferencia o próprio indivíduo no mundo: “ouvir palavras que vêm de lugares-comuns da linguagem é digerir alimento degradado, é ingerir matéria que não é inócua pelo contrário, entrará no corpo e terá repercussões na saúde” (id.: 326). A linguagem deve construir singularidades: a linguagem comum consiste na linguagem do atrofiar do pensamento. Gonçalo M. Tavares pretende uma linguagem desalfabetizada, contrária à linguagem que “*torna igual o diferente, simplifica, acalma-nos*” (id.: 347). A linguagem tavariana é linguagem em superação ao questionar a relação terminológica e metafísica entre corpo e linguagem. A linguagem do Holocausto e do campo de concentração preserva os traços fundamentais do testemunho, os traços fundamentais de uma realidade circunscrita que deseja representar. A linguagem do Holocausto e dos campos de concentração nunca poderá ser uma linguagem para além do Holocausto e dos campos de concentração. A linguagem concentracionária é uma linguagem mediadora, linguagem infinita na sua missão e finita no seu alcance. A linguagem concentracionária compreende e até domina um universo moral e literário importante, mas que não avança: na terminologia tavariana, a linguagem concentracionária não existe na cidade porque não existe no movimento e na velocidade. Diria Gonçalo M. Tavares que a linguagem concentracionária é (ela própria) uma concentração, um desejo absoluto de lentidão, um retardar infinito imposto ao significado e (muito mais) à potência do significado. Gonçalo M. Tavares, contrário à linguagem concentracionária (contraída-contracionada) dos campos de concentração, remete para a

linguagem livre uma condição orgânica, mas a linguagem enquanto organismo existe numa relação directa com o pensamento e o corpo (a boca) que expressam a linguagem e com o mundo que a recebe. O mundo recebe a linguagem e o mundo transforma a linguagem (e o mundo também autonomiza ou destrói a linguagem): “é o pensamento que faz existir a linguagem, que a tira do ornamento, do conceito de traço ou desenho informe. As palavras só não são desenhos – traços – sem sentido porque existe o pensamento” (id.: 489) e existe o indivíduo receptor e transformador de linguagem. O pensamento emitido para o vazio da compreensão é tão inútil como a linguagem sem pensamento (a linguagem enquanto traço). Linguagem (ou linguajar) pressupõe comunicação, pressupõe correspondência mínima entre signos: Peter Sloterdijk considera fundamental a conciliação entre linguagem e mundo, entre tatuagem e mundo – a linguagem sem mundo existe de forma caótica, sem significado e anuladora da potência humana; o mundo sem linguagem existe opaco, existe enquanto reprodução infinita de fórmulas linguísticas. A tatuagem do sobrevivente ao campo de concentração diagnostica a falácia da linguagem (alfabética) e determina a urgência de superação: superação da linguagem danificada. O entendimento orgânico e livre da linguagem permite a Gonçalo M. Tavares incutir na linguagem uma função regeneradora. A linguagem de ACI é linguagem em superação, é linguagem em busca de regeneração, é, de facto, linguagem em busca de amanhã. A linguagem regeneradora e regenerada mantém relação próxima com o corpo e o mundo: “Eis o facto: podes criar um mundo sem órgãos – a linguagem, as máquinas – mas, apesar disso, manténs os teus órgãos, a dependência em relação ao mundo” (id.: 442). A linguagem regeneradora e regenerada de Gonçalo M. Tavares usa a felicidade em detrimento da infelicidade, busca novas formas de significação, transita de Saturno para Mercúrio: criar “uma linguagem que é feliz porque dá nomes diferentes; e cada nome diferente é assumido como manifestação última de uma inteligência que separa [...] até ao ponto em que se torna imprescindível usar nomes diferentes” (id.: 375).

Atrocidade

“**atrocidade** *sf.* 'crueldade, barbaridade, impiedade', XVI.” (Cunha, 1991: 82);
“**atrocidade** [...] *s. f.* [...] **1.** O que é cruel, desumano; qualidade do que é atroz. [...] BARBARIDADE, FEROCIDADE. [...] **2.** Acto cruel, desumano, bárbaro, atroz. [...] BARBARIDADE, CRUELDADE, DESUMANIDADE [...]” (Academia das Ciências de Lisboa, 2001: 418).

Lawrence L. Langer (1975) usa o conceito de atrocidade no contexto exclusivo da representação literária e artística do Holocausto e dos campos de concentração. Lawrence L. Langer inclui Dachau, Auschwitz e Hiroxima na memória colectiva enquanto fenómenos históricos que transformaram a concepção e natureza da realidade: Lawrence L. Langer propõe (em detrimento dos modernistas e em favorecimento dos pós-modernistas) o Holocausto como fissura histórica – há, de facto, um antes de Holocausto e um depois do Holocausto. Jürgen Habermas, filósofo e teórico da Modernidade enquanto projecto inacabado, concebe a divisão (quase) natural do mundo em antes e depois de Auschwitz.

“[...] something happened, that up to now nobody considered even possible. There one touched on something which represents the deep layer of solidarity among all that wear a human face;

notwithstanding all the usual acts of beastliness of human history, the integrity of this common layer had been taken for granted... Auschwitz has changed the basis for the continuity of the conditions of life within history”

(apud Friedlander, 1992: 3).

Auschwitz permite a continuação da História, mas da História afectada e danificada pelo acontecimento fundador de novos modos de violência e de novos modos de compreensão do ser humano. A função de Auschwitz é redireccionar o futuro, demonstrar, como escreve Lawrence L. Langer, todo o processo de *desaprendizagem* obrigatório aos homens: o futuro de Auschwitz é aquilo como não deve ser. Auschwitz transforma as noções de amor pelo outro e as noções de esperança e desejo humanos. O pensamento antes de Auschwitz é radicalmente diferente do pensamento depois de Auschwitz. Com Auschwitz terminou uma condição humana e iniciou outra. Atrocidade define a tentativa de tornar a verdade dos campos de concentração acessível à mente e emoção dos leitores. Atrocidade existe contra o silêncio (contra Berel Lang ou George Steiner), na substituição da consciência da vida pela eminência e prevalência da morte, na agressão à realidade física, na desintegração da inteligência racional, em favor da reconciliação entre normalidade e horror e na disrupção do tempo cronológico: “Holocaust experience challenged the redemption value of all moral, community, and religious systems of belief” (Langer, 1998: 1). Lawrence L. Langer defende a criação de modos linguísticos (modos de linguagem) aptos a superar a derrota da expressão imposta pelo Holocausto e pelos campos de concentração. A literatura da atrocidade simboliza a busca incessante por uma linguagem que permite apreender o acto incompreensível do Holocausto. Mais a linguagem da atrocidade e menos a linguagem do heroísmo: perante Auschwitz todos os heróis caem.

“I ask myself what we can do with such information, how we can inscribe it in the historical or artistic narratives that later will try to reduce to some semblance of order or pattern the spontaneous defilement implicit in such deeds? How can we enroll such atrocities in the human community and identify them as universal tendencies towards evil inherent in all humankind?”

(id.: 2)

Lawrence L. Langer recusa o “poder hipnótico” da linguagem para reinstaurar a integridade no mundo desintegrado. A linguagem da atrocidade deve homenagear a memória do Holocausto: a linguagem da atrocidade deve criar a fala dos silenciados nos campos de concentração. Nenhuma linguagem ou retórica deve simplificar Auschwitz.

“[...] there is nothing objectionable about making the Holocaust more accessible to the imagination of the curious reader. But if it is achieved at the price of transforming the event into

only one more difficult spiritual challenge in the history of human suffering [...] then we have gained little insight into the unprecedented murder [...] of so many millions.”

(id.: 18)

A riqueza da linguagem da atrocidade deve consistir na simulação da experiência de Auschwitz e na superação dessa experiência enquanto modo de reorientação moral do homem no mundo. Para Lawrence L. Langer a superação do Holocausto (que será sempre a mediação do Holocausto) acontece pela supressão das duas linguagens existentes: a linguagem da atrocidade que é a linguagem posterior aos campos de concentração não pode dividir-se em linguagem de Auschwitz e linguagem civilizacional. A linguagem una (reflexo da atrocidade e reflexo do homem que sobrevive e prossegue) é a linguagem da atrocidade. A linguagem da atrocidade nunca poderá ser linguagem da transcendência. A atrocidade é o caos imposto à vida dos homens. A linguagem da atrocidade é a linguagem do caos imposto. A linguagem da atrocidade é, pois, a linguagem da desintegração (física e moral), da queda, da perda da própria linguagem. O homem cai para fora da linguagem e cria a linguagem da atrocidade? O trunfo da linguagem da atrocidade reside na consciência da sua necessidade ou urgência; a falácia da linguagem da atrocidade reside na impossibilidade da sua aplicação. O homem anseia pela recriação linguística que não consegue criar: “a need for totally fresh verbal designations” (id.: 53). Lawrence L. Langer encontra em Paul Celan a linguagem debilitada ao extremo para superação do silêncio e da “noite do discurso para a morte.” O encerramento hermenêutico de Paul Celan representa, por isso, uma abertura à compreensão do Holocausto. A “não-palavra que descreve” representa em Paul Celan a construção do individual a partir do colectivo do Holocausto e dos campos de concentração (à semelhança do processo de individualização da experiência da barbárie em Gonçalo M. Tavares e criticada por Berel Lang: o crítico literário considera fundamental o entendimento do Holocausto enquanto fenómeno colectivo; Berel Lang aponta a individualização do mal como característica ficcional, logo inapta à representação do Holocausto).

Lawrence L. Langer define o objecto (e objectivo) da atrocidade menos como esforço de representação documental ou testemunhal do Holocausto e dos campos de concentração e mais como esforço de adequação da realidade do passado à realidade do presente: a atrocidade transmite o Horror (a consciência do Holocausto) sem normalizar o Horror. O Horror no presente como no passado. Contra o cinismo silencioso e de silenciamento de Theodor W. Adorno e George Steiner e contra a banalização do passado histórico. A transformação do caos moral em estética depende, primeiro, da exploração artística do material e dos métodos de divulgação ao público e, segundo, de um contrato (estético e social)

entre artista e público, escritor e leitor. A inaptidão da linguagem perante o Holocausto obriga à deslocação da sensibilidade de público e leitores: público e leitores são conduzidos para o exterior do usual e do familiar. Público e leitor são conduzidos para o grotesco e para o inimaginável destituídos do prazer estético: “We write about the Holocaust from what we think we know; and what we think we know is inspired by what we have seen, heard, and experienced, or what we interpret from the narratives of others” (Langer, 1982: 1). De acordo com Lawrence L. Langer, *Guernica* de Picasso, datada de 1937, representa a primeira amostra de arte da atrocidade – o painel inaugura novas formas de percepção e concepção da realidade fundadas directamente na incompreensão dos mecanismos históricos. A destruição força a imaginação artística (escrita ou não escrita) a reconstituir a realidade em formas e imagens que reflectem uma distorção fundamental da natureza e da condição humanas – o indivíduo (artista e não artista) força-se à revisão do conceito de normalidade e adopta ou reinterpreta o aberrante e o grotesco como padrão possível. Picasso incute o medonho na consciência da imaginação (como depois o Holocausto força o medonho à imaginação literária). O medonho incutido na imaginação literária obriga a reconstituir a realidade em formas e imagens que reflectem a distorção fundamental da natureza humana. O homem-público (o leitor) reconfigura o conceito de normalidade na condição humana e adopta o aberrante e o grotesco como padrão. O leitor aprende a distinguir violência e atrocidade: violência como acontecimento explicável, acontecimento de causa-efeito com ligação entre agressor e vítima; atrocidade como realidade histórica sem precedente, sem ligação entre agressor e vítima, onde a vítima sofre uma pena sem crime. Ao crítico resta ajuizar, racionalmente, não o objecto representado (dependente de autor e leitor) mas como nasce o objecto representado. Na emancipação, de acordo com George Steiner, dos géneros não ficcionais, o crítico deve discernir as diferentes e infinitas formas de representação do Holocausto: da reportagem, da história, do documento, da filosofia à biografia e ao ensaio, o crítico discerne somente o *como* da representação inevitável do Holocausto. Lawrence L. Langer define literatura da atrocidade como literatura de insinuação (*innuendo*): como em Gonçalo M. Tavares acontece a captação e recriação com o leitor de uma atmosfera que permanece sem nome. O Holocausto para ser Holocausto requer somente a insinuação: a nomeação representa o excesso da representação. A literatura da atrocidade representa o Holocausto por insularidade: a representação do Holocausto em Gonçalo M. Tavares (a ser) é a sua ausência: a atrocidade em Gonçalo M. Tavares, tal como ainda veremos, é outra coisa, é outra atrocidade sempre remetente para o imaginário do Holocausto e dos campos de concentração. Com Samuel Beckett e Eugène Ionesco, Gonçalo M. Tavares usa a enormidade moral do Holocausto (a realidade eterna do

Holocausto) para rever a condição humana. No caso de Gonçalo M. Tavares a condição humana revista consiste na categorização do mal. Mas Gonçalo M. Tavares constitui a sua literatura da atrocidade no usurpar dos pilares da civilização: a família (Theodor, Mylia, Kaas), o amor (Klaus e Johana), o espírito humano (Klump, Walser, Theodor, Mylia, Lenz), a razão (Walser, Klober, Theodor) e a vontade (Klaus e Walser). A ideia de uma ruína geral dos pilares da civilização permite ao leitor de Gonçalo M. Tavares deslocar o terror sem referente para o Holocausto como referência do terror. Gonçalo M. Tavares inicia a História na imaginação.

A literatura da atrocidade anula a possibilidade de progresso da humanidade baseado no Horror, impõe à mente humana (reconfiguração cognitiva?) uma realidade inédita e reconhece o ponto de partida histórico (sem ponto de chegada definido, sem preconceito). A literatura da atrocidade oscila entre o facto histórico como origem e a verdade imaginativa como motor: a literatura da atrocidade nunca é representação factual nem criação pura. Mais: a literatura da atrocidade é, sim, o motor que torna o Holocausto possível à imaginação do escritor e do leitor, do artista e do público. A atrocidade efectua um processo de actualização do Holocausto: o *nunca mais* do povo judaico transforma-se num movimento circular repetido ao infinito. Lawrence L. Langer decide a literatura da atrocidade como um acto de conquista, uma descoberta perante uma nova esfera da consciência humana e da uma nova realidade (posterior a Auschwitz). A literatura da atrocidade remete o inconsciente ao consciente, oprime a obsolescência das formas, das convenções, das experiências e dos hábitos de pensamento:

“There is simply no connection between our ordinary suffering and their unprecedented agony, nor do our trivial inclinations toward sin resemble in any way the minds that devised such terminal torture. Literalist discourse about the Holocaust [...] leads nowhere but back into the pit of destruction”

(Langer, 1998: 22)

A literatura da atrocidade é a superação da atrocidade: a literatura da atrocidade enquanto renovação linguística deve conter o esforço da superação, o esforço de mostrar o Holocausto enquanto referente transcendente (não em linguagem transcendente) a si próprio. Gonçalo M. Tavares enquanto autor da atrocidade apresenta n'*O Reino* uma nova realidade: realidade com qualidade exploratória ou investigacional que supera o Holocausto enquanto referente fixo. A tetralogia de Gonçalo M. Tavares oferece um novo sentido da realidade (da realidade do passado e da realidade do presente): a nova realidade que é a realidade do mundo depois de Auschwitz obriga a buscar formas de representação ao consciente (à tradição e à

linguagem autónoma) e ao inconsciente (à ruptura ou reconceptualização e à tatuagem de Peter Sloterdijk (à inovação na relação entre indivíduo-linguagem-mundo)). Gonçalo M. Tavares concebe a imaginação como superior ao facto histórico: a imaginação do autor português permite recriar a dimensão do pesadelo e permite uma adaptação ao irracional. *O Reino* (com o Holocausto como referente) desaparece da temporalidade: o esquecimento da superação acontece somente quando o leitor usa a memória para adequar a narrativa ao tempo do Holocausto. Lawrence L. Langer afirma que experienciar o Holocausto em literatura e como atrocidade implica a substituição da expurgação aristotélica pelo silêncio e paralisia dos sentidos e implica, ainda, a anonimato do sofrimento. Gonçalo M. Tavares não expurga nem silencia. A força da atrocidade em Gonçalo M. Tavares acontece pela recontextualização, pela descoberta de novas metáforas que representem sem referir: a representação acontece na moderação da crueldade, do mal e da (ausência de) moral. A indução imaginária (ou de fraca referencialidade) obriga a mente a reajustar-se ao mundo desumanizado, redefine os conceitos de vida e o propósito da vida. Autor e leitor unem dois mundos (antes e depois de Auschwitz, a História (sem referência) e a ficção (sem referência)), recriam um mundo fora da cronologia (como sugere o método de Gonçalo M. Tavares).

Tempos da atrocidade em Gonçalo M. Tavares

O Reino de Gonçalo M. Tavares divide a literatura da atrocidade em dois tempos: anterior (ou durante) e posterior. No tempo anterior (ou durante) a atrocidade acontece durante a guerra e como efeito da guerra; no tempo posterior a atrocidade acontece como consequência da guerra: a evolução da atrocidade dentro da atrocidade gera atrocidade (tal como a violência gera violência e nunca paz, apesar da paz gerar violência).

Primeiro tempo: anterior (ou durante)

O Reino de Gonçalo M. Tavares sugere a guerra como agenciadora de atrocidade. No romance KK “[o]s homens que são mais fortes entram para o exército, os homens que são mais fortes violam as mulheres que ficam atrás, mulheres dos inimigos que fogem” (Tavares, 2011: 17). O momento inaugural da atrocidade é um momento humano: momento respeitador da decisão e inclinação (animalesca) de todos os homens à destruição e à auto-destruição. A

decisão ética, moral e física de destruir o outro é um modo de destruição ética, moral e física de si mesmo.

“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 fornica longamente uma mulher fraca.”
(id.: 17)

Na linguagem pura da atrocidade pura, a destruição do outro representa a destruição de si mesmo. Destruição moral e física, destruição centrífuga: na atrocidade o homem viola a mulher (impõe a força do corpo). Na (moral) da atrocidade (moral e física) o homem viola-se. O homem inverte a força e o animalismo de Nietzsche: a força e o animalismo (o homem natural, o homem em contacto consigo) legitimam o afastamento progressivo. A atrocidade remete o homem para fora de si mesmo: violar e matar são formas de atrocidade e formas de afastamento de si mesmo, formas de apagamento da humanidade. No tempo anterior (ou durante) da atrocidade tauriana o homem pensa o pensamento metálico: pensamento da linguagem da bala, da linguagem dos tanques. O pensamento metálico (pensamento da técnica) consiste na inversão total da humanidade: a inversão total da humanidade consiste na definição da atrocidade como método. Existe para ser atroz. Existir para a atrocidade. Existir para destruir. Existir para auto-destruir. Nenhuma moral. Nenhum corpo. “Os homens fracos quiseram introduzir na natureza coisas inventadas pelos fracos: foram os fracos que inventaram a injustiça para mais tarde poderem inventar a compaixão” (id.: 21): inversão total da filosofia nietzschiana. O uso da força deve ser um uso construtivo, jamais destrutivo. A ausência de fraqueza simboliza em Nietzsche a ausência de modos artificiais de pensamento (a moral religiosa ou a política), a ausência de qualquer modo de ressentimento. A injustiça perante a atrocidade e a violência. A compaixão perante a atrocidade e a violência é legítima. Em Gonçalo M. Tavares a força serve a atrocidade: o soldado (como a bala e o tanque) são formas de ressentimento e formas de quem ressentido. Transpor a justiça e compaixão para uso dos violentados e agredidos é legítimo. Lawrence L. Langer define linguagem da atrocidade a linguagem que permite lidar com a atrocidade. Mas no tempo antes (ou durante) de Gonçalo M. Tavares a linguagem da atrocidade é a linguagem instantânea do momento atroz (a linguagem veloz que dispensa o tempo como categoria para ser compreendida). A linguagem da atrocidade em Gonçalo M. Tavares não é a linguagem que permite compreender (depois da atrocidade), mas a diferença linguística que permite a agressão do forte ao fraco. Primo Levi e Gonçalo M. Tavares definem o diferendo linguístico (diferendo irresolúvel – diferendo

babílonico) como legitimação directa da agressão: prevenir a agressão na língua incompreensível; agredir quem falha em receber a prevenção na língua. A compreensão primária da língua atenua mas não previne a agressão. A compreensão primária da língua somente atenua a ideia do sofrimento por vir.

“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; os soldados agarraram-na, e Ivor violou-a.”

(id.: 30)

Literatura da atrocidade: imaginação da atrocidade: imaginação atroz. Gonçalo M. Tavares usa no tempo antes (ou durante) de todas as modalidades conscientes da representação da guerra (não do Holocausto). A guerra europeia cria tópos: a guerra europeia cria fórmulas da imaginação, fórmulas decisoras do contexto narrativo e fórmulas permissoras ao leitor de imediata contextualização do texto na História.

“O cavalo morto prossegue a morrer ainda mais, na rua. Milhares de moscas buscam coisas materiais no dorso do cavalo. Milhares de moscas, existem milhares de moscas que se juntam. Ninguém passeia pela rua onde um animal que era tão forte e orgulhoso tem moscas que lhe defecam nos olhos. Ninguém tem curiosidade de ver como se transforma o que era um cavalo numa coisa estranhamente ainda quente, mas nojenta. A tarde prossegue, certas cores impressionantes são ainda mais bonitas atrás do cavalo, e os olhos gostam. O poente. [...] O cavalo apodrecido no meio da rua, coberto por milhares de moscas, não tinha vindo uma única vez no jornal. Aquela rua não interessava: era estreita, os tanques dificilmente podiam ser felizes na rua que era agora centralmente ocupada pelos restos de um cavalo que apodrecia. A cabeça do cavalo está vazia, está mais pequena que a cabeça de um pássaro. A cabeça do cavalo é um balde preto, vazio por dentro.”

(id.: 45-7)

O cavalo não é qualquer cavalo: o cavalo (com a vaca) define o imaginário de uma guerra, define o imaginário da guerra 1939-1945. A imaginação pré-definida (pré-concebida) do leitor (a imaginação resultante do processo cultural, da normalização da representação da atrocidade do Holocausto). O leitor que reage militarmente à representação do Holocausto representa ele próprio o processo de culturalização de todos os fenómenos históricos. A resposta passiva perante a barbárie e atrocidade reflecte um comportamento normalizado perante a violência: a habituação total do homem moderno à violência permite uma resposta criativa, imaginativa e conhecedora à atrocidade sem nome. Perante a frase “[a]o lado de Aloy e de Klaus estão mais de quinze crianças. Mas muitas estão mortas. Foram enterradas com a cabeça dos homens vivos virada para baixo e com outras crianças às cavalitas destes homens,

para verem a cova curiosa” (id.: 47), o leitor processa um catálogo imediato de representações históricas e obtém, entre outros possíveis, o separador *vala comum*. O leitor usa ainda do processo de normalização cromática para perceber a atrocidade e a barbárie: nenhuma atrocidade ou barbárie se representa em cor. Toda a atrocidade e barbárie se representa a preto e branco (do mesmo modo que a representação da Índia acontece numa paleta infinita de cores). E o cérebro do leitor reconhece este processo de representação cromática da História e de determinados momentos da História.

Gonçalo M. Tavares concebe a atrocidade como modo de linguagem, como modo de dizer as ações narrativas. A noção de atrocidade em KK consiste na noção de que “a civilização termina ali” (id.: 51): o *ali* da atrocidade coincide com o *ali* do fim da linguagem, da ruptura da linguagem enquanto modo de expressão da violência e da imposição da força. O *ali* da atrocidade tavariana consiste na degradação da linguagem e na degradação dos movimentos do corpo enquanto reflexo da ação no mundo: o homem continua a existir no mundo, mas existe de modo degradado, desconexo. O *ali* da atrocidade tavariana representa o ruir acometido aos homens no tempo anterior (ou durante) a guerra:

“Na prisão o pénis de Klaus foi motivo de troça. Um outro prisioneiro baba-se na nuca de Klaus e canta repetidamente canções de mau gosto. A civilização termina ali: os presos eram antigos, havia crimes de família; vivos metade loucos. Não havia remorsos. 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.”

(id.: 51)

O *ali* da atrocidade tavariana localiza uma dimensão da loucura anterior a todas as guerras, anterior a qualquer guerra: a atrocidade tavariana consiste na atrocidade acronológica, na atrocidade que existe e persiste para além do tempo. O *ali* da atrocidade tavariana é a atrocidade intrínseca a cada homem: ao homem louco que negligencia à realidade e à linguagem da realidade, ao homem ressentido (Klaus Klump) que cria valor dentro da atrocidade, cria valor dentro do ressentimento, logo aprofunda a atrocidade ao aprofundar o ressentimento. O louco existe dentro da linguagem danificada: a linguagem normal do louco é a linguagem normal da atrocidade. Para o louco a atrocidade existe enquanto condição, enquanto traço humano. Traço de ser. O *ali* da atrocidade tavariana, informa o romance KK, é um branqueamento: a *loucura do dia* que acontece em todos os tempos e em todos os homens. (Como antes) em guerra e em paz, escreve Gonçalo M. Tavares, “a claridade tornou-se negativa” (id.: 55).

Em Gonçalo M. Tavares a atrocidade emana como um efeito: a atrocidade, pois, como efeito da guerra, como normalidade criada pela guerra. A atrocidade como efeito de guerra é atrocidade latente: a sua presença e irrupção dependem e aguardam a acção dos homens. A atrocidade existe no subterrâneo da condição humana. A atrocidade aguarda a aparição da acção humana. O homem criou a primeira atrocidade. Outras atrocidades seguem a primeira ofensa e aguardam (dependentes) dos homens com vontade de fazer História. Em guerra o homem actua e assiste à precipitação da guerra.

“O baile prossegue, mas Ortho ainda não dançou.

Um soldado está montado em cima de um porco e exhibe-se. Ortho faz um sorriso tão breve que se percebe que não gosta. O soldado diminui a excitação, afasta-se.

Ortho fala da guerra.

As árvores ficam mais castanhas. Os animais ganham vergonha, e os homens perdem-na.

As saias das mulheres são levantadas mais rapidamente, na guerra.”

(id.: 67)

Gonçalo M. Tavares precipita a atrocidade como efeito desagregador (*efeito de desagregação*): a atrocidade tavariana reflecte o final da existência linguística do homem (marcada historicamente pelo Holocausto e os campos de concentração), reflecte a vontade destrutiva e auto-destrutiva que persiste no espírito de todos os homens, reflecte a postura distinta ou demasiado semelhante entre homens e mundo (a postura caótica perante o mundo caótico), reflecte a violência intersubjectiva e (como antes) centrífuga: o homem que agride (que anula com a morte) o corpo e a moral do outro é o homem que agride o corpo próprio e moral própria. A atrocidade tavariana existe enquanto força centrífuga porque existe dependente das acções humanas e somente dentro das acções humanas.

“De repente ouviu-se um ruído. Era Alof: tinha cravado a sua faca no pescoço de Xalak. Xalak caiu. Ainda estava vivo.

Afasta-te, disse Klaus. Deixa-me sozinho.

Alof afastou-se. Ainda ouviu Klaus dizer algo a Xalak, que já não reagiu:

- Não me esqueci... – ouviu Alof.”

(id.: 88)

A atrocidade tavariana é a memória agressora do homem que não esquece: a atrocidade tavariana é a concretização da potência e do valor do ressentimento, a impossibilidade da superação. A atrocidade tavariana é a noite da condição humana. A atrocidade tavariana é a *viagem ao fim da noite* da condição humana. A atrocidade tavariana é o “mês imundo” (id.: 148), é a ausência de ordem e constância do caos, é a “loucura

organizada” (id.: 148). A personagem Klober Muller (JW) define a *deshigienização do espírito* como causa de atrocidade: o tempo sem seriedade (o tempo de toda a violência centrífuga) e o tempo da supressão física e moral, a violência (atroz) normaliza-se na cidade enquanto espaço dos homens. Perante a violência centrífuga, física e moral, a atrocidade normaliza-se enquanto categoria do mal: “a maldade é uma categoria do raciocínio. Não é invenção sobrenatural [...]. A maldade é uma categoria do instinto, sim, mas também do raciocínio, da inteligência” (id.: 174). A maldade inclui a lógica da atrocidade: a maldade em Gonçalo M. Tavares permite perceber a atrocidade enquanto efeito da acção dos homens e enquanto efeito do pensar. O pensamento do mal e a prática do mal são elementos lógicos e decorrentes da atrocidade. A vontade de atrocidade consiste, pois, na prática do pensamento, no uso da inteligência em função da violência e da destruição (centrífugas, claro). Gonçalo M. Tavares faz coincidir a ausência de seriedade com o surgimento da maldade e da violência. Mas em nenhum momento a ausência de seriedade ou o surgimento da maldade e da violência reflectem ausência ou incapacidade de pensamento. Mais: a atrocidade decorre (pode decorrer) do excesso do pensamento, da deficiência do pensamento ultra-racionalizado. A crítica ao pensamento racional serve como crítica à atrocidade enquanto categoria lógica: o homem é atroz porque pensa e não apesar do pensamento - “dedução, indução e maldade” (id.: 174) como categorias do pensamento e, logo, como categorias da atrocidade e da própria existência. A implicação da atrocidade como processo lógico e racional em Gonçalo M. Tavares permite uma mais profunda compreensão da perfeição burocrática do processo de destruição do povo judeu durante o Terceiro Reich. O povo alemão concebeu entre 1933 e 1945 um processo racional de destruição do povo judeu enquanto outro radical (e enquanto eu radical). O aludir tavianiano às categorias e efeitos de pensamento do Holocausto e dos campos de concentração (sem intencionar à representação histórica ou documental) permite ao crítico e ao leitor reintegrar a história do século na compreensão do ser humano: permite a compreensão do Holocausto enquanto processo racional, permite a compreensão do Holocausto enquanto feito político, militar e cultural do povo alemão; permite a compreensão da atrocidade e da violência enquanto simples categorias do existir, desprovidas de ocorrência histórica e providas de ocorrência transtemporal.

Segundo tempo: posterior

O tempo posterior (pertinente para os romances J e ARET) consiste amplamente na ruína moral do mundo: a atrocidade praticada e reflexo de uma ordem do mundo desaparecida.

Os romances de Gonçalo M. Tavares enquanto reflexo (nítido) da atrocidade apresentam personagens cuja criação de valor acontece na lógica do ressentimento. Como escreveu Nietzsche, a criação de ressentimento dentro do ressentimento gera mais ressentimento e o ressentimento é a chave dos homens fracos. O mundo pertence aos homens fracos e criadores de ressentimento: todos os homens fortes de Gonçalo M. Tavares parecem agir dentro do ressentimento, dentro da vontade de resolução de uma ofensa. A vontade de resolução da ofensa obriga ao agir dentro do ressentimento e a agir dentro do ressentimento significa falência moral. (Em Gonçalo M. Tavares) o mundo pertence aos imorais, o mundo pertence aos pornógrafos do espírito. Mais: podemos definir a atrocidade posterior de Gonçalo M. Tavares como atrocidade pornográfica ou como atrocidade como causa-efeito da desordenação do mundo. A pornografia como reflexo da falácia ética. A pornografia como reflexo do mundo desagregado, da ética desagregada. A pornografia (e a busca pela pornografia) de J representa a normalização da atrocidade (a normalização do elemento negativo) e representa a normalização pela busca da perversidade. Theodor Busbeck como investigador pessoal da pornografia: Theodor Busbeck como homem que investiga e pratica o Horror não em guerra, mas na vida e no mundo. A tatuagem segue a tradição da perversidade, logo a tradição da atrocidade. A tradição da pornografia e da atrocidade (da atrocidade pornográfica) constituem a linguagem autónoma de Theodor Busbeck: Theodor Busbeck enquanto homem de ressentimento, homem que vive pela ofensa e que cria valor dentro da ofensa da atrocidade e da barbárie.

“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 mulher, agora vestida, abria muito a boca encostada à câmara. Eram visíveis, ao fundo, alguns dentes pretos.

Theodor voltou atrás duas páginas. Olhou de novo a fotografia onde a mulher, deitada na cama, exibia a vagina. Os pêlos púbicos desordenados formavam uma mancha quase assustadora, *mancha perigosa*, murmurou Theodor no meio de um pequeno risinho. [...] *Procura pêlos pubicos*, Theodor, *uma compensação pública*, murmurava ele com um sorriso perverso. *O mundo tem obrigação de me compensar pelos dias maus.*”

(id.: 23-4)

O acto de imaginar antes de Auschwitz difere radicalmente do acto de imaginar depois de Auschwitz. Todos os homens (todos os escritores) são afectados pela imaginação depois da fissura de Auschwitz. A verdadeira atrocidade consiste no comandar da imaginação em função do bárbaro e da morte. A atrocidade é a potência da perversidade legada por Auschwitz. Gonçalo M. Tavares usa dessa atrocidade, dessa perversidade, desse imaginário. Gonçalo M.

Tavares não sobrevive a Auschwitz. Gonçalo M. Tavares nasce de Auschwitz. Quando a atrocidade se transforma em compensação, quando a pornografia e a perversidade se transformam em compensação podemos declarar a falência moral da imaginação. A pornografia de Sade difere da pornografia da atrocidade. A pornografia de Sade nasce da crítica de costumes. A pornografia (e a atrocidade) de Gonçalo M. Tavares nasce da morte em Auschwitz. A potência negra de Auschwitz. Como escreve Gonçalo M. Tavares, a ausência de claridade. A prevalência do negrume, da treva. Resta Giorgio Agamben na sua teoria sobre o contemporâneo: assim, Gonçalo M. Tavares (nascido de Auschwitz) como contemporâneo ao seu mundo, penetra a treva do tempo para compreender o tempo. O contemporâneo (Gonçalo M. Tavares) como o mergulhador na linguagem obscura do tempo para ali descobrir a nova linguagem, a linguagem já em transcendência ao seu tempo. A hipótese de superação em Gonçalo M. Tavares (a superação à atrocidade) consiste nesta busca pela linguagem nova ou, como afirma o próprio autor, pela linguagem feliz que abre o mundo, que cria possibilidades existenciais. Somente quando penetra a treva do tempo pode o homem (Gonçalo M. Tavares) transcender o tempo e buscar uma nova linguagem.

“Those who coincide too well with the epoch, those who are perfectly tied to it in every respect are not contemporaries, precisely because they do not manage it; they are not able to firmly hold their gaze on it. [...] All eras, for those who experience contemporariness, are obscure. The contemporary is precisely the person who knows how to see this obscurity, who is able to write by dipping his pen in the obscurity of the present. But what does it mean, 'to see an obscurity,' 'to perceive the darkness'? [...] to perceive this darkness is not a form of inertia or of passivity, but rather implies an activity and a singular ability. In our case, this ability amounts to a neutralization of the lights that come from the epoch in order to discover its obscurity, its special darkness, which is not, however, separable from those lights. [...] The ones who can call themselves contemporary are only those who do not allow themselves to be blinded by the lights of the century, and so manage to get a glimpse of the shadows in those lights, of their intimate obscurity. [...] the contemporary is the person who perceives the darkness of his time as something that concerns him, as something that never ceases to engage him. Darkness is something that more than any light turns directly and singularly toward him. The contemporary is the one whose eyes are struck by the beam of darkness that comes from his own time.”
(Agamben, 2009: 41-4)

Somente no sentido de Giorgio Agamben pode Theodor Busbeck representar um esforço de superação ao (e *no*) seu tempo. Theodor Busbeck personifica a doença (a deficiência e o defeito) nietzschiana da História: Theodor Busbeck coincide com o esforço histórico da sua época e do seu século. Mas a personagem tavariana incorpora ainda o espírito contemporâneo de Giorgio Agamben: Theodor Busbeck enquanto pensador dos séculos (*profeta dos séculos*) falha a identificação total com o tempo. Theodor Busbeck não pertence

exactamente ao seu tempo nem se ajusta às suas exigências: Theodor Busbeck representa o homem que desajustado, desligado e anacrónico detém o poder para perceber o seu tempo. Giorgio Agamben (id.: 42) considera o pensamento desligado do tempo imediato como condição necessária a compreender o tempo como instância individual e colectiva. Theodor representa o desligar individual (de Mylia e Kaas) e a ligação ao tempo e à História sempre na perspectiva do futuro: inapto à compreensão do presente a personagem de Gonçalo M. Tavares projecta o pensamento para o futuro. Mais: a personagem de Gonçalo M. Tavares experimenta a eliminação do traço individual (a higienização total, a extinção do homem enquanto indivíduo) para existir somente no colectivo (ou no supraindividual através da sua investigação).

Theodor Busbeck busca significação somente no homem enquanto centro de um colectivo, no homem sempre no contexto da humanidade. O homem será sempre Homem. O homem nunca será somente homem. Theodor Busbeck serve a segunda definição de «contemporâneo» oferecida por Giorgio Agamben: o contemporâneo enquanto homem (ou poeta) apto a fixar a treva (não a luz) do seu tempo e do seu século. O contemporâneo de Giorgio Agamben enfrenta a obscuridade da vida e do mundo, neutraliza a luz ofuscante (o ruído) do mundo para se concentrar no exercício da lucidez. Mas Theodor Busbeck existe no tempo total da atrocidade total: atrocidade individual e atrocidade colectiva. O exercício da lucidez de Theodor Busbeck acontece sempre dentro da retórica da atrocidade. A falha individual (pessoal) incapacita e impossibilita a lucidez colectiva. Theodor Busbeck enfrenta a treva e a obscuridade de Giorgio Agamben já ofuscado pela luz do seu tempo, pelas falhas morais, pela luz cega e incapacitante da atrocidade.

“O próximo século será o da seriedade ou então perderemos tudo o que conquistámos, pensava Theodor. Se continuarmos a gastar a nossa energia criativa em divertimentos inúteis, em prostitutas e anedotas fáceis, em breve surgirá uma outra espécie animal, mais circumspecta e inapta para o bom humor, que tomará conta, em pouco tempo, das nossas instituições principais [...] uma espécie de animal que se afaste do divertimento e do prazer terá grandes vantagens biológicas em relação aos seres humanos; [...] avançando, pois, estava Theodor Busbeck, a passo firme, dirigindo-se para a absoluta inutilidade, para o absoluto tempo perdido, tempo de excitação [...] e portanto de eficácia negativa, em suma: tempo de não-humanidade, tempo onde não se constrói.”

(Tavares, 2010: 35-6)

Num primeiro momento, Theodor Busbeck representa o contemporâneo exacto de Giorgio Agamben: o exercício da lucidez, o remeter da luz ofuscante para o exterior e da obscuridade esclarecedora para o interior. A consciência da lucidez enquanto determinação para o futuro colectivo dos homens. Mas num segundo momento, Theodor Busbeck reincide

na falácia moral, na atrocidade cíclica que impede ou bloqueia o acesso do homem (do homem coletivo e do homem individual) à superação. A atrocidade turva a consciência do século a Theodor Busbeck: como todos os homens do ressentimento, a personagem de J cria valor dentro da atrocidade, dentro da luz ofuscante. A penetração do espírito do tempo nunca acontece para Theodor Busbeck. O espírito do tempo acontece (quase) como utopia: uma dimensão existencial inacessível por via da atrocidade e do fracasso moral dos indivíduos. Com ou sem educação, com ou sem inteligência todos os homens vivem para a atrocidade. O exercício da compreensão do tempo e/ou o afastamento do ruído da atrocidade acontece sempre dentro da atrocidade (como todas as reações à ofensa do ressentimento acontecem dentro do ressentimento). Gonçalo M. Tavares atribui a Theodor Busbeck o dom da lucidez. Mas anula a impossibilidade da superação ao conferir o dom da lucidez dentro da atrocidade. Gonçalo M. Tavares confere a Theodor Busbeck a dimensão do ressentido: aquele que ofendido (ressentido) fracassa em superar a ofensa (o ressentimento). “To perceive, in the darkness of the present, this light that tries to reach us but cannot – this is what it means to be contemporary” (Agamben, 2009: 46). Giorgio Agamben define o ser contemporâneo como uma questão de coragem em enfrentar a treva (ou obscuridade) do tempo e para compreender a luz que, presente na treva, se afasta infinitamente do homem. Giorgio Agamben usa a metáfora astrofísica da expansão do universo para legitimar a filosofia da superação impossível: o fim do ressentimento e da atrocidade (elementos da treva e da obscuridade) remetidos para o infinito inalcançável ao homem. A superação como expansão do universo. Theodor Busbeck inverte a metáfora do universo, da expansão para a contração: a retórica negra proposta pelo investigador remete sempre para a vivência do horror no passado, presente e futuro (onde a mediação do horror e da atrocidade no presente acontece pela execução do horror e da atrocidade pelos homens). A constante da atrocidade anula a potência da superação (superação do horror, da atrocidade, da ofensa e do ressentimento). Pelo contrário, Gonçalo M. Tavares propõe a atrocidade enquanto universo em expansão e a superação enquanto galáxia distante (sempre mais distante e distanciável) aos homens. Perante o universo (expansivos e contraídos) resta ao homem a vivência cega do presente e queda moral provocada por uma vida em atrocidade. Giorgio Agamben legitima o comportamento de Theodor Busbeck ao considerar o presente como o grande tempo da cegueira ou como grande tempo de poeira luminosa que impede aos homens o exercício da lucidez. A investigação sobre os campos de concentração confirma a inaptidão de Theodor Busbeck em penetrar a treva do tempo. Enfrentar (em teoria) o Holocausto e os campos de concentração requer uma relação com o tempo (passado, presente e futuro) superior à

atrocidade e ao ressentimento. Theodor Busbeck existe dentro da atrocidade e dentro do ressentimento (essa é a sua lógica existencial) e por isso “estava sem a moral que salva. Não tinha a técnica, os instrumentos, o ânimo, nem a ética viril, a ética que quer fazer” (Tavares, 2004a: 46). Ausência da ética de quem falha: ausência da ética de quem diagnostica a impossibilidade de uma linguagem para expressar o Holocausto e os campos de concentração, a impossibilidade de uma linguagem para superar o Holocausto e os campos de concentração. A linguagem de Gonçalo M. Tavares é a linguagem da atrocidade: a atrocidade de Gonçalo M. Tavares é a ausência da busca por Deus (“*instinto científico*” essencial (id.: 61)), é a ausência de qualquer elemento espiritual na vida dos homens: a atrocidade tavariana reconhece a importância do pensamento metafísico, do pensamento que sem fixar ou prender permita ao homem existir em função do transcendente. Auschwitz cancelou a possibilidade de Deus. Auschwitz cancelou a potência do discurso religioso. A morte de Deus em Auschwitz é abrupta (superior ao obituário escrito por Nietzsche). A morte de Deus prossegue depois de Auschwitz, prossegue na atrocidade normalizada, na loucura, segundo Gonçalo M. Tavares e Theodor Busbeck, de quem (racionalmente) não procure o divino na vida e no mundo.

A reorientação do pensamento no Hospício Georg Rosenberg define outro modo de atrocidade em Gonçalo M. Tavares. Ensinar o pensamento como quem ensina “a matemática ou a gramática” (id.: 105), comandar o espírito e o corpo dos homens define o modo existencial fora da superação: o comando e a ordem sobre o pensamento e o corpo do outro começam antes de Auschwitz e prosseguem enquanto forma de atrocidade no tempo da narrativa de Gonçalo M. Tavares. Exterior à Igreja sem superar a Igreja. Exterior à política sem superar a política. A preservação da ofensa, da atrocidade e do ressentimento comandam a ausência de moral enquanto moral resiliente: “Um homem moral em que assuntos deve pensar? E em que assuntos não deve pensar?” (id.: 106). Pensar o pensamento dos homens implica a possibilidade da superação orientada: o hospício orienta o pensamento para a própria loucura ou para a normalização (a tatuagem autónoma e cinzenta de Peter Sloterdijk). Mais: o hospício orienta o desvio do pensamento – o desvio do pensamento é um determinado desvio do pensamento. Gonçalo M. Tavares determina a ausência de pensamento como categoria da atrocidade. O indivíduo (o homem e a mulher) inaptos ao juízo sobre o corpo próprio e o pensamento próprio. A “*gestão prática da loucura*” (id.: 107) torcida a existência individual. Gonçalo M. Tavares sugere em J uma *ética móvel: ética informe e adaptável à conveniência de quem fracassa o cumprimento ético (o agente da atrocidade)*. O uso da atrocidade (o pensamento como ética móvel ou o pensamento como ausência ética) para comandar o corpo e o pensamento do outro simboliza a potência reincidente de Auschwitz:

Auschwitz abre e reabre (publicamente) a possibilidade de agir e decidir sobre a totalidade do outro. Sobre pretexto da loucura o homem perde controlo do corpo e do pensamento.

“Havia, no fundo, uma moralidade própria, uma moral sobressaltada, nunca estável, uma moral inquieta, momentânea, que se transfigurava de um dia para o outro, de uma hora para a seguinte, de uma circunstância para a oposta; esta moral do instante, esta ética directa, imediata, tornara-se uma das aprendizagens dos homens e das mulheres que frequentavam o Georg Rosenberg. [...] Ninguém esquecia aquela ética primária, onde a felicidade era exibida ostensivamente, para que os infelizes percebessem a diferença.”

(id.: 175-6)

Atrocidade: a decisão do Hospício Georg Rosenberg sobre o ventre de Mylia. Atrocidade: a total ausência de autonomia. Mais: a normalização da ausência de autonomia. Lawrence L. Langer define atrocidade no contexto representativo do Holocausto e dos campos de concentração. Mas o conceito de atrocidade transcende (no passado, presente e futuro) o Holocausto e os campos de concentração. Atrocidade representa a vontade de destruição e auto-destruição intrínseca a todos os homens. Atrocidade representa o agir forte sobre o corpo e o espírito inertes. A atrocidade comparece perante os homens como acto constituinte do mundo, como acto de fazer o mundo e de fazer os acontecimentos do mundo: “O acto de fornicar a criadita era reduzido ao mais simples: a um fazer. Vais fazê-la, era a expressão, como se a criadita ainda não estivesse feita, como se fosse ainda uma matéria informe” (Tavares, 2007: 11). O acto inaugurador do mundo é um gesto violento, gesto de imposição de forças, gesto de atrocidade sobre os homens: fazer como “grande verbo humano” (id.: 49), atrocidade como grande substantivo do mundo, atrocidade como grande ordem do mundo. O mundo inaugurado na força violenta: a atrocidade explode o universo, a atrocidade arranca costelas a Adão para fazer Eva, a atrocidade arranca o nado à placenta materna (a violência de vir ao mundo de Peter Sloterdijk), a atrocidade obriga o homem à primeira palavra e à explosão da/na linguagem, a atrocidade inaugura e legitima Auschwitz, a atrocidade oferece vida a Auschwitz depois de Auschwitz. Gonçalo M. Tavares oferece a força e a atrocidade como motor inaugural do mundo, a compaixão como fraqueza. O humano não pertence “ao mundo das [...] máquinas de efeitos espantosos, das técnicas cada vez mais modernas, dos comboios rápidos” (id.: 75). O Reino de Lenz Buchmann começa e termina na força da atrocidade, na técnica da atrocidade. Gonçalo M. Tavares categoriza a atrocidade na prática e mediação do mal. Gonçalo M. Tavares espelha a continuação (também já referida) de toda uma linguagem (ainda) incluída na terminologia nietzschiana da ofensa e do ressentimento. Superar a atrocidade implica um branqueamento histórico, um processo de

amnésia colectiva. A enormidade do Holocausto (a impossibilidade da superação ou a superação possível) reenvia todos os acontecimentos a si, a Auschwitz. A cicatriz indestrutível de Auschwitz obriga a que todas as linguagens respondam perante a sua linguagem. Superar a linguagem de Auschwitz e a linguagem que reporta a Auschwitz obriga ao esquecimento. Gonçalo M. Tavares reflecte a atrocidade como consentimento do mal, da violência, da decisão sobre o corpo e espírito do outro. *O Reino* cria valor ressentido: todas as personagens actuam dentro do ressentimento e da atrocidade para o ressentimento e para a atrocidade. Gonçalo M. Tavares define a existência humana (e atroz) como intervenção técnica (o novo Deus) sobre o corpo e o espírito dos homens. A normalização da atrocidade facilita a sua persistência enquanto acaso. A estrutura narrativa de *J* suscita a violência e o acaso como categorias simétricas, coexistenciais: a morte de Kaas (filho de Mylia) por Hinnerk e a morte de Hinnerk por Mylia determinam a atrocidade banal: a atrocidade como circunstância do existir no mundo. A existência no mundo acontece pela violência. O percurso pós-guerra de Hinnerk (o homem que nenhuma criança queria ser) define a ausência de linguagem para lidar com o mundo depois da atrocidade, define a autonomia irracional do mundo para lidar consigo mesmo: o homicídio de Kaas e o homicídio de Hinnerk acontecem como circunstância vulgar, como prática comum da atrocidade. O acaso desobedece à autonomia e à dignidade. O acaso obedece à atrocidade.

Moderação da atrocidade: o caso UMP

Contra a poética da superação, Gonçalo M. Tavares escreve em *UMP* (2014) a urgência da memória como método de preservação da memória e do homem-massa que habita a cidade. Toda a metodologia da memória obedece ao movimento da cidade e na cidade: a memória do homem moderno é memória transitória, memória obrigada a existir dentro da velocidade das cidades. A memória da cidade trabalha contra o esquecimento. Mas a memória da cidade é a certeza do esquecimento. Gonçalo M. Tavares constrói uma noção de memória para “relembrar o que aconteceu e o que está a acontecer noutro lado; excitar a memória [...] mostrar o que se está a passar no lado que não vemos” (id.: 28). De acordo com Eaglestone

(2004), a potência do pensar para além da racionalidade define o pensamento pós-moderno sobre Auschwitz na óptica de Derrida e Lévinas. O pensamento ético pós-moderno não se demove da razão mas concebe o mundo para além da razão. Neste sentido, a obra de Gonçalo M. Tavares estabelece uma possibilidade de memória do desconhecimento ou memória da ignorância: relembrar tudo aquilo que não conhecemos, eliminar o esquecimento pela ausência de memória. A memória de Gonçalo M. Tavares é a memória das invisibilidades, memória de um tempo e de um espaço inexistentes: todo o tempo e todo o espaço se dilui no movimento da cidade. A memória funciona como insistência à revolução, o ensino repetitivo dos lúcidos às massas. A massa somente reconhece o movimento e momento do esquecimento: caminhar para esquecer ao contrário do caminhar para pensar, do caminhar para recordar (tão útil a Kant, Kierkegaard, Sebald): “[p]ela repetição, por não deixar que se instale qualquer tipo de trégua ou suspensão, por, enfim, não desistirmos... Provocar uma circulação de mensagens insatisfeitas, de informação indignada” (id.: 28). A memória como matéria débil que de facto é. Mas Fried Stamm (personagem do romance de Gonçalo M. Tavares) insiste num conceito de memória: a memória obrigatória ou memória moral, memória do tempo e do espaço inesquecíveis por princípio. Fried Stamm obriga a civilização a depender da memória antiga, da memória obsoleta, da memória de um mundo imóvel e fixo.

“é uma multidão, é um exército que estamos a formar; [...] não queremos que as pessoas peguem em armas, pelo menos para já, queremos que as pessoas tenham boa memória, vejam pormenores, ganhem uma certa raiva que deve ser contida, controlada, concentrada, para mais tarde sair com mais força, mas no momento certo, em sincronia com milhares de outras tensões concentradas durante anos – trata-se de aumentar a raiva individual, mas ao mesmo tempo controlá-la, dizer: ainda não, chegará o momento, mas ainda não.”

(id.: 31)

Fried Stamm assume a função do sacerdote: em legitimo nome da moral, dos valores e da lucidez fomenta (pela divulgação de cartazes, pela divulgação de imagens) a memória do ressentimento. A memória que obriga todos os homens a abrandar em nome do passado. Para Fried Stamm o movimento dos homens é lento e com a cabeça e o cérebro (“essa parte onde a memória funciona” (id.: 28)) remetidos para o passado. A lucidez atingível somente no passado, pelo conhecimento do passado. O esquecimento construtivo (o homem livre ou selvagem), o esquecimento liberto da memória histórica fomenta o movimento excessivo e veloz da cidade. Para Fried Stamm o esquecimento construtivo gera caos ao gerar liberdade. A modalidade da memória dos homens europeus persiste na memória-prisão, memória afecta aos acontecimentos do passado, às versões da História que limitam o progresso. Somente o

esquecimento (moderado) permite o trânsito real para o presente e para o futuro. A narrativa de Gonçalo M. Tavares define-se por pequenos desvios às teorias contemporâneas que pretendem normalizar o Holocausto. Primeiro, evita a inclusão no conceito de pós-memória (Hirsch, 2008): o romance de Gonçalo M. Tavares não obedece ao princípio da herança do testemunho e dos eventos traumáticos. Considerar a narrativa enquanto herança obriga a considerar a herança *lato sensu*: herança de todos os homens perante a barbárie, perante a História comum, perante a prevenção obrigatória do Horror. Marianne Hirsch remete o conceito de pós-memória para os escritores ligados por família aos sobreviventes do Holocausto e dos campos de concentração. Mais, remete o conceito para um contexto cultural e nacional específico e remete pós-memória para um conceito definido de arte: a arte visual (ou escrita no caso de W. G. Sebald) que use de registos fotográficos ou documentais para suportar ou legitimar a obra de arte. Gonçalo M. Tavares herda a condição europeia mas não a condição do sobrevivente imediato ou do descendente de sobrevivente. A memória em Gonçalo M. Tavares e Fried Stamm é ainda a memória do passado e do ressentimento. Mas essa mesma memória é já um desvio: é uma memória que existe agora na cidade, existe desbotada perante quem prefere esquecer ou ignorar; segundo, a memória de Fried Stamm pretende ser uma memória ética e pós-moderna, uma memória de outro lado da razão, uma memória de todas as coisas ausentes (à semelhança da memória em função do Outro de Lévinas ou Derrida). Gonçalo M. Tavares escreve em desvio à teoria de Robert Eaglestone (2004) onde a *metafísica da compreensão* do Holocausto e de Auschwitz opera por identificação e normalização (remeter o Outro para Si, remeter o extraordinário para o vulgar), género (o Testemunho enquanto género literário privilegiado do Holocausto e que obriga o leitor a compreender e não a identificar) e verdade (o cancelamento ordeiro da verdade numa História (quando o princípio teórico pós-colonial ensina que a Verdade são verdades). Gonçalo M. Tavares preserva uma dimensão de estranhamento perante o Holocausto sem enunciar a barbárie, sem ceder à escrita documental: a narrativa de Gonçalo M. Tavares é uma narrativa de conhecimento, de quem sabe, de quem herdou o peso social do Holocausto; terceiro, a narrativa de Gonçalo M. Tavares contraria a ideia de um *continuum* histórico antes e depois do Holocausto (Berel Lang, 2000): a enormidade moral do Holocausto, a concretização absoluta do mal (do mal radical) não constituem, de acordo com Berel Lang, um hiato histórico ou existencial. Pelo contrário, o Holocausto constitui um marco histórico, cronológico, identificável na ordem dos acontecimentos humanos ou, escreveria Elias Canetti (2014), no seguimento normal da tentação auto-destrutiva de todos os seres humanos. Gonçalo M. Tavares reflecte o hiato defendido por autores vários (George Steiner ou Jean-

François Lyotard) onde o mundo existe antes e depois de Auschwitz: o mundo narrativo urbano de Gonçalo M. Tavares apresenta o tom e a tonalidade, o registo linguístico danificado do mundo posterior aos campos de concentração. O mundo de Gonçalo M. Tavares, veremos ainda, é um mundo cinético: um mundo urbano e de movimentos independentes e anónimos fundados e motivados (alimentados) pelo acontecimento fundador da nossa modernidade (a modernidade pós-1945): o Holocausto.

“Imagine alguém que vive numa grande cidade, tendo que resolver um conjunto de problemas típicos da grande civilização, e imagine outro homem que viva no extremo oposto do mundo, que vida ainda com os problemas antigos; que um tenha problemas do século XIX ou mesmo do século XV e o outro esteja já diante de questões do presente século. Não é possível entendimento [...]. Um tem medo de umas coisas, outro tem medo de outras.”

(id.: 128)

A cesura é concreta. O hiato é concreto. O mundo existe antes de Auschwitz e depois de Auschwitz. O mundo de ontem existe em contradição ao mundo de hoje: a harmonia do século XIX é incompatível com o mundo do século XX, com o mundo da barbárie. Gonçalo M. Tavares categoriza o hiato, define cronologicamente as diferentes existências do homem: existir ontem é diferente de existir hoje. Pensar o homem antes de Auschwitz difere de pensar o homem depois de Auschwitz. O mundo posterior aos campos de concentração representa o mundo da técnica normalizada, representa o mundo das cidades construídas sobre ruínas onde todos os medos são individuais e colectivos. No mundo de Gonçalo M. Tavares a velocidade existe enquanto categoria de um mundo que queremos perder para não temer. O homem acelera na cidade para evitar ou prevenir o tédio. O medo oferece excitação à vida. Todos os homens velozes têm outra potência para criar memórias ou para fugir (em definitivo, de facto) às memórias. O entendimento do mundo em (de) Gonçalo M. Tavares acontece na superação constante do passado, na consciência (temerosa, entediante, excitada) de um mundo fragmentado, da ausência da lucidez, da persistência de pequenas vidas como pequenos baús de passado. A vida na obra de Gonçalo M. Tavares é um peso. Um peso depois de Auschwitz?

“Sinto que se abusa da realidade. Alguém parece estar continuamente a trazer pelas linhas de caminho-de-ferro carregamentos gigantescos de realidade, como se esta tivesse mesmo um peso, fosse feita de um material concreto, e alguém, uma instituição de origem e fins desconhecidos, estivesse encarregado de manter os fornecimentos.”

(id.: 130)

Remete para o lado do irreal, para o lado anónimo da vida onde a inconsciência e o esquecimento permitem e criam vida, outras potências de vida. A vida no lado real da vida é

peso, História, nome. O mundo depois de Auschwitz é o mundo técnico e da técnica. O mundo da explosão técnica. O mundo depois de Auschwitz é o mundo da sua potencial banalização. Auschwitz é mais um.

Hotel Auschwitz

Marius e Hanna¹¹ buscam o pai de Hanna. Durante a busca ficam hospedados num hotel cujos quartos se diferenciam não pelo número, mas pelo nome dos campos de concentração nazi:

“A senhora pôs a chave em cima do balcão. Uma chave normal a que estava presa uma pequena tábua de madeira com um nome. Fixei os olhos no nome do quarto.

– Os quartos não têm número? - perguntei.

– Só têm nome. [...]

Olhei de novo para a placa de madeira. Não havia qualquer dúvida. O que estava escrito na placa de madeira era AUSCHWITZ. [...]

E afastou-se para eu poder ver atrás dela o mapa dos quartos. Todos tinham o nome de um campo de concentração: TREBLINKA, DACHAU, MAUTHAUSEN-GUSEN.

Marius pensou em várias coisas ao mesmo tempo. Teve o impulso de virar as costas de imediato e de tirar Hanna dali, mas não o fez.

– Porque fazem isso?

– Porque podemos – respondeu a senhora, secamente. – Somos judeus.”

(id.: 44)

O hotel representa em Gonçalo M. Tavares o desejo absoluto de memória, mas de uma memória construída sobre o ressentimento da ofensa, sobre a legitimidade do ressentimento. O povo judeu enquanto identidade colectiva posterior ao Holocausto reconvoca sempre para a sua essência existencial o direito a relembrar e ressentir a barbárie da exterminação e dos campos de concentração. A existência do individuo judeu (não só em Gonçalo M. Tavares) assenta na legitimidade do ressentimento, na legitimidade da memória infinita da ofensa. Mas qual a legitimidade de quem sobrevive ao sobrevivente? Que ofensa sente o sobrevivente do sobrevivente? Que ofensa da memória ressentente o filho de um sobrevivente dos campos de concentração? O princípio da pós-memória (o legitimidade auto-proclamada à memória infinita) actualiza, no fundo, uma forma de criar valor dentro do ressentimento. A pós-memória enquanto pós-memória só poderá criar ressentimento. A superação da memória do

¹¹Personagens centrais do romance de Gonçalo M. Tavares. Hanna, jovem com trissomia 21, busca o pai pela cidade. Marius, transeunte que num reflexo involuntário ou inconsciente assume a responsabilidade por Hanna. Como auxiliar, Marius e Hanna dispõem somente dos cartões nos quais se organizam os dias e as acções da personagem em busca do pai.

Holocausto acontece quando, ao contrário da personagem no romance de Gonçalo M. Tavares, o judeu recupera a sua condição anterior ao Holocausto. O judeu contemporâneo (o judeu sacerdotal de Nietzsche, criador de valor no ressentimento) vive sempre a condição de um passado que, na verdade, não é seu. Para o sobrevivente legítimo a usurpação da memória (o uso ilegítimo, por isso) representa a verdadeira ofensa. O judeu descendente fracassa a reconstrução da identidade. O judeu descendente escolhe o ressentimento como valor de vida. O judeu descendente escolhe a mediação eterna do passado como modo de existência futura. (O hotel reproduz os campos de concentração remete para a transformação, a recepção, do Holocausto nas sociedades procedentes: o turismo da atrocidade, a transformação da memória da atrocidade em memória turística). O ofício da memória judaica frisa a criação de ressentimento, a criação de profundidade dentro do trauma. Moebius¹² cria valor dentro do ressentimento. Moebius considera a criação de ressentimento (o prolongamento da dor e da memória) como tarefa mandatória contra a mudez do esquecimento. A “forma geométrica negra” (id: 78) do hotel manifesta a urgência do relembrar, um universo arquitectónico e microscópico perante a escala real do Horror: o Horror lembrado será sempre uma memória à escala e memória à escala nunca escapa à força do esquecimento.

“ – Estão aqui todos os Campos – disse Moebius.

– E agora – continuou ele – olhe, por favor, para a planta do hotel. E virou o tronco e o rosto para a planta do hotel que estava afixada na parede do escritório e que era idêntica à que eu vira pela primeira vez, perplexo e assustado, no dia de chegada, atrás do balcão de recepção.

A planta do hotel era [...] uma cópia da estrutura geométrica formada pelos pontos que no mapa assinalavam os Campos. E exactamente na mesma posição relativa de cada Campo estava o quarto com o mesmo nome.”

(id.: 77)

Gonçalo M. Tavares solda o dever da memória (o perigo do esquecimento) à identidade (identidade soberana) judaica. O Holocausto é judeu. A memória é judaica. Moebius exhibe a Marius a superfície das costas “totalmente preenchida por tinta” (id: 112) numa “única palavra, repetida, em dezenas e dezenas de línguas: a palavra «judeu»” (id.: 113). A memória judaica como memória persistente à morte. A memória como organismo religioso (organismo que resiste à vida e à morte dos profetas) resiste ao desaparecimento pela morte dos seus representantes. A morte nos campos de concentração obrigou ao testemunho. A morte das testemunhas não anula a urgência e persistência da morte. O complexo judaico (do Êxodo a Auschwitz) legitima a memória: a memória da identidade para a sobrevivência da

¹²Moebius e Raffaella, proprietários do hotel.

identidade. Mas a memória e a identidade judaica parecem sempre aptas ao sacrifício: a memória judaica construída perante a certeza da destruição ou em função da destruição. O dever da memória judaica: preparar o futuro da destruição. Existir para morrer. Existir para o sacrifício. Existir para ser destruído. O êxodo moderno do povo judeu acontece (no seguimento de Moebius) na preservação centrífuga da identidade: o judeu retraído em si mesmo. O judeu vítima “do oxigénio da época” (id.: 114), “podendo encontrar-se mais de dez razões *intelectualmente compreensíveis* [...] *para alguém nos querer matar*” (id.: 114). A legitimidade da memória judaica é a legitimidade de quem se prepara para o sacrifício, de quem se oferece ao sacrifício e à certeza da morte. A identidade judaica consiste num presságio, num pressentimento.

“É evidente que tal explicação não era baseada num raciocínio lógico, pois o assassino não poderia saber, como o próprio Moebius reconheceu, que as suas costas estavam, por assim dizer, utilizando a ironia, *já ocupadas*. A sensação de que aquela palavra o havia protegido era pois algo que ultrapassava as razões acessíveis à inteligência e ao pensamento.”

(id.: 115)

Terezin, O Velho

Terezin¹³, O Velho, ou a inevitabilidade do esquecimento. Terezin, sobrevivente do campo de concentração. Gonçalo M. Tavares remete a vida de Terezin para o conhecimento e imaginário social do leitor: a vida da personagem conhecedora do universo concentracionário dependente do conhecimento Histórico e da alocação de memória do leitor para criar significado para o romance. Os arquivos de Terezin (personagem, não o campo) revelam as prioridades transitórias: o que foi construído para resistir transforma-se em redundância. A degradação dos arquivos reflecte a degradação da memória, a conquista do esquecimento. O tempo constrói-se da memória para o esquecimento e nunca da memória para a memória. O processo normal dos campos de concentração passa pela sua degradação: “um papel que certamente teria sido designado, em tempos, como documento, algo que deve ser guardado, algo que merece a atenção e o gesto de que salva – o oposto do lixo. Ali estava, então, a uns centímetros da bota de Marius, em grande parte enterrada na lama [...]” (id.: 144). Terezin, ao contrário de Moebius, busca o resgate da memória individual, luta contra o esquecimento de si (e não contra o esquecimento do outro). Terezin relembra que junto à memória colectiva e redonda existe a memória individual, ténue. A memória individual (não nacional, não

¹³Hóspede do hotel.

patriótica) assume uma linguagem própria, assume formas de expressão que são suas. A memória individual insiste na existência de um eu supranacional ou supracollectivo. A memória individual existe contra a ética e os campos de concentração de Lévinas, sempre em busca de rostos estrangeiros. A memória de Terezin é um espelho. A memória de Terezin é narciso sem ser narciso: existe para si para construir a sua identidade para além do discurso da massa, do discurso colectivo.

“ – Foi esta música – disse, de súbito, Terezin – que eu assobiei interminavelmente quando estive preso. É de uma grande utilidade, a música – acrescentou, de forma seca. [...] Mas como vê [...]: SÓ DUAS PESSOAS CONHECEM ESTA MÚSICA COMPLETA, e eu expliquei também a Hanna, logo a seguir, resumindo o que Terezin me dissera antes em voz quase de confidente, ESTAS NOTAS, ESTA MÚSICA – e aponte para o muro – NÃO ESTÁ EM MAIS NENHUM SÍTIO, só o senhor Terezin e um outro senhor, disse eu, a conhecem.”

(id.: 145-6)

Terezin apresenta a Marius a “história dos sete «Séculos XX»” (id.: 155). Os sete Séculos XX determinam a modalidade sobre-humana da memória: “sete homens, sete judeus, que tinham memorizado, sem qualquer falha, toda a História do século XX.” (id.: 156). A preservação da memória acontece na memória (na possibilidade do esquecimento), exterior ao ruído da representação literária, artística, filosófica ou histórica. A preservação do passado, presente e futuro dos campos de concentração acontece na memória estritamente humana (será o registo literário, de acordo com a obra de Gonçalo M. Tavares, uma emissão de ruído, uma forma indigna de conservar a memória do Horror?).

“[...] haviam regressado, de certa maneira, ao passado, e decidido conservar na memória humana o que teria mesmo de ser defendido, o que nunca deveria ser engolido por qualquer vandalismo – ou dos homens ou dos elementos naturais.”

(id.: 155)

A memória dos sete Séculos existe na condição europeia: nenhum outro continente nem nenhuma outra história preserva a totalidade da memória. A memória dos sete Séculos conduz menos à identificação e normalização (Eaglestone, 2004) e mais à fragilidade do testemunho, à condição da memória fragmentária e sempre vulnerável perante o esquecimento. Segundo Terezin, a memória (a passagem infinita do testemunho) acontece no organismo (no cérebro e na memória dos homens), donde a representação literária, histórica, filosófica pode constituir uma forma de ruído, de interferência degenerativa no prolongamento afectivo do Holocausto.

“Existirão falhas de transmissão, mortes prematuras que impedirão este multiplicar por sete cada geração, mas com todos os imprevistos e todas as falhas teremos a certeza de que, se todas as fotografias e imagens desaparecerem, se todos os documentos forem destruídos por uma calamidade qualquer ou por vontade de alguém, teremos a certeza [...] que, de vários pontos do mundo, nas praças, nas rádios, nos sítios de maior visibilidade, aparecerão judeus a contar a mesma história, a relembrar os factos, os dados – e sem falhas, todos com o mesmo discurso, exactamente com as mesmas palavras, quer estejam na Ásia ou na Europa. [...] [T]rata-se, simplesmente, de acreditar mais na nossa memória do que nos diferentes materiais que inventámos para a conservar fora do corpo.”

(id.: 159)

Os sete Séculos (representados por sete homens) são um recurso constante à exposição do passado, à transformação também constante do passado em presente. A condição da memória judaica consiste neste processo de reactualização permanente, no esforço de afirmar o desconhecido, de afirmar a memória quando a memória é já matéria humana transformada. Nenhum facto persiste como facto na memória humana. A memória humana ficciona os factos para narrar, para contar a história. O esforço da memória (judaica), a transição permanente do passado para o presente sofre com a obsolescência do tempo, com o agente do esquecimento presente na velocidade de quem habita o tédio e o medo das cidades. Terezin invoca o caso de um dos homem-memória em Moscovo e o modo como a “récita” dos factos do século perdeu a força messiânica ou bíblica para se transformar em discurso de loucura piedosa: quando o discurso é demasiado passado, demasiado distante, quando a memória serve um fragmento das sociedades, então o discurso (religioso, literário, político) perde potência. Quando a memória se transforma em loucura, quando a memória cede ao esquecimento, não resta aos homens, afirma Terezin, senão o silêncio: “E ele lá vai, esse Século XX que perdeu o juízo, pelo passeio, com um altifalante a dizer datas, acontecimentos, factos, sem qualquer comentário, sem qualquer observação [...]. É quase absurdo, mas temos de o calar” (id.: 160).

Para sair do século

Gonçalo M. Tavares oferece na personagem de Vitrius uma possibilidade de superação do século: superação da memória e da linguagem do Horror, da barbárie e dos campos de concentração. A superação do século acontece pela linguagem numérica, pela lógica, pela ausência do ruído provocado pela escrita. Vitrius herda do seu pai a peculiar tradição de registar uma série de números ocasionalmente interrompida por um nome ou por um facto. Na lucidez numérica de Vitrius, a História acontece quase como excepção, como paralelismo absurdo à exactidão dos números. Os números traduzem a racionalidade seca da ciência que

comanda o mundo: num mundo, como escreve Gonçalo M. Tavares, onde a tabuada substitui a oração, somente o número enquanto representação máxima do racional e do exacto (da ausência de ruído linguístico) permite a superação do passado. A superação pela Razão, por isso. A superação pela lucidez do número: “Isto é uma corrida de resistência. Trata-se de resistir – insistiu –, não há mais nada” (id.: 87). A racionalidade do número não é mais que a racionalidade do número. Representa a persistência (o resistir) da lucidez e o bloqueio das linguagens (literárias, artísticas, filosóficas) que interferem no passado na tentativa de domar o indomável dos campos de concentração.

“trata-se de sair do século, e de sair de uma forma bem concreta, sair com método; não se trata de uma fuga, desajeitada, em que, com a agitação, se deixam cair coisas pelo caminho, algumas delas fundamentais. Não é uma fuga, é sair do século, calmamente, com elegância, sem sofreguidão, abrindo uma porta e fechando-a, depois, quase sem ruído.”

(id.: 89)

Todos os momentos da História humana correspondem a um número aleatório embora ordenador. Gonçalo M. Tavares sugere uma memória numérica, racional, sóbria que permite superar a emoção excessiva do século XX. A contracção das emoções (também reflectidas na inovação linguística de Gonçalo M. Tavares), a lucidez e a sabedoria aliadas aos números permitem superar a atrocidade e a barbárie do século XX. Numerar é relativizar racionalmente o mundo e a sua História.

POÉTICA DA SUPERAÇÃO

Como sempre: poética da superação, uma questão de linguagem. Poética da superação como busca radical por uma nova linguagem ou linguagem alternativa para repensar e recategorizar a tradição e o pensamento (a tradição do pensamento). Poética da superação como busca radical por uma nova linguagem que ensine o mundo a superar e a como superar. Poética da superação como reintrodução de vida (e linguagem) na tradição dos conceitos: os

conceitos não cessam a existência e perante a não cessação resta ao homem (ao autor, a Gonçalo M. Tavares) transformar o antigo em novo. A ruptura nunca será total, a superação nunca será total – a superação será sempre em potência, menos o que é, mais o que pode vir a ser. A superação efectiva em Gonçalo M. Tavares depende de dois princípios fundamentais: o que superar e como superar. *A superação recria as categorias do pensamento*. Gonçalo M. Tavares constrói um exercício de superação do medo, do tédio e da melancolia, princípios filosóficos e transversais a uma dada condição europeia e, mais, a uma condição europeia herdeira de Auschwitz. Gonçalo M. Tavares ensina a superar ao determinar a técnica como núcleo da existência física e metafísica do homem: no fundo, Gonçalo M. Tavares reconhece a prevalência (e resiliência) da técnica e o modo como o mundo se constrói em seu redor. A técnica como força mediadora (inevitável à vida moderna) e a técnica como força a superar. A técnica nuclear (técnica como núcleo do mundo) constrói uma ampla e múltipla rede de conceitos filosóficos que Gonçalo M. Tavares explana literariamente: medo, tédio, melancolia, movimento (velocidade e lentidão), resistência, corpo (saúde e doença) e multidão. A técnica evolui para se tornar mecânica e metafísica. A técnica tavariana e a técnica jüngeriana mobilizam o mundo¹⁴: a técnica assume a responsabilidade metafísica do mundo e o mundo transforma-se em espaço de mediação (e harmonização possível) do tempo da guerra e do tempo da paz. A guerra como expoente da evolução técnica inaugura o espaço para a transformação do espírito humano: o homem dominado pela linguagem e realidade da técnica torna-se numa figura permanentemente aberta e disponível à técnica. O homem perde a condição natural e assume a condição artificial (a mobilização como disponibilidade absoluta do homem para a guerra). O homem pode não desejar a transformação em máquina, mas aceita a sua condição humana como condição técnica. A técnica tavariana evolui para alicerçar filosoficamente os conceitos que permitem repensar e refazer o mundo: movimento (mobilidade e velocidade, imobilidade e lentidão), resistência (material e metafísica), antropotécnica, medicina (o corpo, a saúde e a doença), a história (e o Horror) como técnicas de Modernidade, o indivíduo e a multidão. O pensamento morre e renasce em Auschwitz: o campo de concentração oferece a existência técnica ao mundo. Somente com Auschwitz é possível superar Auschwitz: o pensamento tavariano é o pensamento reconhecedor de Auschwitz, é o pensamento em reconhecimento da potência que Auschwitz oferece ao pensamento humano e para pensar o humano. Mas o humano de Auschwitz existe na técnica,

¹⁴ Cf., Jünger, E. (2000). *O Trabalhador: domínio e figura* (trad. Alexandre Franco de Sá). Lisboa: Hugin; Cordeiro, E. «Técnica, mobilização e figura – a técnica segundo Ernst Jünger», <http://www.bocc.ubi.pt/pag/cordeiro-edmundo-trab-figura.pdf>, consultado em 19-02-2015.

o humano de Gonçalo M. Tavares existe dentro da máquina. O humano de Auschwitz cria o medo, o tédio e a melancolia a superar. O humano de Auschwitz cria a potência de uma nova linguagem (buscada por Gonçalo M. Tavares) que reserva a técnica como centro do mundo e ramifica na técnica toda a modalidade de compreensão do mundo. A compreensão da técnica como centro do mundo não atenua o seu impacto sobre o homem: a relação entre homem e técnica não é amena, a relação entre homem e técnica tavariana é grave, reconstrói e reconfigura o espírito e o corpo. A compreensão da técnica como centro do mundo não presume a sua aceitação incondicional e acrítica: a compreensão da técnica tavariana (que é compreender o mundo depois de Auschwitz) é um movimento de abertura (ao contrário do movimento de encerramento que é, de facto, a própria técnica). A técnica tavariana fecha o mundo do homem (técnica como local de “pessimismo antropológico firme”¹⁵). A compreensão da técnica tavariana abre o mundo do homem à sabedoria (em detrimento do progresso e do conhecimento). A compreensão da técnica tavariana abre o mundo à sua construção (e não reconstrução) moral, à construção de uma moral distinta da moral europeia novecentista e distinta da moral fragmentária que resta de Auschwitz. Gonçalo M. Tavares usa da técnica para construir um discurso moral, embora não edificante. Gonçalo M. Tavares constrói um discurso moral que consiste, primeiro, na constatação da ausência e da falácia moral. Depois, constrói um discurso que apresenta a técnica como motor do pensamento moral dos homens: nenhum homem existe sem técnica, nenhum homem pensa sem técnica. A moral tem de originar no pensamento da técnica. A moral tem de originar na superação das incompatibilidades: antes existe a reconfiguração conceptual e especulativa da superação. Superação da técnica pela técnica. Superação como motor metafísico (a partir da técnica). Superação sempre em potência. Superação em potência para o futuro. Para o futuro importa a moral, como sempre. A sua perda e eterna reconstrução.

Categorias a Superar

Medo, Tédio e Melancolia

BNM define medo como uma questão de moral, questão de reorientação moral do comportamento para prevenir a repetição do Horror: o medo tavariano consiste, pois, na existência contida (na domesticação do homem selvagem) perante o imperativo da prevenção

¹⁵ Tavares, G. M. (2010a). «O Romance Ensina a Cair», <http://www.publico.pt/culturaipilon/noticia/o-romance-ensina-a-cair-268246?page=-1>, consultado em 01-06-2015.

de Auschwitz. O campo de concentração como potência de medo, como potência latente do perigo contra o qual todos os homens se devem prevenir. Todos os homens vivem em medo de Auschwitz: medo da memória (a potência criadora do campo de concentração), medo do esquecimento (a falha ou ausência de repetição do pensamento que origina e/ou recria o campo de concentração). O medo tauriano é o medo europeu e representa o fardo do século passado, século jamais extinto: “Trata-se de introduzir o Bem no Mal para corrigir a concentração dos ingredientes do que já aconteceu e não queres que se repita. [...] E ainda porque um no outro se dissolvem, como duas substâncias que houvessem perdido a noção das leis e das conveniências” (id.: 7). O medo tauriano como representação da memória do Holocausto: o medo tauriano como a junção do Grande Mal ao Pequeno Mal, como banalização e diluição das noções de Bem e Mal. No fundo, o medo latência: medo como presença constante, regular e, ainda assim, inesperada nas acções humanas. O medo tauriano é desconhecer o homem. O medo tauriano, como no século passado, é a potência da origem do Mal no local inesperado: de novo, o povo alemão como ponto culminante da cultura europeia e inesperada fonte de violência. O medo tauriano é secularização e relativismo: o medo tauriano reflecte a reacção individual perante a falência dos sistemas de crença, perante a queda do Absoluto (perante a queda metafísica), o homem perde orientação transcendente: a lacuna religiosa (a ausência de moral compensadora) desorienta e desprezine a acção humana. O sujeito tauriano (que é o sujeito europeu e moderno) requer pensamento transcendente e metafísico como formatação existencial: o medo reflecte a ausência de pensamento próprio. O homem que não pensa por si é o homem que vive com medo.

“De que estamos à espera? O Absoluto tem um ou dois detalhes tapados com aquilo a que palavras quotidianas chamariam nódoas; [...] De que estamos, pois, à espera para as limpamos – a essas duas, não mais, nódoas que persistem? Esperamos, simplesmente, porque temos medo do que ficará depois de as limpamos. Sem pelo menos uma hipótese de fuga, o Absoluto jamais será suportável pelos humanos.”

(id.: 13)

O medo de Gonçalo M. Tavares é o medo de Nietzsche: medo da afirmação da vida e do homem enquanto animal livre, medo preservador das ordens morais do mundo. O medo define o grande motor do ressentimento contemporâneo. O medo impede a superação da moral religiosa, o medo garante a domesticação nietzschiana dos homens: “Ah, e ainda um pormenor: de quem/tens medo? E que nome dás à coisa grande que do céu/nunca chega a vir porque prefere manter-se assim,/possibilidade/Se decifreres o último barulho que um moribundo faz,/descobrirás a sua religião, eis uma certeza” (Tavares, 2010: 51). Gonçalo M.

Tavares define as duas modalidades do medo: primeiro, o medo religioso. Medo que determina ainda a imposição da moral religiosa sobre o pensamento livre dos homens. Medo tauriano que determina ainda a urgência de um sistema de crenças de apoio à existência e de atenuação do homem como animal selvagem (tal como definido por Nietzsche). O medo tauriano assume, pois, uma vertente voluntária: o medo moral (criador de ressentimento) representa um medo criado pelos próprios homens, criado perante a necessidade de viver em obediência. Hoje, o medo tauriano como medo moral consiste (em parte) no medo da reincidência de Auschwitz. A herança do Holocausto e do campo de concentração (a memória, o ressentimento e a recriação do ressentimento) obrigam o homem a castrar a força do pensamento e da ação. Gonçalo M. Tavares subscreve o medo como ausência de coragem para intervir e interferir na vida do Outro; segundo, o medo que nasce com o campo de concentração e o medo que nasce com a ciência e com a técnica: ciência e técnica representam forças civilizacionais que higienizam o pensamento e a linguagem religiosas, ciência e técnica apresentam ao homem moderno uma alternativa ao ressentimento moral e religioso; ciência e técnica abrem espaços (“limpam nódoas”) no pensamento religioso e destroem dependências: perante a racionalidade científica e técnica, o homem moderno dispensa o pensamento moral e religioso para adoptar o pensamento material e lógico, mas ciência e técnica são de criadoras de mitos. Ciência e técnica destituem o medo e o ressentimento perante a moral e a religião, mas o espaço racional que abrem na mente humana (espaço de pensamento, claro) não garante a força necessária para legitimar a existência humana. O medo do homem termina na possibilidade do pensamento transcendente, na possibilidade do pensamento que supera a própria condição humana. Sem a possibilidade da existência além de si (a existência que justifica) o homem vive em medo. O medo perpétua a legitimidade das figuras nietzschianas do sacerdote ou do homem do ressentimento: o homem sem medo é o homem da ofensa e do ressentimento, o sacerdote orienta o homem para mais ofensa e mais ressentimento. O medo é, no fundo, o medo perante a potência da superação; o medo é, no fundo, o medo perante a potência da liberdade. Nenhum avanço científico e técnico compensa o medo perante a ausência moral, perante o pensamento que comanda o pensamento. O homem precisa de pensamento (moral) para não pensar. A moral tauriana é *moral líquida*: a moral tauriana é moral pós-moderna, moral plástica e desconhecadora perante o mundo. O homem contemporâneo (aqui retratado e/ou advertido por Gonçalo M. Tavares) é o *homem líquido* cujos “sistemas de compreensão do mundo” (id.: 54) (religiosos ou técnicos) se definem por uma inconsistência profunda. O homem líquido de Gonçalo M. Tavares é o homem moderno das morais (e não da moral), é o homem moderno cuja moral é

sempre um estado transitório, é o homem moderno que busca sem nunca encontrar o conhecimento moral.

“Espera pela moral certa como na estação de comboios o amante pela amada. Mas o comboio atrasa-se e começa a ficar nervoso. Olhas para o relógio uma e outra vez e depois para a linha vazia. E se fores de tal forma impaciente, em pouco tempo desistirás, não do amor, mas daquela mulher. [...] Encontrarás, então, certamente uma mulher pior, que te deixará a vida mais desfeita e irreversível, mas tal é compensado longamente – pensas tu – pela rapidez com que deixaste de estar só. [...] Verde de mais, a tua moral treina apenas os músculos que a impedirão de apodrecer. [...] Como uma rapariga tímida em demasia, a tua moral em ti ficará, pois, num canto, à espera da sua vez. [...] Trata-se de jogar, insiste contigo o mundo. Mas com que regras?, insistes tu com o mundo. E a resposta acaba sempre por chegar no momento ou no espaço errados. Ou então numa Língua da qual conheces dois ou três vocábulos, insuficientes sequer para, à hora da refeição, num restaurante, escolheres o prato certo.”

(id.: 20-3)

O medo tavariano define todo o sistema de crenças (“Há exercícios para treinar a verdade como, por exemplo, ter medo. Ou então ter fome” (Tavares, 2011c: 133)). Medo consiste num exercício de força e poder dos homens sobre os homens. A guerra (a possibilidade da violência e a possibilidade da imposição do Outro) determinam a verdade pelo medo: o medo é o medo de falar numa outra língua, o medo na guerra é a anulação absoluta da diferença. Perante a potência da morte (a possibilidade da morte) o medo transforma o sistema de crenças: a crença do indivíduo consiste na crença do opressor e do carrasco. O medo tavariano (durante a guerra) consiste na impossibilidade do NÃO (da resistência) ou a transformação do NÃO absoluto em SIM absoluto. O medo tavariano (durante a guerra) consiste na anulação da subjectividade ou, pelo contrário, na hiperafirmação da subjectividade do outro: o medo é a transformação da vontade própria em vontade do outro. Pensar o mundo em guerra e pensar o mundo na (simples) dicotomia forte-fraco permite uma definição simples de medo: o medo perde toda a qualidade religiosa, o medo perde a qualidade de moral causadora de ressentimento. Na relação forte-fraco, o medo é o medo sólido da morte; na relação forte-fraco, o medo é o silêncio que garante a sobrevivência: “o mundo individual ganha finalmente um sentido quando se tem medo, quando o medo é grande” (id.: 203). Na guerra (KK e JW) e na paz (J e ARET) o medo funciona como vontade de neutralização do *individual* e do *diferente*: perante a guerra, a vítima molda (prática) a individualidade própria à individualidade do agressor. O medo para anular a diferença, o medo para sobreviver. Quem não sente medo, como Klaus Klump, resiste pelo pensamento e pela acção; perante a paz, o homem teme a ausência de ruído, teme, no fundo, a linguagem própria da paz, a linguagem na qual técnica e máquina simulam uma

ausência. O homem da guerra aprende a linguagem do agressor e a outra linguagem técnica da bala e dos tanques. O homem da paz estranha a ausência destas mesmas linguagens. Em J. Hinnerk afirma a substituição da linguagem do agressor, da técnica e da máquina pela linguagem da criança: linguagem cruel, que agride e fere, mas não mata (não anula): “Com os hábitos certos e monótonos Hinnerk procura diminuir as possibilidades daquilo a que se poderá chamar *o novo*. Rapidamente, em tempo de paz, percebera a ligação entre o medo e o imprevisto” (Tavares, 2004: 68). O medo tavariano consiste na construção da previsibilidade, na anulação das linguagens estranhas, na normalização (amorfa) do mundo. O primeiro medo tavariano é sempre “o medo instalado” (Tavares, 2007: 248), o medo normal e o medo como normalização. O medo tavariano surge associado ao movimento individual e ao movimento das massas. O medo controla a existência das massas no espaço das cidades, o medo como força coerciva, como agente invisível da normalização. Gonçalo M. Tavares escreve romances políticos sem serem políticos: a dimensão política dos romances tavianos acontece no modo de actuação dos homens nos infinitos movimentos da cidade. O movimento dos homens na cidade define a sua existência. O controlo dos homens em movimento (os homens tavianos) acontece pela presença constante do medo: “o caos e a ausência de sentido ou de explicação da violência variam de uma forma eficaz a segurança da cidade. Buchmann e Kestner sabiam-no bem” (id.: 248). ARET apresenta ao leitor a modalidade definitiva do medo no espaço da cidade: o homem que se movimenta por urgência existencial e, em simultâneo, do modo inconsciente (o movimento pelo movimento e justificado pelo próprio conceito de movimento, como veremos na relação entre Gonçalo M. Tavares e Peter Sloterdijk)¹⁶. O homem cujos movimentos são controlados pela imposição do medo. A imposição do medo controlado pelos agentes políticos cuja linguagem turva torna a existência em matéria indecisa. O medo, pois, como modo existencial da cidade. Os dois medos de Gonçalo M. Tavares: o medo como agente controlador, o medo como evidência de morte (o medo anónimo omnipresente na segunda e terceira partes de ARET: *Doença e Morte*). O medo como modo existencial a superar, o medo como modo existencial insuperável?

“Eles haviam simplificado as suas ideias e por isso a sua moral de acção não tinha obstáculos. Primeiro, construir um perigo sem origem identificável; depois, com isso, forçar o movimento da população; por fim, preparar o estado forte do qual sairiam dois tipos de pessoas: as que protegem e as que são protegidas.”

¹⁶ Gonçalo M. Tavares e Peter Sloterdijk apresentam obras cujo estilo literário e filosófico aponta à superação; seria importante no futuro desenvolver ensaios comparativos referentes às obras de ambos os autores. Studart (2010) elabora uma primeira tese comparativa centrada no corpo-dançarino e nas possibilidades da escrita ficcional e ensaística das teorias esfereológicas de Peter Sloterdijk e do Bairro e Reino de Gonçalo M. Tavares.

O medo tauriano é imposição ao corpo: o medo tauriano é medo material, denotado ou inscrito no corpo. Gonçalo M. Tavares entende a palavra e o texto como a matéria de ostentação e a matéria que falha perante o mundo. A palavra e o texto falham perante a fome: a fome como mundo concreto, a fome como imposição ao mundo da mente e ao mundo do corpo, a fome como privação do mundo normalizado. Perante o medo concretizado na fome, toda a ostentação da palavra e do texto fracassam, cessam a significação, transitam da significação para a insignificância. Para Gonçalo M. Tavares, a fome contém uma moral própria, que é a moral do mundo, a moral da vida e a moral da dignidade. A palavra e o texto resistente à presença e pertinência da fome são palavra e texto imorais. Gonçalo M. Tavares anula qualquer potência de uma poética da fome: a poética da fome e a poética da privação (tal como a antiga poética do medo) originam e pertencem ao passado histórico, entre outros, ao passado histórico do Holocausto e do campo de concentração. Perante a fome e perante o medo da fome, o mundo (o autor, o leitor e o crítico) cessa a máquina ficcional: “O medo, neste século, já não é um produto artesanal./Os aviões bombardeiros/– ou, em tempo de paz, as falências imprevistas –/impressionam pela tecnologia posta em acção./Hoje, passa-se fome de modo bem mais moderno/do que no século XVIII, por exemplo” (Tavares, 2010: 155). O medo da fome e o medo perante a fome é matéria que incita ao silêncio: a poética da privação (a existir, a poética da fome e do medo) seria sempre uma poética do silêncio, poética da inexistência perante a existência incompleta e insuficiente do homem. O medo (da fome ou do homem?) como origem da poética da fome, por isso. A poética da fome e a poética da privação como poéticas capitalistas: “No presente século passa-se fome frente a certos alimentos caros [...]” (id.: 155). A poética da fome como poética da falência moral no mundo moderno. A poética da fome como falência da dignidade. O poema da fome como poema capitalista. O poema da fome como poema-dinheiro: “Não há dinheiro que suje as mãos,/há apenas mãos capazes de sujar esta nova Bíblia,/de página única e bem mais fácil de ler: a nota valiosa./Reduziram os ensinamentos essenciais de 10 mil páginas a 10 mil dólares” (id.: 81). O dinheiro define a vida¹⁷ (o dinheiro como origem da fome?, o dinheiro como origem do medo?). O dinheiro representa a força da vida artificial imposta à força da vida natural: Gonçalo M. Tavares concebe o dinheiro como ficção humana (“O dinheiro não é uma invenção do ar livre: foi criado nas fábricas,/nos compartimentos espessos, nos grandes

¹⁷ Cf., Sousa, P. Q. de. (2012). «Isto não é uma crítica» – in *Grande Prémio do Conto Camilo Castelo Branco (1991-2009)*, Petar Petrov (Org.) Lisboa: Roma Editora, pp. 263-276.

edifícios” (id.: 334) ou “Homens adultos babam-se agora com notícias que vêm/do sítio onde o dinheiro é uma ficção/que balança” (id.: 379)). O dinheiro como força motriz da vida moderna (causadora de medo pela possibilidade da escassez?): a ausência de dinheiro como fragilidade, como vulnerabilidade física; Gonçalo M. Tavares entende a ausência ou escassez de dinheiro como doença previsível: como doença (logo, medo) que se impõe ao corpo, que força à degradação do corpo. O corpo rico como corpo-saúde. O corpo pobre como corpo-doença: “E não ter dinheiro é isso: é ser mais natureza, estar mais dependente da falta de legislação que há na música e nos bichos: as coisas escuras amedrontam, tornam-te cobarde, escondes os teus filhos atrás do teu corpo, mas sabes que a bala virá por trás” (Tavares, 2006: 55). A ausência de dinheiro como a imposição de uma nova linguagem ao corpo dos homens: a ausência de dinheiro como a imposição da linguagem técnica que destrói. O dinheiro tavariano é prioritário sobre a própria vida: nenhum movimento acontece sem dinheiro, todos os movimentos acontecem no agenciamento do dinheiro. Da dignidade à indignidade, da escassez de dinheiro à violência pelo dinheiro, da violência pelo dinheiro ao costume da violência: “Ela a perguntar. – Porque me bateste? Os cães não ouvem jazz facilmente. (Não lhe disse isto). Dei-lhe o resto da dinheiro e mais uma nota: – Por seres tão simpática – disse – e por não gritares quando eu te bater mais” (id.: 14). Gonçalo M. Tavares reconhece o dinheiro como incidente na vida dos homens: o dinheiro acontece como consequência da vida moderna, como afirmação negativa da vida moderna (*do movimento pelo movimento da vida moderna*), como inversão absoluta da moral (na natureza para a máquina, da profundidade do corpo para a superfície do corpo exposto ao dinheiro).

“como é deprimente o erro na roupa, a falta de dinheiro – e aquele velho também de fato preto, curtinho, as mangas não chegam aos pulsos e as luvas amarelas, amarelas, meu caro, um dedo a menos, luvas amarelas. [...]Que inverno estúpido, e que frio. E não tenho luvas amarelas. E tenho dinheiro. E não rio às gargalhadas quando me mijo nas calças como eles fazem.

(id.: 30)

O dinheiro tavariano é ausência de lucidez: o lúcido reconhece o dinheiro como equívoco, reconhece o dinheiro como lapso evolutivo ou como retrocesso. Perante o lúcido, o dinheiro é a técnica (a grande máquina) do medo. Gonçalo M. Tavares remete para o dinheiro a inversão da vida, a origem do conflito (da máscara moderna para a tendência auto-destrutiva dos homens). O dinheiro tavariano é desapropriação transformada em apropriação: “toda a gente pensa todas as hipóteses numa situação, mesmo as hipóteses nojentas. (...) E o pai do meu oculista, que morrera num desastre de automóvel dois dias antes, estava vestido de preto e estava triste, falava pouco, e tinha os olhos baixos. Mas recebeu o cheque” (id.: 43).

Dinheiro como técnica do medo (o medo da vulnerabilidade, o medo da entrega do corpo ao mundo como corpo doente). Dinheiro como desejo instrumentalizado, a antiga transferência daquilo que se é para aquilo que se tem ou quer ter: “A vida é uma só – obter dinheiro ou reputação e filhos para justificar perante os outros o facto de não te atirares de um prédio abaixo – e a morte faz parte dos vivos, é a 2ª parte como nos filmes. Não penses que os mortos são anjos” (id.: 73). O dinheiro tavariano é matéria viva, mas uniformizada, inorgânica, despromovida de cor e de especificidade. Individualista mas sem individualidade: o dinheiro tavariano dissolve o mundo humano para criar o mundo social do interesse. O dinheiro tavariano comprova a transformação da natureza humana em natureza monetária ou, melhor, na transformação da própria natureza em dinheiro: “O corpo morto do marido é gerido pelas vísceras da terra como o dinheiro no banco: atirado para um lado e para o outro, como investimento, só que a terra é mais” (id.: 77). O dinheiro tavariano “não é um elemento espantoso/que a natureza faça surgir na vida de alguém, como uma flor num jardim descuidado” (Tavares, 2010: 410). O dinheiro tavariano como bússola moral que desorienta, bússola moral que remete a imoralidade: o dinheiro transforma a lei, o dinheiro transforma a existência no mundo (“Sem um cêntimo na carteira ninguém muda de vida” (id.: 304)). O dinheiro tavariano simula o veloz no lento, o belo no feio: “A estética terminou. Ficou o dinheiro” (id.: 113). O medo tavariano é o medo do agressor e o medo da vítima (“cada homem tem, de modo telegráfico, as duas faces:/tem medo e mete medo” (id.: 266)). A persistência do medo é a persistência da moral antiga, a superação do medo a criação de uma nova moral: moral humana e animal, moral física e metafísica (carnal e espiritual?), moral individual e massa, moral individual e global? A reordenação moral (a superação do medo) deve obediência à reordenação do mundo, à reconstrução (ou nova construção) da intersubjectividade como assimilação das diferenças, à atenuação da barbárie. A superação do medo e a reordenação moral devem acontecer no mundo: perante o mundo o escritor não deve silenciar mas tomar consciência do mundo como seu. A superação do medo e a reordenação moral pedem ao autor, ao leitor e ao crítico a consciência de um mundo não somente literário. O mundo que rodeia o autor, o leitor e o crítico exige inclusão, problematização e multiplicação das verdades e dos discursos. A superação do mundo e a reordenação da moral exigem a multiplicação epistemológica e a abertura ao mundo da sabedoria.

Consideremos ACI como obra de superação absoluta. Obra ponto de partida, obra ponto de chegada. Obra como plataforma intelectual de Gonçalo M. Tavares: ACI como literatura e filosofia de Gonçalo M. Tavares. ACI define o homem como centro do mundo.

ACI define o corpo do homem como centro do mundo físico e metafísico (espiritual) do homem: nenhuma categoria é absolutamente exterior ou interior, tudo existe na dimensão do corpo, tudo existe na dimensão profunda e superficial do corpo. O corpo são os órgãos em comunicação com o espírito. O corpo é o espírito em comunicação com os órgãos. A linguagem de ACI oscila (constrói-se ou forma-se) em constante entre luz e treva, dentro e fora, sem nunca se reduzir a absolutos. A linguagem de ACI cria *e*, a linguagem de ACI elimina *ou*. ACI pensa o homem como “um *organismo que tem medo*” (Tavares, 2013a: 361). O homem como homem de medo. O medo como determinação da condição humana: ser humano e ter corpo é sentir medo. Pensemos em Peter Sloterdijk: vir ao mundo (o rompimento da relação com a mãe) constitui o momento de abertura e vulnerabilização do homem perante o próprio mundo. Vir ao mundo é vir à linguagem. Pensemos no medo tauriano como um *vir ao mundo, vir ao medo*. A imposição das morais, a imposição das linguagens (ou das tatuagens de Peter Sloterdijk), a imposição da ideia de morte (a imposição da saúde e a ameaça da doença) formam o medo (e o medo do medo). O medo constitui um dos elementos da ontologia tauriana, ontologia que nasce em Auschwitz, na barbárie acometida ao corpo e ao espírito (mais ao corpo). Superar o medo é superar o corpo e o espírito fragmentados de (e *em*) Auschwitz. A superação do medo consiste na criação de visibilidade, a visibilidade consiste mais na criação de sapiência e lucidez e menos na criação científica e epistemológica: “Eis a origem do medo: *existo e não me vê*s” (id.: 362). Medo e linguagem como categorias ontológicas: a linguagem (a frustração da linguagem) acontece com a vinda ao mundo, o medo acontece com a vinda à linguagem. O medo acontece com a vinda à linguagem física e moral: linguagem do medo que acontece à superfície do corpo (medo animal) e na profundidade do espírito (a consequência do medo animal). O medo tauriano é uma circunstância da vida. O medo tauriano é o medo perante a condição imprevisível da vida, a ausência de medo é o grande motor da ilusão técnica. O homem submisso à matéria esquece o medo do abstracto: “Uma possibilidade: a *previsibilidade dura do metal e das máquinas tranquilizará* o Homem e este, tranquilo, sem medo do que é sólido, poderá ser mais imaginativo” (id.: 106). Gonçalo M. Tavares defende a construção de um mundo imprevisível, mundo de ligações estranhas (ligações sem nome e ligações sem linguagem definida). Gonçalo M. Tavares defende a criação constante do efeito de estranhamento perante o mundo, perante o homem e perante a linguagem: somente o estranhamento cria vida. A normalização diminui a vida. O estranhamento da vida e da linguagem como categoria metafísica de Gonçalo M. Tavares. O estranhamento como categoria criadora de medo (porque criador da própria estranheza). Estranhar o mundo é viver

o mundo. Estranhar o mundo é criar medo (da incerteza) no mundo: “As ligações são diminuições de liberdade, eis uma ideia antiga: a indiferença como sinónimo de liberdade; mas, também, a ligação como estimulação indirecta do medo: as ligações *aumentam os pontos onde temos medo*” (id.: 129). O medo tauriano nasce do desconhecimento do mundo e perante o mundo. O medo tauriano nasce da insustentabilidade do desconhecido. O medo tauriano nasce do mundo, da vida e do futuro como grandes interrogações metafísicas. O medo tauriano nasce da impossibilidade em recuar às origens da vida. Gonçalo M. Tavares avança metafisicamente sobre o medo, cancela a busca pelas origens e cria futuro sem nostalgia (no fundo, com ausência de medo pela morte). Superar o medo tauriano é superar a frase de Maria Filonema Molder: “Sabemos que nascemos e sabemos que morremos e temos medo” (Molder, 1999: 136 apud Tavares, 2013a: 410). A superação do medo tauriano são superações: superar a moral (religiosa) como imposição de crença e verdade (quando a verdade são verdades); superar o ressentimento (a consciência da ofensa e a criação de valor dentro da ofensa); superar a linguagem como criadora de medo: o mundo sem linguagem é o mundo sem consciência do desconhecido, o mundo sem linguagem é o mundo sem gravidade metafísica. A superação metafísica de Gonçalo M. Tavares é a superação da morte.

“Um tédio surpreendente, eis o que Bloom procurava” (Tavares, 2010: 52). Eis a busca fracassada de Bloom. Gonçalo M. Tavares impossibilita o tédio como força de superação ou força existencial construtiva. Gonçalo M. Tavares apresenta o tédio como condição europeia (cujas salvação Bloom busca na Índia) e a superação do tédio como terapia oriental (a voga do oriente redentor). Gonçalo M. Tavares critica o paradigma oriental como superação do tédio europeu: a condição mais imaginária e menos física da viagem de Bloom termina na impossibilidade da redenção. Nenhuma superação (do mal e do tédio) existe fora do homem. Somente o homem físico e metafísico (moral) pode superar o tédio, mas a superação do tédio acontece mais no espírito e menos no corpo. O tédio tauriano e a viagem tauriana cria um ponto de colisão entre antiguidade e modernidade: primeiro, Séneca define (e aconselha Lucílio) a viagem como a fuga do espírito doente, fuga do espírito que espera encontrar a superação do mal na ausência. Mas o mal viaja com o homem, no espírito e na imaginação; segundo, Melville que (ao inverter o princípio de Séneca) define a viagem como a única fuga ou superação possível à tentação do suicídio. Gonçalo M. Tavares apresenta a ilusão da velocidade como superação do mal e do tédio: Bloom prova que a busca do movimento e da viagem como superação do mal e do tédio é uma ilusão; Bloom prova que o movimento da Europa à Índia é uma ilusão: a superação do mal e do tédio acontece no espírito. O espírito doente viaja entre ocidente e oriente sem nunca abandonar o sujeito. Theodor Busbeck

formula “a hipótese de que o bem e o mal têm origem na inactividade e no tédio” (Tavares, 2004: 165). O mal tavariano e mal steineriano coincidem numa determinada europeização do mal: o mal como condição natural da Europa, a Europa como criadora ou originadora do mal. A particularidade do mal tavariano e do mal steineriano consiste na origem inerte ou inactiva do mal. O mal como força originada na inércia. O mal como força metafísica suprema: o mal como força motivada pela pacificidade e pela passividade; o mal como força motivada pela harmonia. George Steiner refere “um cansaço desanimado” (Steiner, 1992: 20) como origem do mal: o homem inerte cria o mal; o homem como animal inapto à paz, o homem como animal (nietzschiano) selvagem, o homem como animal violento por natureza. O tédio steineriano serve como fundo teórico e especulativo ao tédio tavariano (o tédio europeu e europeizado): mas a origem do tédio como origem do mal permanece indeterminada. Numa coincidência terminológica (como ainda veremos), George Steiner impõe à história setecentista e oitocentista (invasões napoleónicas e Revolução Francesa) o aceleração (o movimento incontrolável) da experiência do tempo. A percepção e experiência subjectiva e colectiva do tempo sofre transformações profundas: perante a novidade técnica contida nas invasões e revoluções, o homem sofre um processo de desumanização ou processo de experiência fragmentada do mundo; o homem falha a assimilação metafísica da técnica da invasão e da guerra. George Steiner define o impacto técnico no homem como “as grandes tempestades do ser, metamorfoses da paisagem histórica, [...] adensamento da experiência humana” (id.: 22). O homem cria o mal, a guerra e a técnica como reacção ao tédio. O mal, a guerra e a técnica como reacção ao tédio transformam profundamente a paisagem humana, a percepção humana do humano, a percepção humana de espaço e de tempo. George Steiner define a transformação dos valores como uma perda dos valores. Gonçalo M. Tavares define a busca oriental por novos valores como odisséia inglória, odisséia mais ao nível da imaginação e da ironia (textual) e menos ao nível do corpo. A odisséia da superação é odisséia metafísica, moral, imaginária. Odisséia do pensamento. Odisséia de um novo pensamento (nem a ocidente nem a oriente) que ausente o tédio como motor ou instigador da acção. Gonçalo M. Tavares anula ainda as potências actuais de superação do tédio: o homem confunde ocupação técnica e tecnológica, ocupação laboral e lazerística com ocupação espiritual e metafísica. Mas “a actividade concreta, especializada, dirigida individualmente, [provoca], pelo contrário, uma atitude moralmente neutra em relação ao mundo; a actividade – o trabalho propriamente dito – poderia ser, então, a forma de evitar os grandes horrores, os grandes massacres da História” (Tavares, 2004: 165). Gonçalo M. Tavares impele ao homem a reflexão fora da categorização capitalista: a moral laboral cria neutralidade, a moral laboral cria o homem sem

pensamento, a moral laboral re-recalca o homem-animal à semelhança da moral religiosa. A moral laboral e capitalista substitui a moral religiosa. Ambas anulam o homem enquanto ser pensante e existente. Gonçalo M. Tavares impele o homem à reflexão individual e colectiva, impele o homem à ousadia de pensar a felicidade. Gonçalo M. Tavares impele o homem à urgência do pensamento metafísico. Aí, a questão: que metafísica para Gonçalo M. Tavares? CM determina a urgência de uma viragem (ou desvio) do pensamento: a ausência do pensamento científico, a presença do pensamento transcendente como pensamento que desloca e desterritorializa. Pensamento causador de estranhamento perante a categorização do mundo e da vida. Pensamento em busca de absoluto, pensamento em busca de ascensão (depois da queda religiosa e metafísica). Pensamento da metafísica terrena: metafísica física, metafísica da superfície. CM determina o pensamento da profundidade (do homem universal) comprometido à superfície (corpo como reflexo da transcendência, corpo como eixo existencial): “*jerusalém lá em cima*, como se estivesse louco. Aqui cortam-te os dedos, se apontas para jerusalém; se apontas para o céu” (Tavares, 2011: 10). A desterritorialização do absoluto (a superação do absoluto) consiste na transição do pensamento absoluto para o terreno: o absoluto acontece à superfície. Gonçalo M. Tavares apresenta o México como descentramento do pensamento metafísico europeu: o crente mexicano dispensa o “sedativo moral” de Foucault (id.: 17), o crente mexicano dispensa a “geometria imaginária da moral” (id.: 18). CM representa (ainda) o pensamento religioso como pensamento total, como pensamento estruturante do outro pensamento humano e da acção humana: existir fora do pensamento religioso (ortodoxo) é existir fora da humanidade, é existir em animalização descaracterizadora. A existência moral (mexicana) presume a prática do mal como prática do bem: o comportamento moral europeu (as mitologias religiosas e críticas) são obsoletas no México. A metafísica mexicana (a metafísica da Cidade do México) é o Maelström de Edgar Allan Poe e Ernst Jünger: “a tremonha, o rasto escumoso irresistível, com o qual o vazio, o nada, nos atrai. O fosso dá-nos a imagem do barranco, do cerco que se aperta cada vez mais, o espaço estreita-se e empurra-nos para as ratazanas” (Jünger, 1995: 33). A metafísica (europeia e mexicana) atrai para a busca das origens enquanto enigma irresolúvel e angustiante. A metafísica mexicana acresce a violência física à violência moral: Gonçalo M. Tavares define, pois, metafísica como violência cometida ao espírito e ao corpo; violência indissociável dos homens, homens terrenos e homens concretos. A moral da bala (moral física e imediata) substitui a retórica da moral europeia (a moral invisível pregada e criadora de ressentimento): “Uma carta para se vingarem? [...] Meu amigo, diz-me ele, uma bala, meu amigo, uma bala” (Tavares, 2011: 22). A crença mexicana não é crença linguística, não é crença na quarta

pessoa do singular. A crença mexicana supera a linguagem europeia, mas supera com crença absoluta na justiça moral exercida sobre os corpos. A crença mexicana acontece nos sacrifícios das pirâmides astecas: a crença mexicana acontece (ao contrário da crença europeia sempre oscilante na linguagem). A crença mexicana acontece na oração permanente (“Aqui a terra treme porque não paramos de rezar” (id.: 36)).

Gonçalo M. Tavares questiona em CM as quedas metafísicas: na Cidade do México a metafísica existe em movimento, existe na circularidade do movimento e das quedas dos homens que habitam a cidade. A metafísica física da Cidade do México é a metafísica insuperável porque circular, insuperável porque existente na cidade (“e sim, eis o belo mundo em que poderemos crescer mais fortes, o mundo em que a cidade se alimenta da queda, das várias quedas, das quedas de um objecto” (id.: 37)). Mas a metafísica física dita isto: as quedas na Cidade do México são as quedas dos homens na História. A História representa o somatório de uma cidade crente no movimento e/ou crente em movimento: Gonçalo M. Tavares remete para a História e para a metafísica (o transcendente assenta no físico, na matéria imposta ao corpo). Gonçalo M. Tavares remete para a História a potência de criar a massa metafísica. A História da cidade ordena.

“mesmo que a cidade do México esteja por inteiro às escuras, no hospício um choque eléctrico que começou vai até ao fim porque a cabeça de cada louco é muito importante para a cidade e por isso é necessário pôr a cabeça direita, endireitar a cabeça com um choque eléctrico [...]; como mesmo no meio do caos e uma certa violência há sempre um sentido, uma ordem que, por exemplo se manifesta nos números: poderemos pensar que estavam na concentração cinco mil loucos e que cinco mil eram também os cães libertados na praça central, no zócalo: um cão esfomeado para cada louco, eis as contas feitas.”
(id.: 45)

No México nada a superar: tudo é superação e mediação. Tudo é superável e tudo é insuperável. No México “o mundo é isto, e por vezes funciona: salvar pela humilhação [...] metodologia possível e muito antiga. Se não te humilhares não serás salvo” (id.: 48). Gonçalo M. Tavares dota a metafísica mexicana de imediatismo: a metafísica não é a longa ponderação europeia, a metafísica é o corpo actuante sobre a cidade e a cidade actuante sobre o corpo. Nada a superar porque a existência é *isto*. Gonçalo M. Tavares define em CM (tal como em UVI) a *metafísica que nasce fora da Europa*: Gonçalo M. Tavares reflecte em CM (diário de viagens fragmentário) uma ordem existencial distinta da ordem existencial europeia. A metafísica mexicana não acontece na linguagem, a metafísica mexicana acontece no (corpo do) mundo. Gilles Deleuze legitima a quarta pessoa do singular na criação uma nova linguagem (linguagem que reensina a viver); metafísica física da Cidade do México ensina a viver na

quarta pessoa do singular como quem ensina a viver na ausência de signos e significação. A Cidade do México de Gonçalo M. Tavares ensina a viver na oscilação da linguagem: da insuficiência ao excesso de significação, a metafísica de CM é metafísica plena, proporcionada ao corpo e ao espírito. Ao corpo e ao espírito são. Ao corpo e ao espírito doente. Mais: a metafísica europeia existe como modo de salvação que adoece (pela linguagem). A metafísica mexicana existe (*a priori*) como ausência de salvação, ausência de superação e sobre-afirmação da doença do corpo e do espírito. CM como afirmação da doença paradigmática. CM como reflexo da doença no imaginário europeu em viagem pela América Central: “gostam de europeus, vendem os europeus às peças, como te chamas?, vieste de onde?, nunca digas que não és daqui, és muito branco, mas diz que nasceste em México de e que acreditas no Jesus negro, mas é isso, amigo, é mais seguro seres atropelado, muito mais seguro” (id.: 68).

CM apresenta ao leitor a potência do existir: a metafísica (o pensamento metafísico) transformada em acção (em detrimento da reflexão) - “todos os mexicanos nascem com vontade de ir para a calle” (id.: 72). A metafísica de Gonçalo M. Tavares (à semelhança de *animalescos*) questiona o lugar do pensamento religioso (distinto do pensamento metafísico). Ser religioso é ser violento apesar da crença. Ser religioso é deter (e executar) uma intensidade de vida: “Estamos rodeados de Cristos, e o homem com a bala na cabeça tem um quarto cheio de cruces” (id.: 79). A intensidade religiosa não previne a violência, a intensidade religiosa motiva a violência. Não ser religioso apesar da violência. Ser religioso com a violência. A violência enquanto uso e direito da religião.

“tudo é natural, meu caro, tu vieste de fora e não entendes nada – és uma espécie de ignorante, de estúpido que pensa que a maldade e a violência são para aparecer em momentos precisos, como se fossem um tesouro, nos momentos excepcionais da tua vida eis que tens direito à violência, eis o que pensas, e isso mostra como não percebes nada, aqui a violência surge antes de o menino calçar os sapatos, continua depois, ou mesmo durante, e não pára até estares morto numa rua.”
(id.: 84)

Gonçalo M. Tavares certifica em CM a metafísica como agenciamento: a metafísica como existência concreta no mundo. O plano da teoria pertence ao pensamento europeu, o plano da acção pertence ao pensamento mexicano (ao pensamento da violência real). O Holocausto e o campo de concentração transformaram o mal, a violência (a metafísica, até) numa categoria do pensamento: depois de Auschwitz a linguagem surge danificada porque surge de Auschwitz - “E tu, conheces a maldade? Aqui *no* se faz teorias, era o nome de uma das casas do bairro, AQUI NÃO SE FAZEM TEORIAS [...] Portanto a pergunta era bem

objectiva. E tu, conheces a Maldade” (id.: 87). Considerar Auschwitz como a transformação paradigmática novecentista obriga a dizer: Auschwitz não aconteceu ao mundo. Auschwitz aconteceu à condição humana europeia, Auschwitz aconteceu ao pensamento europeu. Gonçalo M. Tavares busca (ou propõe) uma forma de superação do Holocausto e do campo de concentração (a superação da mediação de Auschwitz) ao buscar linguagens (ou formas de linguagem) que ignoram (conscientes ou inconscientes) a linguagem de Auschwitz. Superar Auschwitz implica rodar a bússola linguística, implica descategorizar a violência e reaprender a violência como integração do corpo e do espírito no mundo. Superar Auschwitz implica perder o vício das “perguntas [...] para tentar obter respostas sem olhar a qualquer custo” (Steiner, 2003: 80): superar Auschwitz implica (em CM) a normalização da violência, a compreensão dos diferentes modos de violência e maldade existentes no mundo não europeu (assumir a condição de “mamífero razoavelmente cruel” (id.: 80). Aceitar o mal e a violência como categorias do existir (como categorias da metafísica física), recusar a metafísica como patafísica e aceitar a concretização da metafísica no mundo real, no mundo do corpo.

George Steiner determina a filosofia de Hegel como a consciência da “história [...] a entrar num novo estado do ser” (Steiner, 1992: 26). O novo estado do ser hegeliano obsoleto. Auschwitz introduziu um novo estado do ser. O novo estado do ser auschwitziano ainda não obsoleto. Mas pensar o ser além de Auschwitz é uma imposição: pensar o ser além de, Auschwitz constitui uma abertura ao mundo como identidade total e humana; pensar o ser além de Auschwitz é um exercício de transversalidade onde o homem cessa a condição europeia, asiática, americana para assumir a condição humana pura, tolerante e intersubjectiva. O homem da superação, no fundo, é o homem apto à paz. O homem da superação é (será) o homem apto ao “mal corrosivo dos novos tempos” (id.: 26).

A particularidade da superação tavariana do tédio como *mal corrosivo dos novos* persiste na relação entre homem e técnica: na relação entre homem e técnica como anulação do humano e na relação entre homem e técnica como maximização do humano. A técnica como eliminação do tédio. A técnica como maximização da técnica. Ambas as condições inevitáveis no agenciamento humano. Daí, o tédio da superação como tédio construtivo: “O mundo/está nas imediações do nada,/a desordem/é um pronúncio,/e o inferno torna-se indispensável/em certas semanas monótonas” (Tavares, 2010: 444). *Gonçalo M. Tavares define o tédio como força construtiva, força que motiva à lucidez* (a apologia da imobilidade de Séneca?): ou a imobilidade como forma de lucidez, a total ausência de movimento como harmonia identitária. Gonçalo M. Tavares decide a viagem como forma de fragmentação ou forma ilusória de recuperação da identidade. A superação do tédio acontece na imobilidade,

no confronto lúcido do homem consigo mesmo, na busca da liberdade na imaginação e no pensamento.

“Não procurou proezas extraordinárias,
porque viveu o suficiente para perceber
as várias epopeias que existem
num só dia de Inverno onde o tédio
e o frio empurram levemente o homem para a janela.
A imobilidade como epopeia ínfima,
eis o que descobriu já depois de estar cansado.”
(id.: 438)

Mas ainda o tédio construtivo como tédio violento: o tédio como valor criado dentro do ressentimento, o tédio como valor criado dentro de uma lógica entrópica. A desorientação moral do homem é irrevogável e irreversível. A criação de valor dentro do tédio é criação de ressentimento (valor moral destruído *a priori*). Contra Gonçalo M. Tavares, interessa a superação total do tédio: a instauração de uma nova ordem, a criação de um mundo pós-capitalista, pós-laboral, pós-financeiro. A constatação e superação de um mundo obsoleto e errado: o homem biológico prossegue, o homem cultural há muito que errou no caminho. Avançar na ordem actual é avançar no tédio e na destruição (“Ele aproxima-se da mulher e o mundo prossegue,/mas nada que aconteça poderá impedir o definitivo tédio de/Bloom, o nosso herói” (id.: 156)). Bloom, herói absoluto do tédio absoluto. Bloom, herói do tédio insuperável. Bloom, herói do nosso mundo. O tédio tavariano é categoria moderna, categoria, como descreve Jean-François Lyotard, das grandes narrativas, dos grandes discursos. O tédio tavariano define as grandes narrativas como uma impossibilidade perante o mundo complexo: o movimento constante do mundo cria narrativas várias, ligadas e desligadas, o movimento legitima a ordem do mundo pós-moderno como mundo da pluralidade discursiva. O grande discurso (o discurso hegemónico ou imperial) é o discurso repetitivo, incompatível com a ordem metafísica do homem: “As grandes instituições como o universo/só terminam com o tédio: morrerão no/momento em que repetirem o hábito” (id.: 368). O mundo do tédio é o mundo da ordem estabelecida, da hierarquia discursiva e existencial; o mundo do tédio é o mundo moderno, estanque ou estagnado. Cabe ao homem da superação definir a mobilidade e o movimento como categorias existenciais: mobilidade e movimento criam formas plurais de existência, apresentam novas formas discursivas ao mundo. A diluição do tédio consiste na aceitação absoluta da complexidade do ser humano. A diluição do tédio depende do pensamento como forma constante de novidade; a novidade depende do pensamento livre de morais: moral religiosa, moral política, moral existencial ou moral técnica. O tédio tavariano é

uma retirada da vida, uma ausência voluntária: perante a epopeia física e metafísica fracassada de Bloom, resta a ausência da moral, resta a vida “pelo tédio e pela abjecta neutralidade” (id.: 447). Perante a épica do fracasso (perante a diluição da vida), resta a Bloom persistir dentro da ofensa de vir ao mundo, resta a Bloom a criação de valor dentro da isenção subjectiva inerente a todas as morais impostas ao homem. A superação do tédio é a demanda do aumento de velocidade no mundo e na relação do homem com o mundo. “A lentidão, a explicitação dos passos, é muitas vezes [...] uma maneira de permitir a repetição, a reprodução. Pelo contrário, a velocidade de um acontecimento impede a sua reprodução, tal como a velocidade do raciocínio” (Tavares, 2013a: 43). O tédio anula o indivíduo, normaliza o homem no mundo. O tédio uniformiza o homem no mundo com vontade de uniformização: o tédio impede o pensamento livre, o tédio determina comportamentos, o tédio determina alfabeto e linguagem. Pensemos na tatuagem sloterdijkiana: a tatuagem particulariza o homem no mundo e na sua relação com o mundo. O controlo da tatuagem uniformiza a existência. O descontrolo da tatuagem (a liberdade absoluta da linguagem) cria o caos na vida dos homens enquanto seres sociais. O tédio controla a tatuagem. O tédio controla a existência no mundo. Restam as questões: quem são os agenciadores do tédio? Quem usufrui do tédio? Quem orienta o rebanho?

UVI é a melancolia do mundo e da vida como deviam ser e não são. A construção da melancolia acontece ao nível do corpo e do espírito. A construção da melancolia acontece alicerçada à memória (e à impossibilidade do esquecimento): o homem cujo corpo e espírito experimenta o mundo deve desenvolver a aptidão do esquecimento (ou, escreve Gonçalo M. Tavares, aguardar a doença). O homem inapto ao esquecimento constrói a melancolia: a melancolia é a frustração das origens inacessíveis e da frustração perante o futuro incerto. A melancolia é o sentimento de quem não supera o tempo (“A dor dura. Uma melancolia, mais que melancolia, uma coisa triste que aparece até em momentos positivos.” (Gumbrecht, 2001)). A melancolia (como condição europeia) é a emoção hegemónica sobre o conhecimento (lembrar a “melancólica ciência” adorniana (Adorno, 2001: 4) ou a anatomia da melancolia social de Burton). A melancolia é a condição comum “entre ricos e pobres” (Tavares, 2010: 302), condição incompatível com a racionalidade (“os números não são compatíveis com melancolias,/qualquer número a nível do coração é zero” (id.: 314) ou consequência natural do uso da racionalidade novecentista: a melancolia, pois, como consciência da identidade perecida nos campos de concentração; melancolia como figura maior do espírito europeu pós-guerra. A melancolia tavariana é uma evidência: a melancolia

tavariana não consegue ou dispensa o uso de máscaras. A melancolia, tal como a ética, “é brutalmente visível” (id.: 359). A melancolia tavariana como condição espiritual negativa e irrevogável. A melancolia tavariana como condição insuperável. A melancolia como expressão do homem consigo mesmo; a condição humana tavariana é a condição melancólica, a condição da felicidade inacessível, a condição do homem sempre em contacto e movimento com o mundo: (“Quando sozinhos e com os nossos hábitos/não nos defendemos, pensa Bloom./Não há, de facto, esconderijo/para um homem que está feliz” (id.: 359). O movimento que permite a existência do homem na cidade é o movimento que direcciona o homem para o mundo descaracterizado, industrializado e desprovido de absoluto da cidade. Miguel Real define UVI como *Nada ontológico*, modo de vida melancólico sem criação de valor. Bloom como *homo melancolicus* (de acordo com Miguel Real) existe sem absolutos (Deus, Sociedade, Humanidade, Razão, História, Inconsciente ou Classe Social), sem valores ou linguagem que motivem uma aproximação ao mundo, sem doutrina (filosófica, teológica, religiosa, científica ou ideológica) que preencha o vazio absoluto da vida. A melancolia tavariana (ou bloomiana) expressa a impossibilidade de busca e/ou atribuir sentido à vida; a melancolia tavariana expressa o mundo como ausência de significado para a vida; mais, num exercício de relativismo pós-moderno (ou de niilismo pós-moderno), Miguel Real reconhece todo o sistema de conhecimento e significação da vida social e intelectual como impróprios ou inúteis à vida. Melancolia e tédio coexistem: Bloom confirma a ineficácia da técnica, da ciência e da religião (as três grandes mitologias modernas) como atribuidoras de significado ao mundo e à vida. Perante a melancolia e o tédio (consequência da ineficácia técnica, científica e religiosa) Bloom actua e viaja mais no plano da imaginação e menos no plano físico. Bloom como anjo da melancolia que nada acrescenta ao mundo (senão o próprio da melancolia e do tédio). Fernando Pessoa e Gonçalo M. Tavares criam a melancolia e o tédio como bolsas existenciais de conforto: melancolia e tédio conferem a toda a acção uma condição inútil (“As grandes melancolias, as tristezas cheias de tédio, não podem existir senão com um ambiente de conforto e de sóbrio luxo” (Pessoa, 2008: 236). A melancolia e o tédio como consequências naturais (algo que decorre e flui) da vida moderna: a vida moderna como criação de previsibilidade, a vida moderna como “hospital global em que a preocupação principal é eliminar a dor e o perigo” (Tavares, 2010: 9). A transição da melancolia para o tédio e do tédio para a vida marca em Bloom uma transição para a violência: perante a inacção (*a desaprendizagem do agir*), Bloom somente conhece a acção pela violência (*a aprendizagem da violência, a aprendizagem da dor*): *a violência como aquilo que acontece depois do tédio e depois da melancolia*: “The chaos and violence is what moves one from

boredom to life, awakening oneself. Providing life with some sort of meaning. We have an aesthetic attitude towards violence, and this aesthetic was clearly apparent in the anti-aesthetic of modernism, with its focus on the shocking and the hideous” (Svendsen apud Corga, 2013: 191). A “acção (finalmente)” (Tavares, 2010: 476) é a concretização da violência, a violência, no fundo, como superação da melancolia e do tédio (melancolia e tédio como locais felizes que antecedem a violência). A melancolia e o tédio como processos sociais que antecedem as guerras. A antecipação da melancolia e do tédio são, pois, antecipações do Horror. A lição tavariana (a moral tavariana) ensina que somente no mundo pacífico pode o homem ponderar a violência: “Aquele é uma casa preparada para canções violentas,/mas também com tectos capazes de abrigar a melancolia” (Tavares, 2010: 412). Mas como superar a melancolia ou qual a superação possível da melancolia? Gonçalo M. Tavares supera a melancolia na exposição ou na criação de beleza: o belo como matéria visual que redime; o belo como matéria visual que atenua a violência latente na melancolia e no tédio. Gonçalo M. Tavares considera a beleza estética como promoção da saúde (aquilo que redime ao tratar e ao higienizar): “Procurava, enfim, coisas belas que lhe emprestassem saúde./Explicou, depois, de modo sucinto, não ser aceitável a existência/de um único médico feio, pois curar era o trabalho de encantar o doente” (id.: 47). Ou: “guarda espaço para a beleza,/para que a beleza caiba:/[...] Que as coisas belas sejam o teu posto de vigia;/pois o mundo, como qualquer outra coisa, apenas se torna belo quando pela beleza é olhado” (id.: 88). A vontade de superação da melancolia e do tédio acontece na constatação da beleza. Mas a melancolia e o tédio (como o Horror) honram os seus ciclos e são de maior constância e regularidade que o belo. O belo acontece no mundo e perante os homens como transitoriedade (efemeridade do gosto ou efemeridade do espírito humano). O belo como superação da melancolia e do tédio, mas o belo como superável pelo feio. O belo como superação da melancolia e do tédio ou o belo como simples transição entre melancolias, tédios e violências?: “Tenho de regressar a Lisboa, pensa Bloom,/E, de novo, a excitação perde, e por muitos, para a melancolia” (id.: 429).

Metafísica e quarta pessoa do singular

A obra tavariana reflecte a interferência técnica do mundo, a influência da técnica no mundo. O princípio da superação define Auschwitz como origem de uma nova condição humana, origem de uma nova concepção do mundo. O mundo depois de Auschwitz existe mediado pela técnica, o mundo depois de Auschwitz existe na ilusão de uma ontologia técnica. A reflexão tavariana do mundo é uma reflexão do impacto da técnica. A superação tavariana acontece no desdobramento ou multiplicação que a técnica permite ao ser humano, ao sujeito moderno: Gonçalo M. Tavares cria uma ontologia técnica, ontologia a partir da qual tudo se cria e tudo se origina. A ontologia como “parte da metafísica que estuda o ser em si, as suas propriedades e os modos por que se manifesta”¹⁸ permite ler a obra tavariana como o homem como ser metafísico no qual a técnica interfere e intervém até criar uma metafísica técnica, metafísica que define o ser, as suas propriedades e os seus modos de manifestação. A metafísica técnica define todos os modos de existência do ser humano. A metafísica técnica define o ser humano de forma extra ou supra-humana: o homem da metafísica (da ontologia) técnica é outra coisa, é um extrapolamento do ser humano. Logo, a categorização, a reflexão e o pensamento do homem da metafísica técnica é o esforço do seu reconhecimento dentro de uma lógica constante de estranhamento. A superação de Gonçalo M. Tavares é a compreensão da metafísica técnica, a compreensão daquilo que acontece ao homem depois da técnica. A superação de Gonçalo M. Tavares é a quarta pessoa do singular: o homem como estranhamento do mundo, o homem como estranhamento de si próprio. O estranhamento como categoria que aproxima e afasta o homem de si mesmo. Lawrence Ferlinghetti criou o conceito de quarta pessoa do singular (“fourth person singular”) no romance *Her* e na obra poética *Starting From San Francisco* (poema «He»). O autor apresenta a quarta pessoa do singular como mediadora absoluta de todos os assuntos humanos. No romance a quarta pessoa do singular surge como expressão da voz interior da personagem principal e da compreensão do amor enquanto experiência: “the seeing-eye of the fourth person singular that saw everything and understood everything, yet still saw and understood everything but myself, not able to see that in which it was itself imbedded” (Ferlinghetti, 1960: 134). A quarta pessoa do

¹⁸ *ontologia* in Dicionário da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2015. [consult. 2015-02-01]. Disponível na Internet: <http://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/ontologia>

singular como expressão do individual sem individualização e a quarta pessoa do singular com inconsciente da própria condição ou existência. A quarta pessoa do singular como neutralidade absoluta, mas neutralidade captadora de todos os movimentos e acções humanas: a quarta pessoa do singular como etnólogo literário. O narrador de *Her* define a quarta pessoa do singular como elemento neutral actuante sobre a existência individual (sem individualização) e colectiva (sem colectivo): a quarta pessoa do singular (etnóloga literária) actua sobre a vida real das personagens inserida numa qualidade surreal (ou radicalmente abstracta e inominável). Somente a neutralidade e (pretensa) objectividade da quarta pessoa do singular permite observar e perspectivar a totalidade da vida. Interferir sem interferência. A quarta pessoa do singular permite ao individuo (às personagens literárias) atingir a vida apesar de se manter sempre inatingível.

“The character of Ferlinghetti's novel cannot define love as a decision registered from experience. His awareness of the possibility of 'another way of seing' makes him consider breaking away from the impasse of the world view he calls simply the fourth person singular, that way of seing that 'saw and understood everything but myself.’”
(Ianni, 1967: 401)

Gilles Deleuze retoma o conceito de quarta pessoa do singular na obra *A Lógica do Sentido* (1974). A quarta pessoa do singular surge em Gilles Deleuze como modo de expressão de uma “linguagem que não possa encontrar um fundamento suficiente nos estados daquele que se exprime, nem nas coisas sensíveis designadas” (id.: 137). A quarta pessoa do singular como confirmação da obsolescência de um meio linguístico e como expressão discursiva sem determinação. Escrever com recurso à quarta pessoa do singular significa escrever sem mediação: todos os modos de controlo e formatação da escrita desaparecem – a escrita na quarta pessoa do singular é escrita livre, escrita cujo principal pensamento e reflexão surge na ausência de controlo individual ou colectivo da letra. Gilles Deleuze e Gonçalo M. Tavares transmitem na quarta pessoa do singular a apologia à escrita sem mediação: somente a escrita sem mediação (a escrita sem «eu» e sem «ele») permite a superação; somente a escrita sem mediação permite transparecer a linguagem danificada que todos os escritores herdaram de Auschwitz. A quarta pessoa do singular (escrita paradoxal que determina a indeterminação do discurso) permite abandonar a escrita traumatizada e/ou a escrita do trauma exigida pelo Holocausto e pelo campo de concentração. A quarta pessoa do singular é, pois, um modo de escrita amplamente metafísica: se a quarta pessoa do singular “é ela que se pode tentar fazer com que fale”, o sujeito que fala na quarta pessoa do singular é sempre indeterminado. Gonçalo M. Tavares usa a quarta pessoa do singular para definir uma

modalidade discursiva onde “mesmo no centro [...] estás perdido” (Tavares, 2013: 9): Gonçalo M. Tavares usa a quarta pessoa do singular para recriar a potência de uma linguagem (e de um discurso) sem determinantes exteriores – na escrita da quarta pessoa do singular tavariana o «eu» e o «ele» determinam sempre identidades sem referente. O mundo caótico apresentado pela quarta pessoa do singular nunca tem agente, somente agenciados. O mundo caótico apresentado pela quarta pessoa do singular recria a incompatibilidade entre o referente real (referente do mundo) e o referente irreal ou surreal (referente proposto pela narrativa). Gonçalo M. Tavares recorre à quarta pessoa do singular para tentar “tirar do redemoinho a frase que quero dizer” (id.: 10). O acaso e a aleatoriedade como motores ficcionais e criativos. A quarta pessoa do singular garante a abertura do discurso à interpretação permanente: nenhum discurso reconhece significado fixo, nenhum texto encontra no mundo real (o mundo do Holocausto e do campo de concentração) o referente para fixar o seu significado. A quarta pessoa do singular existe enquanto catalisadora hermenêutica e de impermanência: “ninguém avança porque uns andam para a frente e outros para trás” (id.: 15). Gilles Deleuze remete para a quarta pessoa do singular a potência discursiva para criar significado (para fazer existir o texto) no vazio e no “não-senso” (Deleuze, 1974: 139). Gilles Deleuze e Gonçalo M. Tavares usam a quarta pessoa do singular para devolver ao homem o dote selvagem (retirado, de acordo com Nietzsche, pela moral cristã). A quarta pessoa do singular representa em Gonçalo M. Tavares a superação da linguagem do Holocausto e do campo de concentração menos enquanto decisora do discurso e mais enquanto herança: “digo *Heil Hitler*, [...] sinto que domino quem me esmaga” (Tavares, 2013: 19). Usar a quarta pessoa do singular para dizer o Holocausto e o campo de concentração: usar a quarta pessoa do singular para dizer o nome Auschwitz e ao dizer o nome superar a memória e pré-determinação imposta pelo nome. Gonçalo M. Tavares usa a quarta pessoa do singular como reiniciação linguística: o referente sem referência, o determinador sem determinação da quarta pessoa do singular permitem a exploração das novas combinações linguísticas, permite a imitação e representação de novas formas do real com recurso a novas metáforas. A quarta pessoa do singular é o interlúdio para a superação de Auschwitz.

“[...] arrancar o indivíduo [à] sua existência imediata, ultrapassar a particularidade sensível em direção à Idéia e instaurar leis de linguagem conformes ao modelo. [...] Todavia para que a sua operação seja completa, é preciso que o indivíduo não seja somente ponto de partida e trampolim, mas que ele se reencontre igualmente no fim e que o universal da Idéia seja antes como um meio de troca entre os dois.”
(Deleuze, 1974: 140)

A quarta pessoa do singular surge em Gonçalo M. Tavares como desreguladora do pensamento, como contrariedade à automatização do pensamento. A primeira e terceira pessoas do singular criam referentes fixos na linguagem: «eu» e «ele» determinam o mundo real e ficcional. A quarta pessoa do singular transforma discurso e pensamento em matérias instáveis: “[o] pensamento sozinho pede ajuda, grita, quer descer lá de cima, ser urinado, defecado, sair do ponto alto e do ponto limpo e descer até ao sítio onde o corpo se suja: o pensamento está ali no topo e tem vertigens. [...] nem arma nem dedos aponto no pensamento que é bem mais violento.” (Tavares, 2013: 35-41). A quarta pessoa do singular tavariana permite a criação de pensamento perigoso, criação de pensamento não categorizado: somente a reformulação dos conteúdos epistemológicos (a concepção metafórica) do mundo permite superar a lógica concentracionária (concentração do pensamento) do século passado. “[O] caos, a desordem e a violência” (id.: 59) propostos por Gonçalo M. Tavares não existem no seu sentido literal mas enquanto forma desconstrutiva do pensamento: para o homem que existe em pensamento, pensar não pode simbolizar a submissão inquestionável e dogmática às categorias formatadas da existência: pensar com a quarta pessoa do singular significa superar a tradição do pensamento (tradição filosófica e tradição epistemológica). Ciência e tradição cessam como formas dominantes para a constituição do pensamento: superar ciência e tradição significa em Gonçalo M. Tavares superar o ressentimento. Ressentimento e ofensa do ressentimento (e produção de valores dentro do ressentimento) superam-se na criação de uma nova linguagem: linguagem sem referente religioso, linguagem sem referente político, linguagem sem referente histórico. Mas a linguagem sem referente (linguagem da superação) é, ainda assim, linguagem conhecedora do referente: o discurso fora da retórica e lógica do Holocausto e do campo de concentração supera em ignorância consciente – supera por saber e reconhecer o Holocausto e o campo de concentração. A quarta pessoa do singular tavariana permite a superação ao relativizar (silenciando) os referentes da História. A quarta pessoa tavariana abre o *animalesco* à contemporaneidade: fora da quarta pessoa do singular os homens negam a entrada na treva e na obscuridade. Ao negarem a treva negam a luz, símbolo da lucidez proposta por Giorgio Agamben. A ausência de luz e lucidez em Gonçalo M. Tavares é a ausência da quarta pessoa do singular e a sobre-presença da primeira e terceira pessoas do singular. A quarta pessoa do singular, pois, enquanto linguagem do caos (da desordem do pensamento) que faculta ao homem a lucidez e uma nova linguagem.

“um vigilante que quer ver finalmente o que é importante porque o que é importante nunca está à vista de todos, está sempre escondido; [...] cabeça que quer ver o que não foi feito para o ser

humano ver, [...] um mito inverso ao do homem que quer voar e ver de cima ou ver o que está mais acima do que ele pode ver e aqui é o contrário: é alguém que quer ver o que não é feito para os olhos humanos verem.”
(id.: 73-4)

Gilles Deleuze prossegue a definição (ou rede de implicações) da quarta pessoa do singular ao referir “a neutralidade e impassibilidade do acontecimento, sua indiferença às determinações do interior e do exterior, do individual e do colectivo, do particular e do geral [...], são mesmo uma constante sem a qual o acontecimento não teria verdade eterna e não se distinguiria de suas confusões temporais” (Deleuze, 1974: 103). A quarta pessoa do singular define dois modos de existência: primeiro, como concepção transcendente ou como força panóptica que observa e comanda a vida (real e ficcional) sem interferência nominada; segundo, como higienização do ruído do tempo: a quarta pessoa do singular permite atenuar o ruído dos acontecimentos históricos, permite, pois, existir (real e ficcionalmente) para além da referência histórica. Somente a quarta pessoa do singular permite superar a linguagem do Holocausto e do campo de concentração ao eliminar a hegemonia histórica e ao constituir uma linguagem paralela e regeneradora. Gilles Deleuze define a quarta pessoa do singular (ou a situação de ocorrência da quarta pessoa do singular) como não geral, não universal, não pessoal, não afirmativa nem negativa, não assertiva nem interrogativa, não intuitiva ou imaginária nem empírica. A quarta pessoa do singular é uma inexistência que permite existir. Gonçalo M. Tavares contraria Gilles Deleuze e cria nos *animalescos* a quarta pessoa, um «eu» e um «ele» que existe sem referente directo, mas com plenitude de pensamento. A quarta pessoa do singular existe em Gonçalo M. Tavares enquanto força de reflexão e pensamento, mas reflexão e pensamento sem referente. Pensar pela quarta pessoa do singular tavariana é pensar apesar do mundo (embora com consciência do mundo). Pensar pela quarta pessoa do singular tavariana é pensar a complexidade (desordenada) do mundo, é superar a referencialidade dos pronomes pessoais e dos acontecimentos históricos para criar uma nova existência linguística e uma nova existência na linguagem. Mais: a quarta pessoa do singular tavariana confere uma condição transcendente ao pensamento e à reflexão filosófica numa relação entre técnica e metafísica, entre intervenção técnica no mundo e modo de reconstituição metafísica no mundo. O nomadismo da quarta pessoa do singular (Deleuze, 1974: 105) acontece em Gonçalo M. Tavares enquanto estabilização da interferência técnica no mundo, na vida e nos homens e enquanto problematização da metafísica (o pensamento do ser) no mundo da técnica. A quarta pessoa do singular tavariana permite a criação de uma transcendência técnica, permite “determinar um campo transcendental impessoal e pré-

individual, que não se parece com os campos empíricos correspondentes e que não se confunde, entretanto, com uma profundidade indiferenciada” (id.: 105). A quarta pessoa do singular tavariana permite o conhecimento real das “novas mitologias” (Tavares, 2013: 30) simbolizadas na emancipação das máquinas (de Saturno: máquinas nocivas ou reconfiguradoras do humano). A relação íntima entre homem e máquina remete para a técnica uma nova forma de transcendência. O “Cristo do século XXI” (id.: 39) é o Cristo técnico e metafísico: o Cristo de Gonçalo M. Tavares surge como figura religiosa que se alimenta da literalidade da técnica, da existência real da técnica (o helicóptero) no mundo. Metafísica em Gonçalo M. Tavares: a metafísica como técnica; metafísica como uma permissividade da técnica. Somente o pronome pessoal inexistente (a quarta pessoa do singular) permite afirmar a relação entre técnica e metafísica sem determinar ou sobre-determinar a sua existência no mundo: “a técnica veio invadir o que estava há muito equilibrado e por isso não pode querer que não a comam” (id.: 39). A técnica surge como interrupção da ordem normal da vida (a ordem normal do homem e da Natureza, do homem na Natureza) mas surge ainda como fortalecimento artificial da vida: a quarta pessoa do singular de *animalescos* atribui à técnica o dote da criação da vida (do alimento e da força biológica), mas de uma criação de vida artificial: a técnica cria vida que jamais poderá ser vida normal ou vida humana. Como escreve Gilles Deleuze “o sentido [da técnica comunicada pela quarta pessoa do singular] é a descoberta própria da filosofia transcendental e vem substituir as velhas Essências metafísicas” (Deleuze, 1974: 108). A transcendência tavariana existe em dependência total da técnica. Transcender é existência metafísica. Existência metafísica (hoje) é existência técnica. A quarta pessoa do singular medeia (para superar) a relação entre a metafísica-metafísica e a metafísica-técnica que nutre a linguagem matemática dos homens (“aqui aprende-se o abc da matemática, o abc da linguagem não interessa” (Tavares, 2013: 48). Gonçalo M. Tavares propõe uma metafísica técnica que devolva o ser humano (por meio da quarta pessoa do singular) à dimensão do “sem-fundo, não ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades” (Deleuze, 1974: 108-9). A metafísica técnica tavariana devolve o homem à oscilação moral anterior à própria moral: antes de Deus, a oscilação. Com Deus, o ressentimento. Depois, de Deus a oscilação perante o sermão metafísico da máquina (sermão da quarta pessoa do singular, sermão transmitido na voz e no tempo intermediário, entre a mediação do ressentimento e a superação do ressentimento). Gilles Deleuze anuncia um novo discurso sem sujeito (“não é o homem ou Deus, muito menos o homem no lugar de Deus” (id.: 110)), discurso, pois, sem pronomes pessoais como garantia de liberdade linguística e discursiva. O discurso da superação (a poética da superação) acontece (em Gilles Deleuze e

Gonçalo M. Tavares) na liberdade da quarta pessoa do singular: a existência de um pensamento filosófico e literário transcendente ao próprio tempo (ao seu tempo) depende da singularidade e do nomadismo referencial. Superar é pensar, reflectir e escrever sem referente. Superar é, em Gonçalo M. Tavares, pensar no vazio ou na ausência de referências e orientação. Superar é, em Gonçalo M. Tavares, pensar fora das tradições e fora do raciocínio automatizado: “mas claro que há sempre o acidente e o acidente aqui vai: um dos burros do desfile militar coloca o pé no sítio errado, que é o sítio onde há o vazio, e nunca se deve colocar o pé num sítio que é nada, por ali vai o burro em queda livre” (Tavares, 2013: 70). Gonçalo M. Tavares enuncia a queda livre do homem (queda bíblica, claro) motivada pela intervenção da técnica no mundo dos homens: no discurso religioso de Gonçalo M. Tavares a queda acontece por acção da técnica. A novidade absoluta da técnica degrada o espaço natural (e a Natureza) presente aos homens. A técnica desmonta (desagrega) a experiência do homem no mundo enquanto experiência natural: o mundo dos homens transformado numa imensa ligação artificial onde a pirâmide de valores evolui para um círculo de valores onde a técnica é o denominador comum e o homem (e os animais) existem em constante perplexidade sem capacidade de adaptação ou habituação. A técnica (como criadora metafísica) atribui ao mundo um efeito de infinito estranhamento: estranhamento negativo cuja visão do mundo remete sempre à disforia e nunca ao encantamento (como sugerido por Chklovski).

“ninguém humano está ali para aprender algo com a degradação do relógio da praça central e com as fezes dos pombos e por isso as novas gerações de humanos cometerão os mesmos erros de avaliação e pensarão sempre que os pombos e outros pássaros repelentes são animais feitos para as suas espingardas certeiras ou para a compaixão das velhas que sempre existem nas praças antigas.”
(id.: 82)

A técnica neutraliza a vantagem da oração: a oração como apologia da repetição, como apologia do ensinamento sólido porque repetido e dogmático. A técnica substitui o coro repetitivo e automatizado da oração pelo coro repetitivo e automatizado da máquina (“se não há anjos há máquinas que voam e organizam o espaço aéreo sagrado e mecânico (id.: 83)). A técnica desmonta a oração e desmonta a linguagem humana (“não encontro o caminho de regresso a casa porque não tenho língua, perdi-a, está partida em 32 bocados” (id.: 86)) e ao desmontar a linguagem humana anula a vantagem humana sobre os outros animais selvagens: Gonçalo M. Tavares transparece a urgência do regresso do homem à sua animalidade (nietzschiana), mas animalidade provida de reflexão e pensamento e animalidade provida de linguagem. Sem linguagem o homem existe no mundo sem ser homem: sem linguagem o

homem transita do animalesco para a animalização ou bestialização absoluta. O existir humano é existir para e na linguagem. A técnica anula o existir humano ao timbrar na vida o estranhamento negativo: o estranhamento da linguagem original representa o grande triunfo da técnica sobre o homem. A técnica metafísica (desprovida de oração humana e provida de oração mecânica) reorienta o mundo para a imobilidade: “todos percebem os limites da maluquice, a professora ensina os meninos e os malucos e tudo está perfeito neste belo dia de sol, lisboa, abril 2011, ámen” (id.: 87). Mas Gonçalo M. Tavares sugere a impossibilidade de uma técnica metafísica absoluta: o pensamento metafísico absoluto (o pensamento das morais) nunca desaparece. O pensamento metafísico absoluto reincide na memória humana que nunca esquece: o pensamento metafísico absoluto determina o espírito (e o corpo) ao contrário da técnica que age primordialmente sobre o corpo. A metafísica pura não degrada, refaz e transforma. A técnica (mesmo a metafísica) degrada, desaparece: todas as máquinas desaparecem. A moral não desaparece porque nunca aparece: a moral é a promessa que nunca surge, a moral é a promessa sempre incumprida, a moral é a promessa que todos os homens aguardam. O ressentimento da sua ausência e do seu incumprimento regenera-se na esperança (na fé) renovada da sua vinda. A moral é a quarta pessoa do singular absoluta: nunca surge (nunca se concretiza) porque sempre esteve «lá» ou «ali». No mundo da quarta pessoa do singular (no mundo animalesco de Gonçalo M. Tavares) tudo é indeterminação. Excepto a moral e a quarta pessoa do singular que marcam presença e continuidade na ausência: “é até impossível tirar essa marca [da cruz], remover algo que não se vê, uma marca que não foi feita com nenhum instrumento, não há antídoto capaz de apagar um gesto que foi traçado com a mão no ar, [...] que marcou o nada no nada, no ar que não guarda mas não esquece” (id.: 102). O homem supera a moral (o pensamento metafísico absoluto) quando o cérebro (matéria biológica e orgânica) adoece e esquece: o esquecimento consciente fracassa perante a moral. Perante a moral somente a doença funciona como quarta pessoa do singular.

“só resta a perda da memória, os acidentes que provoquem a queda de um animal de uma ribanceira abaixo e que o animal continue vivo mas sem cabeça e sem memória [...] que os homens cheguem a velhos e recebam as doenças que fazem esquecer, a perda da memória é a única hipótese de resgatar, de salvar da salvação aqueles homens, aqueles animais, aquele solo agora sagrado e que antes só servi de suporte a patas e pés para que os corpos não caíssem e servia de suporte às plantas e a outros familiares [...].”

(id.: 103)

Categorias da Superação: *categorias do pensamento para o futuro*

Movimento e História

O movimento como condição *sine qua non* do homem moderno. O movimento como condição do homem moderno criada pela técnica. O movimento como técnica humana oscilante entre velocidade e lentidão: a velocidade como existência normal no mundo e sobrevivência no mundo violento da guerra (“a técnica é incompetente em guerra se não mata com uma certa eficácia e com rapidez inimigos robustos” (Tavares, 2011c: 92); a lentidão como perda fundamental de faculdades, como o homem dependente do corpo decadente (“velhice: a lentidão que ainda se dissipa. Aumentar a lentidão interminável” (id.: 18)). O movimento como acção do homem no mundo: a velocidade como categoria atribuidora de vida, a lentidão como categoria sinónima de ausência de vida. A interferência da técnica acelera ou atrasa os movimentos dos homens: nos *Livros Negros* a técnica (a linguagem da bala e a linguagem dos tanques de KK) reflecte a transformação radical da vida do homem na cidade. O homem lento (logo fraco) morre perante a linguagem (técnica) da bala e dos tanques. O homem veloz (logo forte) domina a linguagem (técnica) da bala e dos tanques e usa a linguagem para garantir a imposição da sua vontade. Na guerra: o forte (o mal) determina a velocidade (técnica) sobre o fraco (o bem). Em KK a distinção entre bem e mal é a síntese entre as velocidades escolhidas para acção: o homem que actua veloz e eficaz é o homem forte, o homem que actua lento e ineficaz é fraco. Mas a técnica ou o domínio do homem sobre a técnica (lembramos que é o livre arbítrio do homem que determina o uso da bala e o uso do tanque, logo a técnica é uma humanidade) determina o forte e o fraco: o acesso à técnica decide a força e a fraqueza. O acesso à bala e ao tanque determina a vantagem técnica do homem sobre o homem, o acesso à bala e ao tanque determina a eficácia técnica (logo artificial) do homem sobre o homem. A guerra transforma a força animal dos homens. A guerra cede a força animal à força técnica: o homem é veloz, forte e eficaz porque domina (detém fisicamente) a técnica; o homem é lento, fraco e ineficaz quando a técnica lhe

é interdita. A determinação é sempre humana, nunca técnica. Somente o reconhecimento da técnica como humanidade ou da técnica como agência humana permite superar a ideia da técnica como anuladora do factor humano.

“A técnica e a forma de cada coisa não são elementos com quem possas fazer tranquilamente amizade. Uma lâmina tem a maldade que a sua velocidade tem. É tudo uma questão de velocidade, de acelerações. A lâmina boa, se entrar rapidamente, fará estragos no corpo.

Klaus conhecia bem esse fenómeno: não sabia calcular a velocidade média da bondade e a velocidade média da força, e não sabia dizer com precisão qual a diferença de ritmos entre a lâmina que quer ficar no corpo e a lâmina que não o quer. Tudo se confunde, e na guerra tudo se confunde mais.”

(id.: 90)

Na guerra, o medo, o tédio e a melancolia persistem como categorias e motores de lentidão. O homem lento é o homem do medo, do tédio e da melancolia. A guerra tauriana imprime a vontade de superar a lentidão como forma de garantir a sobrevivência. A guerra tauriana institui a lentidão como fragilidade, como debilidade da atenção e como debilidade do corpo: a ausência de movimento (do movimento físico, concreto) induz à morte.

“um homem entediado, se atingido por uma bala à mesma velocidade e nas mesmas condições de outro homem que esteja, pelo contrário, em combate, atento, e com as suas energias concentradas, morrerá muito mais rapidamente. O entediado morrerá num instante; quem for atingido em pleno movimento e em plena atenção poderá ainda sobreviver. E Lenz distinguia ainda dois movimentos: o de ataque e o de defesa. O movimento de ataque tornava o organismo que protagonizava não imortal, mas, pelo menos, mais próximo de o ser.”

(Tavares, 2007: 36)

O movimento (a velocidade e lentidão) tauriano é uma rota de mobilidade ou rota de colisão entre corpo e mundo. Em guerra ou em paz o homem existe porque o corpo existe sempre no mundo. A guerra (a imposição da técnica accionada pelo homem e a imposição da técnica neutra exterior à vontade do homem) cria na velocidade e na lentidão um sistema de concentração da atenção dos homens: a velocidade e lentidão definem a posição do corpo no mundo, o corpo veloz e o corpo lento definem a identidade do homem no mundo. Na guerra tauriana todos os corpos devem obediência à velocidade. A velocidade (de guerra) tauriana é a ausência de medo, de tédio e de melancolia. A velocidade (de guerra) tauriana é, no fundo, um princípio de acção no mundo. A velocidade (de paz) tauriana traduz a reconstituição do medo, do tédio e da melancolia como figuras de compreensão do mundo. A superação de facto acontece quando o homem bloqueia as forças do medo, do tédio, da melancolia e da técnica neutra em tempos isentos de violência. A superação tauriana acontece na ausência da violência. A autonomia da técnica tauriana não é a autónoma de técnica em si ou por si. A

autonomia da técnica tavariana é a acção humana, é o livre arbítrio e a liberdade de decidir própria e legítima a todos os homens. A diferença de ritmos é a diferença do juízo humano e individual (subjectivo). O bem e o mal não são técnica, a técnica é facilitadora do bem e do mal: “A conquista técnica do mundo surge relacionada com a massificação do homem através do seu carácter tranquilizador” (Sá in Jünger, 2000: 27). A técnica determina a velocidade dos movimentos, a velocidade dos movimentos determina a vida e a morte. A guerra como técnica exponencial (e extrapolada) determina o aceleração da existência humana: “Os tanques entravam pela cidade, as notícias aceleravam no papel” (Tavares, 2011c: 17). A guerra aplica a técnica como imposição de movimentos no espaço da cidade: perante a guerra e a técnica o homem excede a existência normal. A paz existe somente como uma atenuação da interferência técnica e/ou uma ausência de guerra. A técnica aplicada à guerra (ou durante a guerra) perde qualquer efeito neutro e torna-se agenciadora ou neutralizadora. Mas como legitimar ou provar a autonomia da técnica? Ernst Jünger (2002) (com Gonçalo M. Tavares) reconhece a guerra como “o maior acontecimento deste tempo e o de mais amplo efeito” (id.: 190). A guerra jüngeriana e tavariana consiste na dominação técnica do mundo: a substituição final e absoluta do animal pelo artificial, o movimento dos homens como movimento unicamente técnico (logo desumano). A ânsia do domínio violento e técnico do mundo inclui o homem na espiral técnica: a emancipação da técnica a identidade neutra e a sua dominação do mundo são consequência da acção humana sobre a própria técnica e são consequência da acção técnica do homem sobre o homem. A guerra transforma ou anula a aura racional e progressiva da técnica. A guerra inclui o homem no fazer técnico do mundo. O movimento do mundo tornado movimento técnico. O movimento humano tornado movimento técnico. Ernst Jünger e Gonçalo M. Tavares determinam a técnica como “uma vontade que já não é humana, [...] vontade de constante aumento de poder desta mesma vontade até à conquista de uma mobilização total do mundo” (Sá in Jünger, 2000: 30). A vontade técnica do homem transformada em vontade da técnica. O homem como engrenagem técnica, como peça a olear a máquina. Na guerra: todas as categorias humanas transformadas em categorias técnicas; todo o movimento humano transformado em movimento técnico. A vontade de poder do homem transformada em vontade de poder da técnica. Gonçalo M. Tavares (sob influência de Ernst Jünger) constitui (ou aprofunda) o conceito de técnica metafísica: a compreensão metafísica e ontológica da técnica é impossível, o seu discernimento como simples força material (força de relação com o corpo humano) não permite o entendimento total do seu impacto metafísico: “a guerra possui um sentido que nenhuma técnica de cálculo prognóstico é capaz de dominar” (Jünger, 2002: 214).

A ausência da técnica (a ausência ou normalização da sua interferência) transforma o movimento dos homens no espaço da cidade: a aplicação constante e actual da técnica na cidade (o homem que existe pela técnica e dentro da técnica) obriga ao movimento constante, o movimento que legitima e fomenta existência. A velocidade como modalidade existencial. A lentidão como apagamento de vida. O movimento irreflectido (o movimento que acontece pela imposição técnica e pela imposição do artifício) é movimento do espírito doente. O espírito não reflecte sobre o movimento e opta pela imobilidade? A extensão da técnica à esfera da vida (a emancipação e superação da técnica a todas as formas de vida (humanas e animais)) legitima a velocidade: ser veloz é existir; ser veloz é existir na cidade. O movimento do homem na cidade é um movimento técnico, é a imposição da técnica como artifício imposto à vida animal e orgânica do indivíduo. Gonçalo M. Tavares define movimento e velocidade como existência, mas movimento e velocidade podem ser inexistência ou existência de quem vive em função da técnica (e aqui: a política como técnica, a religião como técnica, o trabalho como técnica, o dinheiro como técnica). A guerra como efeito da técnica e a técnica como efeito de uma vontade de massificação: a vontade de domínio do homem sobre o mundo (sobre o mundo dos homens e sobre o mundo natural) conduz ao desenvolvimento da guerra.

Continuemos, pois, a considerar UVI e ACI como obras de superação: obras de consolidação literária e filosófica, obras em superação à linguagem-Auschwitz. Consideremos UVI e ACI como obras de movimento veloz para a superação metafísica do mundo-Auschwitz. Consideremos, pois, UVI e ACI como obras de explanação do entendimento literário e filosófico do mundo tauriano. A velocidade persiste como categoria construtiva, categoria aliada ao progresso do homem na ordem actual do mundo. Superar é imprimir velocidade ao mundo. A velocidade imprime vontade de vida (“Vai veloz para um sítio; e que não tenhas tempo para recuar/- eis um conselho, Bloom” (Tavares, 2010: 43)). A velocidade certifica o estatuto metafísico da existência: a linguagem (tauriana) da velocidade não ilude o homem com um discurso sobre as origens nem frustra o homem com discurso sobre a morte que, sempre ausente, parece ter sido já vivida. A velocidade como linguagem da superação não remete para a pré ou pós-linguagem dos homens. A velocidade como linguagem acontece para o *agora*. A velocidade como linguagem permite superar a melancolia das origens e dos fins. A velocidade como linguagem permite superar (metafisicamente) sem ilusões. Superar a melancolia das origens e a frustração dos fins é prevenir “movimentos intensos” (id.: 43) e inúteis. A velocidade determina uma relação no espaço (o movimento do homem na cidade) e uma relação com o tempo (o movimento do homem na História e na sua história). A

metafísica tavariana problematiza a relação velocidade-espaço e velocidade-tempo: a velocidade-espaço tavariana define a existência do corpo no mundo e do pensamento no mundo individual (particular ou singular do homem); a velocidade-tempo impõe ao homem uma determinada existência num determinado momento. Mas a existência espacial física e intelectual do homem pode não ser a sua existência no tempo ou à medida do tempo. O homem tavariano não é filho do seu tempo, mas filho do seu espaço: o espaço determina o corpo e determina o pensamento do homem. O tempo consiste sempre numa desapropriação do sujeito e Gonçalo M. Tavares nega ao tempo a supremacia sobre o homem. O homem existe no movimento dos espaços: no espaço físico de Lisboa e da Índia e no espaço mental (e ilusório) do ocidente e do oriente. O pensamento é uma espaço existencial concreto como as cidades e como o corpo (“O corpo forma com os movimentos uma massa/e essa massa forma um texto. Esse texto é lido/pelos outros e há livros de que se gosta e outros não” (id.: 111)). O tempo é uma fluidez supérflua. Inexiste. O tempo como marca do Destino é uma mitologia, ou melhor, uma moral que condiciona a acção como a religião, a política ou a técnica.

“É assim (e só isto interessa): por vezes o Destino de um homem/
não chega a tempo;
esse homem arrancou já para outro local
e o ponto de partida influencia sempre, como se sabe,
o sítio aonde se exige chegar.
De certa maneira, esta é a situação de Bloom.
Um pouco confusa, enfim: não está onde o seu destino queria.”

(id.: 82)

Na linguagem tavariana o espaço físico e metafísico exige a superação do mundo-Auschwitz, mas o tempo permite ou tolera ainda a existência do corpo e do pensamento nesse mundo de ontem. Os movimentos individuais “muito semelhantes aos de uma fuga” (id.: 82) ou “uma certa urgência de movimentos” (id.: 83) representam a fuga ou a urgência da superação: a superação do espaço, do tempo, da linguagem do campo de concentração. A superação, no fundo, do medo (da reincidência), do tédio (indutor de reincidência) e da melancolia (da reincidência latente). O movimento da superação tavariana é um movimento ontológico ou metafísico: movimento lúcido que “modera os movimentos” (id.: 167). O movimento da superação tavariana é menos o movimento vertical de onde se parte para nunca regressar e mais o movimento circular à semelhança do movimento de Ulisses: “até a forma do globo terrestre nos ensina:/tudo avança para o outro lado; pois só assim um dia/se regressará de novo para o outro lado” (id.: 171). O movimento ontológico ou metafísico tavariano depreende sempre a velocidade como modo existencial no mundo e como esforço

de regresso a si. No exercício do movimento ontológico (no incurrir da velocidade como existência no mundo, como marca de mundo) o homem transforma o ser para regressar ao ser: a distância de Bloom em relação a si mesmo é o esforço de regresso a si mesmo, seja na viagem física ou na viagem metafísica. No movimento de superação e regresso a si mesmo, Bloom muda “de hábitos e língua, [muda] a memória” (id.: 167) para regressar à força e à fraqueza de si mesmo e da sua família. O movimento como existência e o movimento como metafísica implicam um processo de personalização e despersonalização e, no caso de Bloom, um processo de ensimesmamento e des-ensimesmamento. Bloom impõe movimento veloz à vida para des-ensimesmar. Mas a lucidez subjectiva (individual ou particular) de Bloom impõe movimento lento à vida para re-ensimesmar. O movimento bloomiano ou o movimento taviariano é o movimento existencial, o movimento de pertença ao mundo e à vida. A memória e o esquecimento, a linguagem e o silêncio são modos de reconfiguração do ser. A velocidade e a lentidão de Bloom são existências na vida e perante a vida, são força e fraqueza perante as condições do mundo.

“Vindo de uma família
turbulenta, mistura de homens fortes
que fazem e de homens fracos que suam,
amigo de nascimentos singulares e de outros
que deram origem a infâncias duras, Bloom
gostar de pensar, em cada manhã, que à sua frente
existe um dia possível. Pode subir a uma árvore
ou abrir uma cova.”

(id.: 167)

O movimento lúcido presume lentidão, presume disciplina no exercício da velocidade. O movimento lúcido (movimento taviariano, movimento bloomiano) presume mais o movimento interior como velocidade da imaginação e do pensamento (movimento intelectual). O movimento lúcido presume menos o movimento exterior (movimento físico) como forma de revitalização do ser: “A realidade não é coisa física,/mas pressentimento que nos cerca,/nojo – ou por vezes, raramente,/um certo assombro feliz” (id.: 143). A realidade e o movimento físico, pois, como circunstâncias ou imposições ao pensamento. O movimento lúcido, construtivo, o movimento que avança é o movimento desprovido de realidade e desprovido de corpo. O movimento lúcido, o movimento que avança, dispensa a técnica actuante no real. A velocidade do pensamento não é a velocidade do corpo. A velocidade do pensamento é lucidez lenta e a-técnica: “duas viagens/quase opostas: a de comboio, uma viagem no mundo sólido;/a do barco, viagem no mundo líquido./[...] teorias pesadas,/modos

mitológicos de olhar o mundo” (id.: 98). A interferência técnica decide o modo de ver o mundo. A interferência técnica constrói desvios no pensamento, potencia o desvio do sujeito tauriano em relação a si mesmo. Em UVI o uso da força exterior à guerra não é um uso igual da força: a desigualdade da força persevera como distinção entre homens: Peter Sloterdijk define a desigualdade das forças e a impossibilidade de equilíbrio entre forças como o grande ressentimento das sociedades modernas. Nenhum homem escolhe a sua força. O homem forte aplica a força sobre o homem fraco. O homem fraco resente a aplicação ilegítima e infundada da força pelo homem forte. Esta incompatibilidade recria e aprofunda o ressentimento. O uso da força na guerra advém da técnica: a força como usufruto de quem detém poder sobre a técnica, de quem possui o instrumento. O uso da força na paz advém da diferença congénita aos homens: o homem que é forte porque é forte, o homem que é fraco porque é fraco. Uma distinção mais subjectiva e menos física ou técnica. Mas a velocidade da guerra e a velocidade da paz sempre como marca distintiva entre fortes e fracos: a velocidade da paz ainda como forma de actuar no mundo – “Os homens fortes incitam os homens fracos/[...] a velocidade com que se gasta a coragem/é desigual entre os cidadãos/- e não há ciência que consiga explicar tal fenómeno” (id.: 179). A redução do homem à fraqueza congénita, à fraqueza como condição existe contra a superação e sempre em favor do ressentimento. O reconhecimento da fraqueza como figura constante e imponderável cria e recria a consciência da fraqueza e de uma ofensa injustificada do mundo sobre o homem. A fraqueza (o homem fraco) como grande ofensa da vida ao homem. E sempre: o homem forte como homem que actua perante o mundo, como homem que actua sem aprendizagem. Ou melhor, a aprendizagem do homem forte é o seu movimento de imposição de velocidades ao mundo: “Nenhum homem forte/mostra a sua força expondo uma longa/teoria no quadro/[...] E quanto a vida é verdadeira só a vontade importa./Os empurrões só são movimento para quem empurra,/não para quem é empurrado” (id.: 180). O homem fraco é o homem espectador, o homem que aguarda a acção do Outro sobre o mundo ou sobre si. O homem fraco (não esqueçamos, o homem fraco fora do tempo de guerra) como ditador de lentidão, como homem que resiste ao avanço moral e técnico do mundo. A força e a fraqueza, o homem forte e o homem fraco, persistem no mundo como vontade nietzschiana: o homem forte como super-homem, homem com vontade de existir por si e autónomo perante o mundo; o homem fraco como homem de ressentimento, homem que recria a ofensa ao infinito para nela recriar, de novo, o seu valor: o valor ressentido. Gonçalo M. Tavares prolonga para a sociedade moderna (sociedade da paz aparente ou da constância da guerra?) a divisão entre forte e fraco. Mas com uma categorização implícita: o homem forte abandona a sua condição militar para

adoptar uma condição actuante sobre a vida. A aprendizagem do homem forte é a aprendizagem do homem que actua com o corpo sobre o mundo, mas também, como Bloom, o homem que actua com o pensamento sobre o mundo. Gonçalo M. Tavares define acção como “coisa longa/que começa quando aprendemos a caminhar/e termina apenas quando morremos/ou quando já não temos inimigos” (id.: 145). Ou seja, Gonçalo M. Tavares define acção como princípio constante de oposições, como princípio constante de incompatibilidade: todos os homens actuam em oposição a outros homens; toda a acção tavariana acontece em oposição e intolerância ao Outro. Toda a acção tavariana é a imposição da vontade própria e a supressão da vontade do Outro. Mais: Gonçalo M. Tavares acresce à acção intolerante um princípio metafísico redundante e dispensável (“A metafísica, essa,/pode ser guardada para os fins-de-semana, como muitas/religiões já perceberam” (id.: 145)). Mas a metafísica não é mero instrumento religioso ou político (se considerarmos a política como uma das grandes morais modernas). A metafísica (o pensamento com o corpo e para além do corpo) é o grande movimento de liberdade: a metafísica individual (a metafísica do pensamento livre) é a velocidade de libertação do homem perante todas as morais modernas (religiosas ou políticas ou económicas). A metafísica individual (metafísica resultante da viagem mais intelectual e menos física) é a expressão da potência da superação: buscar a auto-realização no pensamento livre permite buscar a linguagem da superação (ou a linguagem como superação). A metafísica individual deve ligar e pormenorizar a existência do homem moderno. Gonçalo M. Tavares escreve: “Devemos perceber o que significa os pequenos gestos/terem sido substituídos/pelos grandes movimentos./Na cidade já não há pormenores,/verifica-o. As pessoas cruzam-se/sempre em momentos de partida ou chegada” (id.: 225). A ausência de grandes movimentos pode ser lida como a tendência pós-moderna para a relativização e/ou para a ausência das grandes narrativas, das narrativas que alicerçam e legitimam a vida e as acções dos homens. A ausência de grandes movimentos pode ainda ser lida como vontade de fraqueza ou vontade de ressentimento ou vontade de permanência na linguagem de ontem que é a linguagem-Auschwitz. A ausência de grandes movimentos comunica ao homem (moderno e tavariano) a ausência de ligações à vida e ao mundo (própria das cidades?), a ausência ou inaptidão em criar uma linguagem de superação: a ausência de grandes movimentos comunica ao homem a urgência (corajosa) em criar diferentes formas discursivas para expressar as diferentes vontades individuais. A ausência de grandes movimentos persistirá até ao momento em que todos os homens compreendam que o grande movimento moderno é o movimento (não nostálgico ou melancólico) de si mesmo. A ausência de grandes movimentos persistirá perante os homens (modernos e tavianos) que insistam na busca existencial como busca

metafísica noutra lugar que não em si mesmo. A superação acontece no uso potente da linguagem, na compreensão diferencial da vida e do mundo. A busca de grandes movimentos como busca de si, por si e para si consiste sempre (aí de novo com Gonçalo M. Tavares) no remeter imediato para fora de si. O fora-de-si acontece no fora do mundo, no homem (moderno e tauriano) que viaja o mundo, que busca a significação na errância, de ocidente a oriente: “Dentro de casa/a velocidade do mundo é demasiado baixa,/mas essa é a velocidade certa para qualquer covarde” (id.: 231). O fora-de-si, no entanto, acontece ainda dentro do próprio homem, dentro do seu mundo. Lembrar sempre que a viagem (como busca, a viagem tauriana) acontece como grande movimento intelectual, sem compasso ou bússola, e a grande viagem e a grande coragem do homem (moderno e tauriano) é essa: perder-se em si, perder-se dentro de si para, no exercício ontológico e metafísico, inventar a sua linguagem que será o seu modo existencial no mundo. Nenhuma técnica (nenhuma artificialização ou nenhum contributo artificial) detém a força metafísica do pensamento próprio. A superação é a reatribuição de peso à vida dos homens: a leveza, que é um relativismo da vida, cria fraqueza, cria permanência no passado; a leveza não cria “grandes acontecimentos: toda a mudança/é mudança súbita de peso. E, claro, ainda:/incapacidade para o carregar” (id.: 271). Mas, a velocidade de Bloom ainda é a velocidade do tédio e da melancolia, velocidades geradoras de violência. O movimento físico e intelectual de Bloom consistem num esforço ou intenção de superação das velocidades negativas do tédio e da melancolia. A frustração do movimento de Bloom é a frustração da superação do tédio e da melancolia. A viagem circular (viagem física e metafísica) de Bloom acontece na linguagem de ontem que é a linguagem-Auschwitz. A viagem circular de Bloom acontece ainda no espaço intermédio onde a técnica que permite a viagem física é a técnica exponencial do mundo de ontem, do mundo criador do Holocausto e do campo de concentração. A viagem circular (contrária à viagem vertical) de Bloom é ainda a superação frustrada, é ainda a viagem-aprendizagem de quem se remete mais e mais para fora de si mesmo. Gonçalo M. Tavares define em UVI a dificuldade e a frustração da superação. Gonçalo M. Tavares sugere a viagem da superação como viagem imaginária ou viagem intelectual: a superação acontece no pensamento, na imaginação e na linguagem. Somente após a superação intelectual (a superação metafísica) pode acontecer a superação física: somente após a superação no espírito pode o homem exibir a marca da superação com o corpo no mundo: “O desespero vê/[...] o metro quadrado que tem ao seu dispor;/o de olhos optimistas vê, do metro quadrado onde está,/o restante mundo, o vasto/mundo” (id.: 171). Gonçalo M. Tavares sugere a superação como distanciamento do homem perante as suas realidades, a do passado e a do presente imediato. Gonçalo M. Tavares sugere a superação

como remeter para um *espaço além* que é um espaço metafísico, espaço indefinido onde nenhum homem chega pela técnica (pela viagem física) e somente pela metafísica (viagem do pensamento ou viagem em pensamento). A superação é distância intelectual do seu tempo. A superação é a velocidade e a lentidão em busca da lucidez. A busca da superação tavariana e bloomiana consiste numa redução dos movimentos (da velocidade e da lentidão); a busca da superação tavariana e bloomiana consiste no confronto com a Índia dos movimentos essenciais, da precisão espiritual contra a angústia do Nada.

“O problema é ainda o famoso Nada. Será o Nada/
não natural? Não nos parece.

[...]

E também há o Nada artificial porque
não existe, digamos, incentivo à construção tecnológica,
e extremamente difícil,
de algo que é Nada – não ocupa espaço, não tem forma,
não tem função. Não se investe dinheiro para inventar
um sítio vazio que não existe.

Só num Estado governado por tontos se investiria na construção artificial
do Nada. Mas, em vez disso, como se vê, há tanta coisa.

(id.: 259-60)

Gonçalo M. Tavares traça uma demarcação do discurso do Nada. Gonçalo M. Tavares traça uma demarcação do discurso moderno e teoricamente niilista. A investigação literária e filosófica tavariana cobre os mecanismos humanos (os mecanismos do mal), a articulação disfuncional da vida humana, a construção errática, inacabada, imperfeita da vida social e da vida civilizacional. O Nada não existe. Existe, em vez do Nada, a matéria da vida. Mas cabe ao homem enquanto agente ou actuante moderar o impacto da condição auto-destrutiva e artificial (dependente da técnica) na vida. Jean M., personagem de UVI, define a Índia como geografia das essências, país onde a salvação ou redenção acontecem dependentes da ausência de redundâncias e ruídos da vida: “deves começar por nomear todos os teus movimentos inúteis,/[...] O que não te salva é divertimento ou desperdício;/o que te diverte é desperdício feliz, porém, o desperdício/é desperdício: deita-o fora. Primeiro passo para chegar à Índia” (id.: 248). A Índia tavariana inicia o discurso dos movimentos lentos, o discurso de uma aprendizagem dependente do espaço e dependente do tempo: o tempo de construção da lucidez perdida a ocidente e recuperada ou recuperável a oriente. A Índia tavariana nutre o discurso de oposição total ao espírito europeu: o espírito indiano enquanto espírito de regeneração e existência fora da ofensa e do ressentimento; o espírito europeu enquanto espírito fragmentado, espírito em constante busca auto-destrutiva; o espírito europeu

(tavianiano) como impossibilidade de busca pela linguagem da superação, o espírito europeu como espírito tatuado (a tatuagem sloterdijkiana) pelo campo de concentração. O número dos prisioneiros do campo é a tatuagem (a grande tatuagem) do espírito europeu. Mas a Índia é Europa: Bloom descobre a Índia das ilusões. Bloom descobre a Índia da incompatibilidade entre o corpo e o espírito, entre o físico e o metafísico. Bloom descobre a Índia como ilusão e a Índia como ilusão reforça o argumento da superação principalmente como categoria do pensamento: a primeira superação do espaço e do tempo é intelectual – tudo acontece primeiro no pensamento. Nenhuma Europa, nenhuma Índia para a superação do mundo (do passado) através da viagem. O movimento da viagem “inspira” (id.: 289), o movimento da viagem remete o homem sempre para fora de si onde o exercício de busca e superação é mais o exercício de busca e preservação do homem como é. Na Índia “o que não se vê é sempre belíssimo e entusiasmo” (id.: 289): a Índia interessa ao homem como promessa de superação, a Índia acontece ao homem como ilusão, como frustração da superação. A Índia confirma a impossibilidade de uma nova linguagem ou de um novo existir alicerçado somente no movimento, na transposição dos espaços físicos. Bloom confirma na Índia (na ideia mental da Índia) a inexistência da superação: “O estômago existe, e tem fome/[...] Mas o espírito também existe, e tem fome” (id.: 294). Nenhum movimento sacia a fome do corpo e a fome do espírito. Gonçalo M. Tavares recusa a Índia como paradigma de revelação espiritual. Gonçalo M. Tavares recusa a Índia como paradigma de todas as morais: todas as morais existem imperfeitas. Somente a moral individual pode conferir importância ao existir: cada homem constrói a sua moral. Nenhuma moral é um bem geográfico. Uma moral é um bem moral. Uma moral é um bem espiritual que parte para o mundo (e nunca o inverso). Bloom descobre na Índia a simulação da espiritualidade, a Índia como espaço que “apesar de tudo, ainda existe fora da linguagem” (id.: 306). Mas a Índia é isso: linguagem. Linguagem de uma simulação espiritual. Linguagem de uma simulação essencial: a simulação da espiritualidade existir objectivamente em todos os objectos. A sacralização do mundo concreto indiano fortalece a ideia de um espaço em constante movimento (veloz, nunca lento) de espiritualidade. A Índia é um movimento do pensamento, a construção de uma ilusão: a Índia tavianiana confere velocidade ao espírito ao adornar o mundo real e físico de espiritualidade. Todos os objectos detêm transcendência. Mas a transcendência da Índia é uma ilusão. A transcendência da Índia é mobilidade mental: um esforço de imposição da vontade de espírito (da velocidade do espírito) ao mundo (à velocidade do mundo). O movimento bloomiano da Europa para a Índia busca a reconciliação do espírito europeu consigo mesmo e a compatibilidade (holista) das morais europeias e indianas. A Índia (como força ou vontade de

superação) é uma teoria. O movimento de Bloom (que é o movimento de UVI) é movimento de esforço: movimento de busca do homem (do herói Bloom) por si mesmo. O movimento de Bloom é o movimento de superação do medo, do tédio e da melancolia. O movimento de Bloom para e na Índia é o movimento de fuga, de ausência de si mesmo, de construção de uma ilusão. O movimento de Bloom é o movimento de re-ensimesmamento: movimento de reatribuição significativa, metafísica e existencial ao homem Bloom. Mas o exercício de redescoberta (exercício metafísico profundo) de Bloom resiste à tentação da velocidade: o exercício de redescoberta de Bloom reconhece (contra Gonçalo M. Tavares) a importância da lentidão como ausência de fragmento e busca de plenitude - “Quem corre rápido/mesmo com os olhos muito abertos, nada vê./Como a imobilidade e a atenção são sinónimos!/Não corras tanto: ficas cego. Eis o que ele aprenderá” (id.: 413). Gonçalo M. Tavares e Peter Sloterdijk definem o vir ao mundo como um vir à linguagem. O vir ao mundo como vir à linguagem define uma violência imposta ao homem, define a violência e a imposição de uma realidade abrupta de onde nasce a melancolia, a nostalgia pelos tempos intra-uterinos: “Nascemos e começa a desordem./A realidade acelera” (id.: 427). A aceleração da realidade é a imposição da linguagem como modo existencial: perante a realidade, o homem existe de linguagem em linguagem. O Holocausto e o campo de concentração como paradigmas de linguagem reflectem o estilhaçar profundo de um modo de linguagem e de um modo existencial. A viagem física e metafísica de Bloom procura a lentidão como lucidez e a lentidão como reflexão e superação do modo existencial europeu.

“Mas não é preciso morrer para parar ligeiramente;
as viagens, por exemplo, e aquela em particular,
são um pouco de morte quando se chega,
e um pouco ainda de morte quando de um sítio se parte.

[...]

A viagem à Índia, para quem partiu de Lisboa,
foi feita de longos percursos e longas paragens.
Aprendeu mais Bloom em movimento ou
quando parou?, eis a questão principal.”

(id.: 431)

O movimento de re-ensimesmamento de Bloom é o movimento do forte e do fraco; movimento da velocidade e da lentidão. Todos os homens (modernos e tavianos) oscilam entre as duas velocidades num mundo tornado movimento. O movimento veloz e o movimento lento, a velocidade e a lentidão, a mobilidade e a imobilidade, a Europa e a Índia servem Bloom na busca pela mediania: a busca do herói Bloom é a busca da *aurea mediocritas*; a busca do herói Bloom é a busca epicurista sem a fuga da cidade; a aurea

mediana deve ser encontrado no epicentro de todos os movimentos. A disciplina do herói (que é a disciplina de todos os homens) consiste na harmonização da existência perante as cidades que impelem ou obrigam ao movimento caótico e linguístico da existência no mundo técnico e mecânico. Para Gonçalo M. Tavares existir no mundo é existir na cidade, existir na cidade é existir em movimento, existir em movimento é (idealmente) existir veloz. A existência veloz depende do uso da técnica e da máquina. A existência depende daquilo que a técnica e a máquina permitem.

ACI define movimento como expressão de mobilidade e imobilidade, velocidade e lentidão. ACI define todo o movimento em relação com a cidade. Vejamos: a velocidade tavariana é a velocidade literal: a velocidade que os corpos imprimem no mundo, a velocidade que a técnica e a máquina imprimem ao mundo; mas velocidade é ainda a busca pela velocidade do pensamento e a velocidade do pensamento como pensamento individual, pensamento construtor de verdade. A verdade construída no pensamento é, no entanto, verdade relativa, verdade que avança e progride de acordo com o próprio movimento do corpo no mundo: “*a Verdade é uma velocidade*” (Tavares, 2013a: 120). A evolução e o movimento do corpo no espaço e no tempo transforma (enriquecendo) o pensamento. O relativismo veloz tavariano informa o leitor que nenhuma verdade é infinita. Todas as verdades são relativas, pessoais, transitórias: “Trata-se de uma questão de velocidade e mobilidade que aproxima o pensamento de uma certa urgência que existe, por exemplo, o verso” (id.: 41). A velocidade como pensamento e o pensamento como velocidade impedem a repetição do pensamento: nenhum pensamento veloz se repete. A velocidade como pensamento e o pensamento como velocidade são conceitos progressivos: a condição do pensamento veloz é sempre passado. O futuro do pensamento veloz tavariano é irrepitível assim como irrepitível é a verdade (ou as verdades). O pensamento veloz contrapõe a constante científica e legítima a epistemologia do pensamento literário e ensaístico como epistemologia transitória e reformável. A velocidade como pensamento e o pensamento como velocidade destrói a possibilidade e potência do discurso edificante: nenhum discurso é *o grande discurso* pois todos os discursos são raciocínio em movimento. Por Gonçalo M. Tavares: o pensamento antagoniza a lentidão.

“Em Ciência Pura tenho de fazer de maneira a que possa, mais tarde, eu (ou outros) repetir. Na área do pensamento as coisas não se passam assim. A repetição de um raciocínio é, em última análise, inútil, e, nesse sentido, aquele que raciocina explicitando de tal forma, e diminuindo de tal maneira a velocidade, de modo a que os outros possam repetir, está a fazer algo desnecessário. Lentidão inútil.”

(id.: 43)

Daí a questão: qual a utilidade do pensamento crítico sobre autores? Qual a utilidade da reiteração das ideias? Deve todo o pensamento crítico sobre o pensamento autoral separar o seu discurso do discurso de origem? Tal ideia legitima a poética da superação como discurso a partir de Gonçalo M. Tavares ou, até, apesar de Gonçalo M. Tavares.

A velocidade como pensamento e o pensamento como velocidade existem como oposição ao social: velocidade e pensamento particularizam a existência. Velocidade e pensamento permitem ao homem criar a própria existência, existência dependente da própria linguagem, existência autónoma ou mesmo indiferente ao Outro. Velocidade e pensamento são a grande indiferença. Velocidade e pensamento são (talvez) a intolerância. A velocidade e o pensamento são a grande alteridade. A potência do pensamento próprio (que é a potência do pensamento da superação ou de pensar em superação) cria mais diferença e menos unidade. O homem tauriano da velocidade e do pensamento cria e defende a sua modalidade existencial no mundo e isso pode transformar e separar o homem do mundo social, do mundo circundante. Ousar em velocidade e pensamento é ousar a marginalização e ostracização: marginalização e ostracização do eu, marginalização e ostracização do Outro. Velocidade e pensamento são individualidade. Velocidade e pensamento reatam a relação entre Poesia e Filosofia: “Deixar que a poesia volte a entrar na Filosofia é aceitar um aumento de velocidade da Filosofia: a frase que avança sem medo de dizer rapidamente o que tem a dizer” (id.: 52). Gonçalo M. Tavares usa (e une) os conceitos de velocidade e pensamento para questionar os métodos da formação epistemológica das sociedades modernas: o mundo social transformou o discurso científico em discurso detentor da Verdade e em discurso edificador e construtor do mundo como existe. O discurso científico como discurso bíblico que dispensa crença, que dispensa o conhecimento abstracto, o conhecimento da palavra invisível. Boaventura de Sousa Santos (1995) define o momento epistemológico como tempo de transição. Gonçalo M. Tavares concretiza a transição, cria a superação na transformação do discurso lento em discurso veloz. Na transformação da Ciência em discurso. Boaventura de Sousa Santos e Gonçalo M. Tavares creditam o discurso como forma de devolução da perplexidade às grandes questões do nosso tempo. O discurso científico como discurso absoluto (ou discurso da Verdade absoluta) criou a noção de discurso como entidade linguística estanque: perante o discurso científico todas as questões se dissolvem. O discurso tauriano (a velocidade como pensamento e o pensamento como velocidade) questiona a hegemonia do discurso científico, cria vias de acesso diferenciadas ao conhecimento. O discurso tauriano cria epistemologia particular, epistemologia poética, epistemologia transitória. Boaventura de Sousa Santos e Gonçalo M. Tavares definem objectivos distintos: o primeiro oferece a ideia de uma nova ordem científica

emergente que une ciências naturais e ciências sociais, as ciências sociais como moderadoras da relação entre ciências naturais e ciências sociais, a recusa das ciências sociais em relação a “todas as formas de positivismo lógico ou empírico ou de mecanicismo materialistas ou idealista com a consequente revalorização do que se convencionou chamar humanidades ou estudos humanísticos” (Santos, 1995: 9-10), a redundância de uma teoria geral a urgência do desbloquear de “objectos teóricos estanques” (id.: 10) e a dissolução da hierarquia entre ciências naturais e ciências sociais; o segundo dispensa o conceito de ciências naturais e ciências sociais e a definição do campo ou raio de acção. Gonçalo M. Tavares define todo o conhecimento como texto: o texto constrói-se pela linguagem e toda a linguagem é legível pela potência das metáforas. A grande capacidade do homem enquanto criador de discurso é a capacidade de recriação de metáforas existentes e a criação de metáforas novas. Gonçalo M. Tavares opta menos pela harmonização complexa à semelhança Boaventura de Sousa Santos ou Edgar Morin (*a poética da complexidade*) e mais pela revitalização da potência especulativa do discurso e do pensamento (veloz). Gonçalo M. Tavares propõe a reunião entre Poesia e Filosofia como forma de oposição à racionalidade absoluta da ciência e da sociedade modernas: oposição à racionalidade absoluta criadora da urgência cultural como urgência humana e criadora da barbárie que acontece apesar da emancipação cultural.

“A obra de arte da barbárie tem
no terramoto a sua ideologia pura: as tempestades
são absolutamente ilegais, grita um juiz, e um
vento estranhamente manso no meio da gritaria,
vira página a página o livro das leis, como se o
consultasse.
Percebe-se que a cultura não é uma exigência
profunda dos humanos: no meio da tempestade
alguém que pede água e do outro lado, porque há frio,
alguém pede fogo.”

(Tavares, 2010: 276)

O discurso tavariano é a revitalização epistemológica, a abertura do conhecimento (científico) ao mundo. O discurso tavariano é a consciência do discurso poético (filosófico e ensaístico) como discurso legítimo e edificante sobre o mundo e sobre a relação do homem com o mundo e no mundo. O discurso tavariano existe sem experiência necessária à teoria: a experiência tavariana é a experiência do corpo no mundo, sim, mas ainda a experiência da cabeça no mundo, do pensamento no mundo. O discurso tavariano marca (ontologicamente) a liberdade ou libertação do homem perante a linguagem que limita a sua existência no mundo: o discurso tavariano (que é o conhecimento tavariano) representa o aumento da complexidade,

a estimulação constante da mente e do cérebro humano, a união em detrimento da divisão, a multiplicação em detrimento da classificação; o discurso tavariano é (idealmente) o “reino da complicação, do acidente” (Santos, 1995: 15). O discurso tavariano é, no fundo, efeito sem causa. Diremos pois que o discurso tavariano é a transição concretizada de Boaventura de Sousa Santos. Diremos pois que o discurso tavariano recusa a ciência como “aplicação ou conhecimento universalmente válido e, de resto, o único válido” (id.: 19), recusa a unidimensionalidade metodológica (o discurso, a obra, a linguagem definem ou são o método, nunca o contrário), supera o conhecimento estritamente científico do mundo, supera o conhecimento como objecto observável (o conhecimento acontece à superfície e mais na profundidade do pensamento e do corpo), supera o conhecimento como conhecimento encerrado (reabre os sistemas de conhecimento como proposto por Edgar Morin). No fundo, “em vez de eternidade, a história; em vez do determinismo, a imprevisibilidade; em vez do mecanicismo, a interpenetração, a espontaneidade e a auto-organização; em vez da reversibilidade, a irreversibilidade e a evolução; em vez da ordem, a desordem; em vez da necessidade, a criatividade e o acidente” (id.: 28).

Peter Sloterdijk define o nascimento como vir-ao-mundo e o vir-ao-mundo como um vir-à-linguagem. O nascimento como rompimento radical com o universo pré-linguístico e criação de um laço fundamental com a existência no mundo: a linguagem. Somente a linguagem permite ao homem existir no mundo social, no mundo constituído pela palavra como criadora e preservadora da lei social. Gonçalo M. Tavares define a linguagem como resultado da experiência e do contacto com o corpo no mundo. O mundo depende da linguagem. Mas a linguagem depende do corpo e da experiência do corpo no mundo: o corpo legitima e cria a necessidade de linguagem. A ontologia tavariana não é ontologia absoluta do ser. A metafísica é sempre física. O ser é sempre ser e é sempre corpo. A ontologia como corpo ou como experiência do corpo no mundo depende do movimento, depende, pois, da definição das velocidades para definir o modo de existência. Ontologia tavariana fundamental: a velocidade do movimento é a velocidade do corpo no mundo, a velocidade do corpo no mundo é a existência concreta (a experiência concreta e real) do homem no mundo. A velocidade do corpo no mundo acumula experiência. A velocidade do corpo no mundo constrói identidade. O movimento tavariano é movimento ontológico: o homem acontece e evolui em andamento. Ontologia tavariana evolucionista: o homem evolui em movimento, a evolução do homem depende da sua potência de velocidade. Maior a mobilidade e a velocidade, maior a potência evolutiva. A evolução em movimento e evolução como acontecimento na cidade legitima a técnica como força interventiva na evolução. Mais da

qualquer manipulação genética, a técnica auxilia a evolução (física e metafísica) do homem no espaço da cidade. Nenhum modo existencial (linguístico ou físico) pode ignorar a predominância tecnológica e mecânica do mundo. A velocidade do homem na cidade é a velocidade da linguagem e a velocidade da evolução e da sobrevivência (física e metafísica): “Estar vivo é ter uma certa velocidade, um certo *número de experiências por segundo* – experiências que podem ir ao extremo de um duelo com armas, passando pela guerra, até ao planeamento cuidado de um insignificante jantar” (Tavares, 2013a: 200).

“Eis, então, que o mundo da linguagem é um mundo de experiências do corpo: o corpo cansa-se, repousa, percorre uma certa distância a uma velocidade lenta, depois aumenta a velocidade, depois pára: eis o relato de uma leitura, de uma escrita, de uma fala. Eis ainda um pedaço substancial das experiências dos seres humanos vivos e falantes: a experiência da linguagem, uma das mais determinantes. Experiência física, corporal.”

(id.: 176)

Ou ainda: “Um pouco como as alterações climáticas que produzem alterações no organismo ou as grandes diferenças de altitude, também a velocidade poderá ser considerada um meio com condições especiais que exige diferentes adaptações ao corpo: “o comboio em movimento mexia com ele como morfina injectada nas veias do viciado” (id.: 265). A velocidade do homem é a velocidade da existência no mundo e com o mundo. A velocidade do homem é a velocidade da sua evolução. A velocidade do homem é a velocidade da técnica e da cidade. A velocidade é, por fim, a velocidade da intervenção do homem no mundo: a velocidade como matéria que faz o homem, a velocidade condição que permite ao homem intervir na matéria.

Lentidão: imobilidade. Lentidão: ausência de velocidade. Lentidão: ausência de experiência, ausência de corpo, ausência de pensamento. Lentidão: motor de repetição, motor repetitivo. Lentidão, no fundo: uma espécie de fatalidade ao espírito humano. A ontologia tavariana pode ser pensada na lentidão, mas nunca concretizada. Mas uma certa lentidão (a lentidão de Bloom em UVI) promove a lucidez e a sabedoria: uma certa lentidão funciona como moderação consciente e responsável do mundo. A velocidade desorienta e constrói. A lentidão orienta e bloqueia. Mas, a lentidão também orienta a velocidade. A lentidão é a grande forma de reconhecimento do homem pelo homem e do homem no mundo: a lentidão do corpo perante o mundo perante o reconhecimento do homem no mundo. A lentidão, pois, como garantia de uma certa individualidade. A lentidão do corpo como possibilidade de reconhecimento do rosto e o rosto (leviniano) como marca absoluta do homem no mundo: “Temos nomes próprios devido a uma lentidão orgânica, uma lentidão de mudanças interiores,

e principalmente, exteriores. Se mudássemos de aparência rapidamente perderia o sentido o facto de *termos um nome próprio*” (id.: 236).

Movimento tavariano como categoria ontológica fundamental. Movimento tavariano construção e reconstrução do homem em relação com o mundo. Movimento tavariano como ontologia cumprida na superfície do corpo e na profundidade do espírito. Velocidade e lentidão: coexistentes e inclusivas. A velocidade como experiência absoluta do mundo (experiência total, experiência da construção epistemológica), a lentidão como retrocesso (lentidão como repetição) mas a repetição ainda como fase ou passo necessário à sapiência e à lucidez. Velocidade como acção, lentidão como sabedoria. O movimento tavariano define-se por: presença física do homem no mundo e constituinte metafísico do homem; conceito afecto à mobilidade (e constância) do homem no mundo e da técnica (da máquina) perante o homem; expressão do desejo humano que induz à acção: “um *desejo fraco* que só pára no prazer, e se dirige a ele; e um *desejo forte* que não visa o prazer, mas sim a acção, o movimento, um certo *fazer do mundo*” (id.: 154). Gonçalo M. Tavares define o movimento fraco como movimento erótico, movimento projectado e cumprido à superfície do corpo, movimento sem profundidade. O movimento forte é o movimento da vontade (ou das vontades): o movimento forte como movimento total projectado e cumprido no corpo e no espírito; movimento como motor linguístico: motor como consequência da linguagem e como criadora de novas linguagens. O homem em movimento no espaço da cidade é o homem em movimento físico e em movimento no discurso: o homem existe na cidade porque se movimenta e porque (no movimento) cria discursos. Hannah Arendt define o discurso na cidade como discurso do homem para os homens (discurso edificante dos heróis): o discurso como expressão da colectividade. Gonçalo M. Tavares define o discurso na cidade com causa e efeito do movimento individual: a vida pura é a vida criadora do seu próprio discurso, desafecta ao discurso colectivo e sempre em elaboração de novos discursos individuais. O movimento do discurso tavariano (na cidade) é sempre um movimento interior, ou melhor, um movimento do exterior (da cidade) para o interior (do homem). Gonçalo M. Tavares e Hannah Arendt defendem a ligação entre movimento, discurso e acção: Gonçalo M. Tavares defende o movimento como origem do discurso, o discurso como origem do movimento mas numa acção remetida para o interior do homem, para a particularização ou atomização da sua existência. Hannah Arendt defende o movimento como a impressão de movimento criada na cidade como acção pública, acção em prol do bem maior, da edificação e da memória dos nomes heróicos; o movimento tavariano como discurso e acção individual é movimento como pensamento e movimento em pensamento: o movimento tavariano pressupõe pensamento,

pressupõe a constituição de pensamento (não obrigatoriamente científico). Gonçalo M. Tavares e Honoré de Balzac conferem ao movimento a potência do pensamento: a mobilidade constitui pensamento, a imobilidade constitui a escolha da neutralidade. O homem imóvel é o homem silencioso: o homem da ausência da expressão, o homem da ausência da vontade e da moral. Ou melhor: o homem cuja expressão, vontade e moral são remetidas para a escolha do silêncio. O homem imóvel é o homem que escolhe não intervir no mundo. O homem imóvel é a escolha consciente do espectador, é quem observa e sofre em silêncio o movimento da acção e do discurso construído na cidade: “O movimento é sempre *movimento político* e a *mobilidade indiferença ou neutralidade políticas*” (id.: 211). Logo: se o homem imóvel é o homem da indiferença política, o homem imóvel é ainda o homem da lucidez perante os discursos artificiais (como o político, o religioso, o financeiro). Pode, então, o homem imóvel enquanto homem lúcido e sábio ser o homem da superação? Pode o homem concretizar a superação através da imobilidade como observação neutra do mundo? Mais: pode o homem existir em isolamento total? Ao definir todo o movimento como movimento político (contra a imobilidade a-política), Gonçalo M. Tavares redefine o discurso e a acção sempre como movimento público, movimento do eu para o Outro. O homem e o movimento tavianos não existem, pois, em isolamento: o discurso e acção podem ser consequência do movimento na cidade, mas o discurso e a acção do homem na cidade nunca são limítrofes absolutos do homem. Discurso e acção criam significado por acontecerem do eu para o Outro. Todo o discurso e toda a acção é comunicação de uma moral ou comunicação moral do eu para o Outro. Todos os homens (todos os discursos e todas as acções) se concretizam na intersubjectividade. O movimento como criador de discurso e acção acontece no individual e parte sempre para o colectivo: o homem do movimento nunca controla a totalidade do discurso e da acção. A criação do movimento, do discurso e da acção é sempre uma criação para o mundo colectivo (e não somente para o mundo individual). A individualidade (o discurso e a acção individual) consiste em: no movimento criador de discurso e acção (do eu para o Outro) e na resistência às técnicas (religiosas, políticas, culturais) que normalizam o discurso e acção do Outro no pensamento individual. Pensar a religião, a política e a cultura como técnica social permite pensar o pensamento individual como resistência total a essas técnicas. A imobilidade (como resistência) é a demonstração da lucidez e da sabedoria perante a técnica de reprodução e normalização do discurso, da acção, enfim, da existência.

“Em suma: *os movimentos do corpo humano pertencem ao esqueleto que os sustém, à vontade individual e às decisões tomadas por uma única cabeça a cada momento, mas (são condicionados*

por) pertencerem ainda à História, à Geografia, à Economia e às Leis de um país. [...] Teremos, assim, pensamos, que definir novos conceitos: há movimentos que recebemos e movimentos que emitimos; movimentos que recebemos da cidade, da família, da cultura onde vivemos, e movimentos que emitimos – movimentos que criamos, movimentos que inauguramos com a nossa existência: sem nós este movimento não existiria. Somos criadores de movimentos e replicadores de movimentos. Seremos, portanto, tanto mais seres individuais quanto menos reproduzirmos movimentos.”

(id.: 214)

O movimento ainda como expressão natural do corpo: o movimento tauriano como manifestação inconsciente do corpo no mundo, manifestação autónoma do corpo perante o espírito e perante todas as forças constituintes do mundo. A autonomia corporal é indiferente à técnica: nenhum discurso, linguagem ou acção técnicas comanda o movimento do corpo. O movimento do corpo (quase) como força independente do mundo: Gonçalo M. Tavares dita o movimento do corpo como movimento sem função determinada. O movimento autónomo do corpo não existe para nenhuma força técnica: movimento autónomo do corpo (o corpo no corpo) não existe para a religião, para a política ou para a cultura. O movimento autónomo do corpo existe para si. O movimento do corpo é uma leveza perante a existência. O movimento autónomo do corpo existe para a relação do homem com o mundo e não do homem consigo mesmo: “Eu não quero tocar o mundo, não o quero acariciar, *eu quero é que o mundo me toque*: aquele acto do meu corpo que designam como tocar, eu designaria como: *ser tocado*. Eis o homem exclusivamente virado para dentro, para si próprio” (id.: 341). Ou: “*movimentos que fazem aquilo que querem fazer*, movimentos que revelam tudo, sem submovimento, movimentos completos, plenos, no sentido em que nada escondem, nada simbolizam” (id.: 468).

Peter Sloterdijk define a Modernidade como movimento cinético: movimento independente do homem e da técnica como forças produtoras. O movimento como forma de nascer e existir para o mundo define que nos movemos num mundo que se move a si mesmo, que os movimentos próprios do mundo se incluem e atropelam os nossos movimentos e que na Modernidade os movimentos do mundo provêm dos nossos movimentos próprios que cada vez mais se adicionam ao movimento mundial. O movimento (a mobilização e mobilidade) define pois uma nova modalidade existencial e uma nova responsabilidade perante o existir e o habitar o mundo: coexistir no mundo em movimento constante (movimento natural e artificial) implica uma nova ética. A moralidade existe agora associada ao movimento dos homens no mundo, existe associada à ideia progressiva ou evolutiva do homem em movimento no mundo. A moral como movimento previne (ou impossibilita) a fixação dos seus princípios: moral do movimento, moral sempre evolutiva. Nenhuma linguagem ou

discurso impede (somente abranda) o movimento da moral. A cinética sloterdijkiana como movimento que o homem impõe ao mundo (e que o mundo impõe, depois ao homem) e à Natureza.

“toda [a] evolução é o sucesso, no qual o tipo de homem ocidental elaborou teoricamente, realizou tecnocraticamente e impôs, sob a forma de uma política planetária de sujeição da Natureza, a sua vontade de poder inconfundivelmente peculiar. [...] O Eu, que passou a ser capaz de destruir a Natureza, não cai também sobre si «próprio» como uma fatalidade anónima?”

(Sloterdijk, 2002: 82-3)

Ou:

“Quem faz a chuva? Quem faz o Sol ou o frio? Estas perguntas – de um certo ponto de vista, ridículas, e, de um outro, essenciais – foram repetidas ao longo dos séculos; e a certa altura, o Homem terá perguntado a si mesmo – depois de sucessivos falhanços na identificação do autor da Natureza e dos seus actos – por que não eu? De que precisamos para poder interferir na Natureza? E Eis que o Progresso das ideias e da tecnologia pode também ser visto como a entrada triunfal dos efeitos das acções do homem no dia-a-dia da Natureza, para usarmos uma expressão mais doméstica.”

(Tavares, 2013a: 108)

Em Peter Sloterdijk e Gonçalo M. Tavares: o grande movimento humano como movimento técnico, movimento criador da técnica e movimento de imposição da técnica ao mundo natural do mundo e do próprio homem. A técnica tavariana e sloterdijkiana funciona como fundamento do movimento (aquilo que possibilita o movimento) e transformação do planeta. A intervenção pacífica e violenta do homem no mundo acontece pela técnica, pela artificialização total da vida e, até, do planeta: “[o] braço técnico do pensamento intervém no andar do mundo com um efeito revolucionário” (Sloterdijk, 2002: 24).

Peter Sloterdijk associa o conceito de movimento (e velocidade) à criação de História. Peter Sloterdijk define a Modernidade como fazedora de Natureza (a intervenção técnica do homem no mundo) e História (a Europa como continente caracterizado e regado pela narrativa histórica). Mas na lógica do movimento enquanto acção técnica do mundo, a História como movimento é sempre mais do que a História. A História como movimento é criação e agenciamento humano, mas é ainda força que excede ou supera o homem. O homem cria a História que prevê e deseja e, em simultâneo, cria outra História que transcende os seus objectivos (“Quem faz história, faz sempre mais do que apenas história” (id.: 29)). Gonçalo M. Tavares recria a produção histórica em J: o fazer histórico ou o acontecer da História em J não se caracteriza já pela melancolia do passado destrutivo ou destruído e mais pela superação do espírito melancólico e pela criação do tom profético, pela estrutura da História do futuro, ou melhor, pelo Horror do futuro - “O horror é comparável a um fogo que vai devorar o mundo.

Ao mesmo tempo, o medo multiplica-se. Como se tivesse sido indigitado, aquele que põe termo ao horror, fica, por esse mesmo acto, legitimado. É o mesmo homem, que começou por vencer o medo” (Jünger, 1995: 37). Gonçalo M. Tavares oscila entre a superação impossível da melancolia (onde a História do futuro é o futuro do Horror) e a superação possível da melancolia (onde a História cessa enquanto acontecimento para o passado e para a linguagem do passado e se inicia enquanto linguagem (ainda que disfórica) para o futuro). A História como “gigantesco dispositivo de bloqueamento que se sobrepõe a nós como civilização” (Sloterdijk, 2002: 113) de Peter Sloterdijk é a História do futuro que reconhece sempre o seu passado de Gonçalo M. Tavares: toda a superação (ou exercício de superação) de Auschwitz é sempre a recuperação ou reincidência na linguagem do campo de concentração. O estudo especulativo de Theodor Busbeck (o movimento constante do Horror) é, na verdade, a tentativa de organização do futuro no qual a violência seja um móbil ausente. Mas a regularidade ou irregularidade do Horror significa sempre a presença da História: Gonçalo M. Tavares (tal como Peter Sloterdijk) definem o movimento da História (europeia) como um movimento em plena História. A Europa existe pela História. A Europa existe pela sua violência. O estudo especulativo de Theodor Busbeck traça a constância do Horror, mas falha no traçar do perfil moral que previna o Horror (a força e a violência). O vir-ao-mundo de Peter Sloterdijk transformar-se no vir-ao-Horror de Gonçalo M. Tavares: o pensamento do movimento histórico como movimento para o Horror contraria a lógica da superação. O pensamento do movimento histórico como movimento (e técnica) para o Horror frustra “a elevação metafísica [como] superação” (id.: 138). O movimento da História como movimento tauriano para o Horror frustra a superação. O movimento da História como movimento tauriano para o Horror anula a potência de “um outro começo da vida consciente que não tenha ido parar ao longo caminho através da história” (id.: 149). A História tauriana como futuro do Horror representa ainda a linguagem de mediação e transição do mundo: contra o optimismo sloterdijkiano o pessimismo antropológico tauriano reconhece o Horror como força constante do futuro.

“Mas não procura 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 permite 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.”

(Tavares, 2010: 51)

A acção busbeckiana é a acção teórica e especulativa que antecipa os movimentos da

história humana. A linguagem busbeckiana é, no fundo, linguagem histórica e linguagem resistente à superação. A linguagem busbeckiana define a busca ontológica no passado permanente (e infinito) de Auschwitz, linguagem ontológica da memória em detrimento da linguagem ontológica do esquecimento. A linguagem do esquecimento (que lembra ao esquecer e que lembra apesar de esquecer) relativiza o tempo-Auschwitz ou o passado-Auschwitz. A linguagem do esquecimento (aqui mais de Peter Sloterdijk e menos de Gonçalo M. Tavares) relativiza o passado do campo de concentração como mais um passado nos passados do mundo. A Europa não é o mundo, afirma Peter Sloterdijk. A violência e o horror são a condição europeia, afirma Gonçalo M. Tavares. A linguagem busbeckiana busca a origem e legitimação do Horror (da auto-destruição e da auto-agressão) no tempo pacífico: no fundo, a linguagem busbeckiana é a linguagem do desejo de mediação absoluta existente na paz que antecede a guerra. A linguagem busbeckiana é a linguagem oitocentista, psicanalítica e recalcada, que ergue as fundações do mundo social e harmonioso para desocultar o Horror. Em suma: Gonçalo M. Tavares cria por Theodor Busbeck um teoria da modernidade: teoria da modernidade como expoente do movimento, teoria da modernidade como invenção gráfica e técnica da antecipação dos movimentos do homem no mundo e dos próprios movimentos do mundo. Antecipação técnica da condição humana. Theodor Busbeck como teórico que define “o declínio como última palavra do saber” (Sloterdijk, 2002: 207). A crítica sloterdijkiana à Modernidade representa o refazer da crítica nietzschiana: o discurso histórico como discurso sempre remetente ao passado (ou como obsessão remetente ao passado), o discurso histórico sobre o presente como discurso sobre o “futuro trágico” (id.: 207): “Quem, efectivamente, nutrir esperanças deve enterrá-las dentro de si tão profundamente quanto puder” (id.: 209); Peter Sloterdijk critica o discurso do presente como discurso ainda da moral cristã (enquanto moral que bloqueia e/ou anula), o discurso do presente como discurso da Modernidade do passado e criador de discurso da Modernidade para o futuro (o discurso do presente como superação impossível da moral que anula o homem-animal ou homem-selvagem nietzschiano). A ordem do mundo da crítica sloterdijkiana é a ordem do mundo busbeckiana: Gonçalo M. Tavares apresenta o movimento técnico do mundo (o movimento das emoções e das paixões mas ainda o movimento do homem no mundo como possibilitado pela técnica) como a antecipação do pior. A história do futuro como história do Horror insere-se na dialéctica da Modernidade onde a linguagem de fim se emancipa sempre perante qualquer possibilidade de um novo discurso. O discurso tavariano como discurso da Modernidade, o discurso tavariano como *sensibilidade apocalíptica*.

“eu verei no gráfico, resultado dos meus estudos, 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 o que tantos quiseram perceber, isto, simplesmente: se a História está doente ou saudável, se a História caminha no bom sentido ou no mau, se há um progresso no estado clínico, deixa-me falar assim, 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. [...] a primeira História não deixará muito à segunda, estou certo. [...] o grande medo é, então, não o fim desta História, 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.”

(Tavares, 2010: 53)

O movimento do mundo tavariano é um movimento histórico: o mundo depende da História, o mundo depende dos movimentos humanos e técnicos, previsíveis e imprevisíveis, da História para se constituir como regularidade ou irregularidade. O movimento do mundo tavariano como superação da História depende do futuro moral e ético do homem. A falácia ética do homem, o aprofundar da violência, da força auto-destrutiva e auto-agressora garante o Horror como regra do futuro e decadência da humanidade. Gonçalo M. Tavares define ainda toda a superação como superação dentro da linguagem histórica: nenhuma superação decorre exterior à determinação do homem na sua História: a verdade pode ser relativa, as relações de força e fraqueza podem oscilar, o homem pode ser mais veloz ou mais lento no espaço da cidade, mas todas as categorias da superação (da atenuação da violência) acontecem dentro da História. Peter Sloterdijk propõe três formas de superação da História inaptas a Gonçalo M. Tavares: primeiro, história universal como resultado psicopolítico ou geopolítico; segundo, a renúncia social à função histórica; terceiro, anulação da concepção europeia de tempo universal e conseqüente criação de um novo esquema de tempo mundial não criador de História. Gonçalo M. Tavares define toda a escrita como política por interferir no espaço da cidade, mas o Horror tavariano acontece sempre mais (e primeiro) pela falácia moral e ética do que pela determinação psicológica e geográfica dependente da política; todo o funcionalismo da obra tavariana enquanto avaliadora das relações humanas depende da localização histórica dos homens no espaço e no tempo: fora da superação, compreender os *Livros Negros* implica sempre compreender (e ler) os romances no lugar histórico que permite a sua imaginação. Mais: toda a concepção humana e histórica de Gonçalo M. Tavares é uma concepção europeia. O ser humano tavariano é um ser europeu. Klaus Klump, Joseph Walser, Theodor Busbeck, Lenz Buchmann e Bloom são homens profundamente europeus, afectados pela consciência histórica do continente europeu. Gonçalo M. Tavares determina a História na Europa. O homem que viaja em busca da superação do medo, do tédio e da melancolia (e que

falha e que reconhece a ilusão da Índia) é o homem europeu. No fundo, isto: a condição irremediável das narrativas tavianas é serem criadas depois de Auschwitz. No fundo, isto: “Quem pensa depois de 1945 tem para trás das costas um milénio, e nenhum desteutoniação [ou deseuropeização] pode alterar em nada essa posição patética” (Sloterdijk, 2002: 220). Consideremos Peter Sloterdijk como filósofo da superação, filósofo para além da Europa e filósofo para além de Auschwitz: o mundo e a linguagem depois de Auschwitz e ainda em vigor na consciência europeia cancela qualquer possibilidade de superação. A superação sloterdijkiana acontece pelo transcender dos “dramas históricos europeus” (id.: 223). J representa a vontade de superação tavianana e a superação impossível tavianana: por um lado, a consciência de que existe um discurso histórico para além do actual discurso histórico, ou melhor, a consciência da inadequação linguística entre o que foi e o que é: “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?” (Tavares, 2010: 59). O passo seguinte é sempre a criação de um novo discurso pautado pela ausência histórica. Mas o discurso tavianano de J impossibilita o discurso para além da História. Logo, por outro lado, a superação tavianana será sempre impossível enquanto não superar a consciência história ou a necessidade da História como pilar existencial. Daí a urgência de duas superações: a superação da História como fundamento e a superação da consciência europeia como criadora forte de História. A superação tavianana ou a potência da superação tavianana é isto: “revolução: hipótese de negar o sentido da História” (id.: 89). Negar o sentido da História e negar a História como criadora de sentido, eis a fórmula da superação (possível) implícita em J. O movimento da superação é o movimento do homem livre, actuante sem urgência de História: o super-sujeito sloterdijkiano (tal como o super-homem nietzschiano) enquanto homem que existe sem moral. O super-sujeito tavianano (o sujeito da única superação possível) como homem que existe sem História: sem História do passado, sem necessidade de História para o futuro. Somente pela superação da História como discurso edificante e legitimador da condição humana pode o homem tavianano superar a ideia do mal como movimento e velocidade que cria acontecimentos no mundo. O mal como velocidade cria imoralidade, o bem como velocidade cria moralidade. Todos os princípios morais edificantes devem permanecer atentos à possibilidade do mal, mas nenhum princípio moral pode legitimar o mal. O mal nunca poderá ser legitimado como velocidade do mundo. O mal terá de ser sempre a excepção na velocidade e no movimento do mundo.

“[o] verdadeiro motor da História. E este termo motor associava os factos a uma determinada velocidade, não existindo aqui qualquer consideração moral. Não há motores morais ou imorais – pensava Theodor – há motores que funcionam e fazem avançar, e há outros que não funcionam. A santidade, historicamente, não funcionava, e tal era, para ele, naquele momento, uma descoberta importante. O progresso depende apenas da velocidade do mal e das respostas que este provoca, murmurava para si próprio.”

(id.: 166)

Theodor Busbeck considera, pois, a técnica como *coisa que existe sem moral: a moral parte sempre do pensamento e da acção dos homens*. O movimento da técnica (a velocidade e a lentidão da técnica) influenciam mas não determinam o pensamento. O pensamento depende sempre do livre arbítrio, da liberdade do homem em escolher a velocidade do bem ou a velocidade do mal. Todas as escolhas e todas as velocidades são escolhas e velocidades morais. Toda a existência humana é existência moral. O movimento moral (movimento do bem e movimento sem História) define a potência ontológica de existir em liberdade total. O super-sujeito tauriano é o homem (ainda-por-vir) que existe sem dependência na História, que se abre ao “ainda-não-ser” permanente (Sloterdijk, 2002: 242) para realizar todo o potencial da existência no mundo e na linguagem.

O homem deve cancelar a produção de História como produção de discurso decisor ou discurso que caracteriza. A ausência de Horror do discurso histórico pressupõe que cada homem produza o seu próprio discurso e, assim, a sua própria liberdade. O homem deve particularizar ou individualizar a própria existência: somente o movimento individual permite ao homem superar o sentimento decisor de pertença “à História, à Geografia, à Economia e às Leis de um país” (Tavares, 2013a: 214). A História como matéria que cancela a existência humana: o discurso histórico (para o passado, presente e futuro) decide o homem, cancela a sua potência existencial. A ontologia tauriana pressupõe, pois, que todos os homens ambicionem à construção individual, lúcida e moral como forma de libertação e de uso da liberdade. Superar a História como futuro de Horror obriga o homem a emitir movimento em detrimento de receber movimentos. Todos os movimentos são a construção e uso do homem enquanto ser livre: “Seremos, portanto, tanto mais seres individuais quanto menos reproduzirmos movimentos” (id.: 215). Todos os mecanismos sociais (História, Geografia, Economia, Cultura, Leis) consistem em técnicas criadas pelo homem para controlar o homem: a normatização e normalização das condutas sociais anula o homem enquanto ser livre (e cria o homem do ressentimento). A História como discurso social e discurso europeu define o modo existencial de todos os homens (do colectivo) que habitam essa mesma realidade discursiva. Somente o homem (o super-sujeito) que adopte a construção do próprio discurso

em detrimento da reprodução dos discursos impostos poderá alcançar a liberdade total. A repetição dos discursos sociais (discursos de motivação colectiva como são os discursos colectivos) cria seres colectivos e não seres individuais. Para os seres colectivos a vida é pre-determinação. Toda a existência do povo alemão durante as décadas de trinta e quarenta assenta na pré-determinação da existência individual em nome da existência colectiva: existir em função do outro é existir em função do corpo e do pensamento do outro. A consciência de si termina nos discursos técnicos da História, da Política, da Nação. A libertação perante os discursos técnicos representa, pois, a libertação para si mesmo. Diminuir o movimento técnico e veloz do discurso social aumenta movimento produtor de existência própria (de existência individual): “Poderíamos assim analisar os movimentos de um indivíduo por via do peso entre os diferentes tipos de influência, podendo classificar-se como mais livre e mais criativo aquele em que a sua *História pessoal* tenha um maior peso. Aquele, em suma, que tiver musculatura *menos social e mais individual*” (id.: 215).

A História tavariana pode ser a história como imaginação: o discurso histórico tavariano prossegue consoante os acontecimentos colectivos do mundo e prossegue ainda como acontecimento da imaginação individual. A potência da superação da História como Horror depende dos movimentos da imaginação dos homens e da aplicação da imaginação no mundo material. A História acontece porque o homem imagina. A História acontece porque o homem concretiza os actos de imaginação. A História acontece na inclusão da imaginação nos movimentos concretos do mundo. A História é o mundo da potência da imaginação aplicada ao mundo. A História como imaginação é a potência da superação aplicada ao pensamento dos homens: o homem cria superação (histórica) ao imaginar a superação. O mundo primordial é o mundo da imaginação. O mundo secundário (artificial) é o mundo da História (como fruto da imaginação). Gonçalo M. Tavares relativiza, no fundo, a História como força insuperável: “Da História há que reter que o século XVI/surgiu depois do século XV, que já não é/uma informação irrelevante” (Tavares, 2010: 299). Da História como força insuperável há a reter a insuperabilidade cronológica, o modo como o mundo acontece no tempo. O espaço real da História é o espaço da imaginação e o espaço da imaginação é o espaço da superação: a superação depende da capacidade do pensamento lúcido e orientado dos homens. A História como Horror depende do homem que imagina o Horror. A História como força de superação depende do homem (do super-sujeito) criador do pensamento e da linguagem construtiva: a imaginação moral como imaginação do mal nutre a História como Horror; a imaginação moral como imaginação da lucidez e da sabedoria (e não da informação ou do conhecimento) nutre a História (e os movimentos imagino-históricos do homem) como

superação.

Resistência e Corpo

Gonçalo M. Tavares define resistência como protecção: a resistência protege contra “as perturbações da vida” (Tavares, 2010: 260); a resistência tavariana expressa a condição animal de todos os homens: a resistência tavariana advém da existência no mundo, resistência aos movimentos técnicos do mundo e resistência como condição animal (a resistência que preserva a vida); a resistência tavariana, pois, como resiliência perante o medo, o tédio, e a melancolia: “Mas um homem resiste, faz parte/dos seus deveres de animal. Mesmo entediado/há instintos que não abandonam o organismo” (id.: 453); a resistência tavariana como dicotomia irresolúvel: primeiro, a resistência como ausência total da técnica (resistência como *o passo da floresta* jüngeriano, resistência como força de quem mantém “a presença física, e de certa forma também espiritual, dos acontecimentos humanos” (Tavares, 2006b: 10))

ou a resistência como presença total do corpo no mundo e o corpo como matéria forte (embora frágil) que protege o pensamento (“o crânio, aquele conjunto de ossos que protege o instrumento de percepção do mundo. Porém, não era a inteligência ou a extraordinária capacidade de abstracção mas as rudes e antigas capacidades de resistência ao exterior” (Tavares, 2007: 21)); segundo, a resistência como técnica total (a resistência mecânica de Joseph Walser e as antropotécnicas sloterdijkianas); a resistência como NÃO humano, a resistência como revitalização da vida pela técnica.

Resistência-NÃO

Pensemos em Klaus Klump e no *passo da floresta*. O passo da floresta de Klaus Klump representa a inversão das forças: Klaus Klump assume a vontade de poder e perante a vontade de poder assume a lógica da força em detrimento da lógica da fraqueza. A resistência klumpiana representa, então, o passo literal (a fuga) para o espaço da floresta enquanto espaço de concentração do pensamento e da individualidade: “Há demasiado asfalto neste país. Os homens corajosos já não têm bosque suficiente para se esconderem” (Tavares, 2011c: 19). A resistência klumpiana representa ainda a resistência absoluta, a potência do NÃO perante as forças de imposição das vontades: Klaus Klump sofre a força militar, sofre o discurso da força que domina a linguagem física e moral dos homens e a linguagem técnica (linguagem da bala e linguagem do tanque). O passo da floresta klumpiano representa o assumir, como dissemos, da sua vontade de poder e/ou vontade de força e perante a consciência da força a outra vontade do NÃO. A consciência da força klumpiana (que é a força da resistência e do resistir) é a força ingénua dos “inúmeros analfabetos das novas questões do poder” (Jünger, 1995: 19). A consciência da resistência (a consciência do NÃO) klumpiana é consciência de quem não domina a linguagem do poder: o passo da floresta constitui a negação da força e do poder do Outro e representa o esforço pela aquisição de uma nova linguagem, linguagem que permite inverter a relação de domínio. O passo da floresta klumpiano representa a vontade de resistir e representa a ignorância perante a linguagem da resistência. Somente no isolamento da floresta (como forma total da resistência) pode o homem aprender a força e impacto do NÃO. A aprendizagem da resistência e do NÃO presumem, pois, o pensamento individual: nenhuma resistência é resistência colectiva. O homem nega por si e para si. O homem (tavariano) resiste contra a figura colectiva das linguagens físicas, morais e técnicas. Mas o homem (tavariano) resiste para si, para preservação da sua individualidade física, moral e, até, animal (a resistência que preserva o corpo). Mas o NÃO acontece também no espaço da cidade:

Kashine (Tavares, 2011b) usa o NÃO para expressar resistência perante as técnicas de normalização sociais: o NÃO de Kashine é a resistência à normalização social, escolar, política. O NÃO de Kashine representa a criação do espaço urbano onde todos os indivíduos cessam a próprio existem como Outro ou Nós e iniciam a existência como eu, exterior à legislação da cidade: “Houve mudanças políticas, legislativas, sociológicas (um *não* em cima de um conjunto de dados estatísticos afixados na parede de uma repartição pública deu origem a um grande discussão e à demissão do presidente do departamento” (id.: 111)). O NÃO de Kashine é o NÃO da resistência moral: o NÃO de Kashine resiste à moralidade uníssona da cidade, recusa a estatística normalizadora dos movimentos humanos na cidade. O NÃO define a possibilidade da criação de liberdade: o homem que declara ou escreve o NÃO escolhe o caminho da liberdade e assume a responsabilidade desse mesmo caminho. O NÃO tavariano comporta a responsabilidade da liberdade sartreana: a liberdade como forma de responsabilidade total perante o mundo e não liberdade como libertação da responsabilidade perante o mundo. O homem que declara ou escreve o NÃO na cidade assume a responsabilidade pela acção transformativa, pela acção que muda os movimentos da cidade: “Em suma, ao fim de quatro meses, devido aos vários *não* aleatórios, a cidade do adolescente Kashine mudara por completo” (id.: 112). O NÃO representa compromisso livre e individual com o mundo. O NÃO deve evitar a aleatoriedade: a potência do resistir é a potência do existir. O NÃO aleatório tavariano contraria a potência da expressão, contraria a possibilidade de superar as linguagens técnicas (políticas) que dominam o homem no espaço da cidade. O NÃO klumpiano é o NÃO responsável, é o NÃO da resistência em aprendizagem. O NÃO klumpiano é o “primeiro passo para fora do mundo estatisticamente fiscalizado e dominado. E, de caminho, levanta-se a questão de saber se o indivíduo é também suficientemente forte para correr um tal risco” (id.: 21). Ernst Jünger e Gonçalo M. Tavares decidem o passo da floresta como o movimento de liberdade individual. O passo da floresta tavariano representa o projecto da liberdade, representa a fuga do homem para o espaço ainda não inteiramente ordenado: a floresta tavariana representa o espaço físico onde o homem organiza o pensamento e a acção física; a floresta tavariana representa o espaço físico incompleto, o espaço físico que ainda não integra inteiramente o mundo e o espaço físico onde a técnica ainda é matéria ausente. A floresta tavariana é o lugar da ausência técnica, lugar do homem enquanto animal.

“[a] criação de um espaço seu onde pudesse falar simplesmente com outros homens, argumentar, discutir grandes ou pequenas ideias, assuntos que interessassem a países ou continentes

e assuntos que só interessassem à comunidade próxima, essa ânsia no fundo de um clima racional de convívio, não deve ser confundida com uma estúpida e inconsciente entrega ao barulho disforme de uma cidade.”

(Tavares, 2007: 11)

A floresta tavariana tem a função de fuga à irracionalidade: a fuga à irracionalidade representa ainda a fuga aos movimentos e ao exercício da técnica no espaço da cidade. A técnica como mecânica e a técnica como controlo do pensamento (as técnicas morais, políticas ou culturais) perdem força e/ou eficácia no passo da floresta. A floresta tavariana, no fundo, como protecção das “infiltrações de metal por toda a cidade” (Tavares, 2011c: 54). O passo da floresta klumpiano recusa as estruturas impostas pela força militar e técnica e representa ainda a resistência ao poder como deseja de constituição de uma nova forma de liberdade. Klaus Klump representa a resistência ao sistema e a vontade sempre individual de constituir a própria liberdade (mais a sua liberdade, menos a liberdade dos outros). A liberdade klumpiana é, pois, um acto individual: o passo da floresta klumpiano acontece em seu nome (em nome individual) e nunca em nome do outro. Gonçalo M. Tavares define a liberdade de KK como a retoma da ordem interrompida pela guerra: o passo da floresta de Klaus Klump representa, por seu lado, a transição do estado neutro para o estado activo, da não resistência consciente para o desejo de força resistente (“Klaus [...] mantinha-se neutro. [...] Klaus detestava a acção, enojava-se com a terra. [...] Klaus dizia que um homem durante a guerra deve ser surdo-mudo até ser possível” (id.: 27)). O passo da floresta tavariano e o passo da floresta jüngeriano representam a revitalização do homem enquanto ser individual absoluto: o passo da floresta klumpiano representa a actualização da potência dos homens, a actualização da liberdade de ser individual. O passo da floresta klumpiano representa a reinstauração do homem enquanto emancipação e força prevalecente: “As cadeias da técnica podem romper-se e é o indivíduo precisamente que as pode romper” (Jünger, 1995: 39). Klaus Klump coincide com a figura jüngeriana do *Desterrado*: o desterro tavariano coincide com o desterro jüngeriano na resistência que opõe o homem enquanto animal ou o homem enquanto ser individual e autónomo no espaço da cidade ao homem cuja força militar e técnica se revela como forma de retirar liberdade. Klaus Klump como desterrado (o homem que ousa o passo da floresta) existe fora da linguagem militar: Klaus Klump como desterrado revela neutralidade no uso da força técnica. O desterro tavariano e o desterro jüngeriano são resistência à ausência de liberdade (ao retirar das liberdades) e resistência à força imposta pelo movimento técnico. O desterro tavariano e o desterro jüngeriano revelam a incompatibilidade da linguagem humana e da linguagem técnica: a coexistência pacífica entre

homem e máquina acontece quando o homem domina a linguagem da técnica e a técnica como instrumento. O passo da floresta representa o homem que não domina a linguagem da técnica e o instrumento técnico. O passo da floresta representa o desterro (desordenado) pela busca da liberdade. O passo da floresta representa a busca pela reordenação de linguagem ou pela criação de uma nova linguagem que permita superar a máquina e reexistir no espaço da cidade: “Juntam-se a experiência histórica. As cidades cada vez mais artificiais, as comunicações automáticas, a guerra e a guerra civil, o inferno das máquinas, os despotismos cinzentos, prisões e perseguições refinadas – são tudo coisas que receberam nomes e que ocupam a noite o dia do ser humano” (Jünger, 1995: 33). O passo da floresta tauriano é a fuga à técnica da cidade, a recuperação da moral enquanto forma de liberdade. Mas Klaus Klump representa também a falácia da floresta enquanto recuperação da liberdade: Klaus Klump representa a vontade de liberdade (a superação da linguagem militar e da linguagem técnica) transformada em vontade de inclusão da linguagem artificial e técnica da cidade.

“Quando quiseres tiramos-te daqui. Temos dinheiro. Está tudo tratado. Vens trabalhar connosco. Os negócios estão bem. Se vieres trabalhar connosco rapidamente esqueces tudo. A vida voltou ao normal. Estão a construir algo no centro da cidade. Já não há um único resistente. As coisas mudaram desde que aí estás. Já quase não há militares. Tudo está a voltar ao normal. As pessoas trabalham como antes. Os negócios estão cada vez melhor. E também os transportes. As mercadorias chegam e saem daqui rapidamente. Fala-se de um novo caminho de ferro. Isso iria desenvolver a cidade. Já se vêem de novo carros de família a passear.”

(Tavares, 2011c: 59-60)

O fim da guerra determina a natureza do *passo da floresta klumpiano*: Klaus Klump inicia a narrativa como homem neutro à linguagem militar e linguagem técnica que invade o espaço da cidade; a violação de Johana incita à vontade de liberdade e à concretização do passo da floresta; mas, por último, a prisão e o fim da guerra representam a falácia do passo da floresta e da superação da linguagem técnica perante a possibilidade de regresso à normalidade reconhecível, à normalidade anterior à guerra. O fim da guerra marca a falácia da floresta perante Klaus Klump: a transição para o passado reduz ou anula a vontade de superação individual; a transição para o passado obra pela força do esquecimento: o esquecimento permite a Klaus Klump reordenar ou recuperar as vontades (a moral, no fundo) anterior à guerra. Klaus Klump não concretiza a ousadia do passo da floresta como determinado por Ernst Jünger: o passo da floresta deve existir como recusa total dos sistemas de poder; o passo da floresta klumpiano é o expressar de uma intenção falível perante a possibilidade do regresso à ordem do passado e à linguagem do passado com uma diferença fundamental: Klaus Klump usa do esquecimento para regressar à ordem do passado mas em

total domínio da linguagem técnica. Klaus Klump regressa ao passado sobre condição de dominar as linguagens políticas e financeiras que permitem existir na cidade sem moral ou valores, que permitem, no fundo, existir na cidade numa situação de poder. A falácia do passo da floresta klumpiano consiste na transição do homem Klaus Klump agenciado pelo medo para o homem Klaus Klump agenciador do medo: falácia do passo da floresta e desejo de regresso à ordem passada apresentam Klaus Klump como potencial agente de ressentimento. O homem Klaus Klump domina o reordenamento de todas as linguagens e todas as morais, o homem Klaus Klump agora forte actua sobre os novos homens fracos. No fundo, isto: Klaus Klump abandona em definitivo o conceito do *Desterrado* ao rejeitar “a vontade de afirmação por sua própria conta e risco” (Jünger, 1995: 43). A *ausência de desterro* em Klaus Klump determina a opção consciente em abandonar o pensamento próprio e a construção própria da vida própria. A *ausência de desterro* de Klaus Klump determina a vontade de colectivo em detrimento da vontade individual. Ou melhor: Klaus Klump constrói a sua individualidade ao construir a identidade colectiva que lhe é submissa: Klaus Klump submete a identidade colectiva (e a vontade colectiva) à determinação técnica. A vida colectiva é a vida perante a moral da máquina (perante a máquina-máquina e os outros mecanismos de controlo do pensamento).

“Na paisagem as máquinas substituíram os animais. As máquinas deixam fezes nos passeios. [...] As máquinas não são rechonchudas. É uma combinação de palavras desadequada. Um homem analfabeto está atrás da máquina que pode matar cem pessoas de uma vez. Os tanques estão parados e são úlceras dispostas pelas rotundas, ao pé de uma fonte. Um enorme tanque é uma obra-prima ao lado da água. Como é simples a água, e mesquinha, próxima de uma tecnologia forte.”

(Tavares, 2011c: 46)

A frustração do passo da floresta klumpiano culmina no regresso à subordinação do mundo natural pelo mundo artificial, à substituição física e linguística do homem pela máquina. O mundo da máquina tavariano representa a ausência total da potência do desterrado jüngeriano: o desterrado simboliza a emancipação da arte sobre as formas técnicas do mundo, a frustração do desterro representa a derrota “das Musas sobre o mundo técnico” (Jünger, 1995: 45). A frustração do desterro é, pois, a frustração da superação. O homem da superação é o homem do passo (definitivo) da floresta. O homem da superação é o homem da vontade de pensamento próprio, do domínio da técnica e da máquina, da insubordinação da ordem natural perante a ordem artificial: “a floresta é a grande casa da morte, a sede do perigo aniquilador. É a tarefa do condutor das almas levar pela mão, até esse lugar, aquele que é conduzido por ele, a fim de perder o medo” (id.: 54). A resistência-NÃO representa a

resistência digna do medo humano perante a morte. Gonçalo M. Tavares propõe a resistência-NÃO como restauro metafísico, como reorganização do espírito humano: Klaus Klump expressa o desejo da reestruturação do ser (reestruturação metafísica); a falácia acontece na inversão do desejo de Klaus Klump: o desejo de se reconstituir pela antiga ordem metafísica e da liberdade e a desistência perante a potência de novas formas metafísicas e linguísticas da existência. A resistência-NÃO como superação do passado falha em KK: a resistência tavariana, no fundo, falha o encontro com a resistência jüngeriana, falha a resistência como solidão, como libertação perante a tirania (no espaço da cidade), como penetração (agamberiana) na treva para encontrar a luz contemporânea. A falácia da resistência tavariana é a falácia da vida espiritual (e das suas vontades). O regresso de Klaus Klump (a opção de Klaus Klump) pela fuga ao desterro (o regresso ao espaço da cidade como regresso ao passado) simboliza a indiferença perante a liberdade humana, a relativização da resistência (e da própria liberdade). O regresso de Klaus Klump simboliza a indiferença (individual) perante o mundo (colectivo).

“A preguiça instala-se. Klaus por vezes enfrenta algo novo: a lentidão. Mas é raro. Klaus trabalha muito. Klaus voltou há bastante tempo à cidade. E ocupou o seu lugar na família Klump.

Entretanto a economia cresceu. [...] Criam-se profissões para organizar o mundo. Todo o espaço [...] deverá ser ocupado por profissões. E também todo o tempo: desde que se acorda até que se adormece: ocupado por uma profissão. [...] O espaço para quem o trabalha, [...] o tempo para quem o trabalha.

Klaus não era desses. Klaus pegou nas fábricas que eram do pai e nos primeiros meses empregou inúmeros homens. Rapidamente, porém, abandonou esse instinto: não se fica com muito dinheiro quando se paga a muita gente.

Para um homem de negócios a ferrugem das máquinas fortes é mais preocupante do que a hepatite do funcionário.”

(Tavares, 2011c: 130-1)

A falácia da resistência é a falácia do mundo e dos homens perante a máquina capitalista. Nenhuma vontade absorve ou se superioriza à vontade do dinheiro (“Os pobres não bons, murmurava o meu pai,/têm é menos dinheiro para exercer a maldade” (Tavares, 2010: 140) ou “o dinheiro não é uma invenção /Do ar livre: foi criado nas fábricas,/Nos compartimentos espessos, nos grandes edifícios” (id.: 334)). A resistência tavariana é a falácia do mundo e dos homens perante o modelo global criado por Henry Ford em 1914: a resistência tavariana é a ditadura material, a ditadura da máquina mecânica e da máquina financeira. A falácia da resistência marca o conforto no modelo global e vital do capitalismo: perante o mundo que gira sem mudar, Gonçalo M. Tavares cria a metafísica que prefere sempre o seu reverso, cria a metafísica como liberdade que prefere sempre o reverso proposto

pela vida técnica do capitalismo. A resistência tavariana como forma de superação do passado (passado humano, passado metafísico e passada das técnicas morais, políticas e sociais) exige a resistência do espírito (resistência-NÃO) mas exige ainda a resistência física; exige, pois, a resistência motora e mecânica (logo técnica). Por fim, isto: a floresta existe como espaço físico que permite a fuga dos homens (de Klaus Klump). Mas a floresta existe como espaço interior ou espaço espiritual permissor ao homem de uma regeneração metafísica e moral. A floresta como espaço interior existe em qualquer espaço e tempo: o homem da cidade depende de si e da sua vontade para concretizar o passo da floresta. O passo da floresta falhado de Klaus Klump começa por ser um passo duplo: o passo físico da fuga para a floresta e o passo metafísico de quem resiste à força militar, técnica e opressiva. O passo da floresta falhado de Klaus Klump culmina na falácia do espírito, no medo perante o pensamento e a existência livres. O final da narrativa (“Amanhã sem falta apresentarei o meu protesto formal ao presidente da câmara, acrescentou Klaus Klump, sem conter a sua indignação. Sim – concordam todos. Sim” (Tavares, 2011c: 136)) simboliza a harmonia perfeita entre o discurso da força e do domínio, a inversão total de uma existência livre para uma existência conformada, sacerdotisa do ressentimento. Klaus Klump convertido, pois, em sacerdote maior do ressentimento, criador da ofensa e preservador do ressentimento. O homem do ressentimento (o homem ofendido Klaus Klump) transformado em criador do ressentimento: a liberdade klumpiana é a liberdade de criar ou impor a ofensa. A liberdade klumpiano é a liberdade ditadora e fascista de quem domina a linguagem existente para dominar o homem inapto às novas linguagens, ao pensamento e à liberdade.

Resistência-material, resistência antropotécnica

Corpo, saúde, doença e dor

Pensar a resistência tavariana ou antropotécnica tavariana implica pensar o corpo, a saúde e doença (e a dor) tavianas. O corpo tavariano representa a existência concreta do homem no mundo (no espaço e no tempo da cidade) e reflecte a emoção que transborda do espírito (as acções que desempenham as emoções à superfície). O corpo tavariano é a matéria que liga o homem ao mundo, ao país, à nação: o corpo tavariano é a matéria criadora de significado dos homens perante a estrutura e movimentos no espaço das cidades e do mundo. Em certa medida, o corpo tavariano é sempre o corpo globalizado, o corpo redondo porque adaptável às circunstâncias do seu espaço: “O corpo já não é só o corpo e as suas ligações humanas, é ainda o corpo e as suas ligações instrumentais: *aquilo que o corpo utiliza é o*

corpo – um entendimento clássico” (Tavares, 2013a: 128). Gonçalo M. Tavares nega, pois, o pensamento como forma única de entendimento ou discernimento da existência do homem no mundo. O corpo marca a forma do pensamento, o corpo define o conteúdo do pensamento. A ontologia tavariana acontece do exterior para o interior (para o exterior). O corpo é a plataforma relacional do homem com as próprias emoções. O corpo como portador de saúde e doença define a posição e os movimentos (a potência ou capacidade de movimentos) do homem na cidade. Vejamos: a saúde atribui capacidade de movimento do homem no espaço da cidade. Gonçalo M. Tavares define, pois, a saúde do homem como responsável pela saúde dos movimentos e a saúde dos movimentos como existência activa do homem na cidade. O homem sem saúde (ou o homem da saúde neutra) não tem qualquer função na cidade: o homem com saúde é o homem decisor, encaminhador da massa ou multidão que habita as cidades. A saúde representa a força ou potência da intervenção política, religiosa dos homens: o homem com saúde (o homem do corpo são) detém a linguagem que convence os homens a seguir as acções do seu discurso. Mais, o homem do corpo são detém a capacidade para definir o próprio espaço da cidade: um político de corpo são é um político apto à vitória e à transformação física e mental dos habitantes da cidade. Idealmente, a saúde tavariana representa a sanidade física, mas ainda a sanidade moral e intelectual: o homem do corpo são é o homem que reflecte no discurso a lucidez ética e a lucidez do pensamento. O corpo como veículo transmite a saúde visível no corpo e a saúde audível na linguagem: o homem são é o homem que fala com correcção ética e com correcção no pensamento. Daí a recepção ou concepção de Hitler e dos discursos novecentistas como exposição absoluta e radical da doença do espírito e do pensamento: “a saúde e a doença abalam, põem em causa e clarificam o projecto de um Homem, os limites do corpo, e as possibilidades da linguagem” (id.: 295). A saúde, então, dependente do corpo (civil e carnal) e a saúde dependente da “*medicina moral, medicina psicológica e medicina de situações*” (id.: 320): a saúde tavariana é o estado físico e moral, individual e colectivo (embora menos abrangente e considerado do que a doença já que o mundo ocidental observa o corpo sobre a perspectiva da doença e nunca sobre a perspectiva da saúde).

A doença e a dor ocupam um lugar mais preponderante no pensamento tavariano. Primeiro, a doença como condição que limita a acção dos homens no mundo e na cidade: o homem doente, ao contrário do homem são, não tem qualquer influência no espaço da cidade e nas decisões políticas ou morais: “o corpo é tanto menos influente na cidade quanto mais uma determinada dor ou doença o impede de sair para fora, falando e actuando de modo livre” (id.: 334). A doença, claro, como condição que incapacita o corpo e ainda como condição que

incapacita o pensamento e, por isso, a capacidade de acção na cidade. O corpo doente é o corpo que existem sem linguagem redentora. O corpo doente é o corpo que existe sem superação ou sem potência de superação. O corpo doente tavariano é o corpo que suscita a indiferença política, social, legislativa do Outro. O corpo doente tavariano é o corpo que suscita mais a indiferença e menos a neutralidade. O corpo doente tavariano é o corpo do cancelamento das ligações ao mundo: o homem do corpo doente não tem capacidade de actuação no mundo e na cidade; o homem do corpo doente existe em Gonçalo M. Tavares como inactuante e sem condição metafísica ou ontológica. Ou melhor, o homem do corpo doente (tavariano) é o homem que busca a saúde como forma de reabilitação do corpo, claro, e da linguagem para poder existir activamente: “Doença: existência insatisfeita, existência contrariada. De uma forma simples: ser infeliz deverá ser considerado uma doença puramente individual, quase egoísta” (id.: 298). Gonçalo M. Tavares usa o conceito de doença (e a existência da doença física e psicológica) para determinar a existência individual do homem: o homem do corpo doente é o homem que existe somente para si. Ao contrário do homem da saúde, o homem da doença não tem qualquer capacidade de actuação na força colectiva, na legislação e na linguagem presente nas cidades. O homem da doença é o homem que não detém as ferramentas urgentes à superação e ao esquecimento: o homem da doença é o homem que recorda sempre. Gonçalo M. Tavares usa de um pensamento complexo para determinar a doença como coisa corporal (que se acomete ao corpo) mas ainda como coisa linguística (a doença que se acomete à emoção, à vontade e a força do homem portador de doença): “*Come alimentos saudáveis para que possas dizer palavras saudáveis*” (id.: 326). O homem da saúde como homem que detém a linguagem, o homem da doença como homem a quem a linguagem escapa: “A perda de liberdade nas palavras e nos actos do homem não saudável residirá então simplesmente nisto: ele está escravo do desejo de terminar com a sua dor e com a sua doença” (id.: 334). A consciência do corpo doente manipula o pensamento e a linguagem, manipula a própria acção do corpo enquanto garantia ontológica da presença de cada homem no mundo. A saúde, pelo contrário, como linguagem de superação ou, no mínimo, como linguagem que permite ambicionar à superação.

Gonçalo M. Tavares define a potência da doença como potência autónoma, potência criadora de uma linguagem própria ou potência que distorce as outras normalidades. Lenz Buchmann (Tavares, 2007) cria uma união ou harmonia linguística entre doença e vontade: a doença como mal que anula a vontade das células das “grandes vontades, decisões e acções do passado” (id.: 61). Gonçalo M. Tavares atribui à doença, pois, a capacidade de actuar sobre o corpo e sobre as emoções: a linguagem do corpo tavariano nunca é somente a linguagem

anatômica. Gonçalo M. Tavares cria uma lógica de plenitude onde corpo, saúde e doença reflectem o ser-no-mundo-físico (aquele que nasce e existe concretamente) e o ser-no-mundo ontológico que depende sempre da nascença e existência concreta no mundo. A ontologia tavariana é uma ontologia totalizante ao criar uma linguagem que reflecte interioridade e exterioridade. Nada é unidimensional.

“No mundo havia, pois, dois sistemas organizados e não um apenas. Havia o sistema dos vivos, dominado pelo grande homem das cidades mais evoluídas, e o sistema da morte, perfeitamente desconhecido, com roldanas de outra natureza, que tinha objectivos e métodos específicos. O sistema da morte, ou, mais concretamente, vontade da morte, avançava com inúmeros meios, alguns deles surpreendentes, mas as doenças [...] constituíam os seus grandes trunfos. Porque precisamente saíam da classificação de accidental, de não intencional, de acaso.”

(id.: 61-2)

A doença buchmanniana é a doença autónoma, doença da vontade de poder que cria e impõe a sua própria linguagem ao mundo. Mais: a autonomia da doença é comparável à autonomia técnica (a técnica não neutra e que (cineticamente) se autonomiza perante as vontades do homem). O médico na era da técnica tavariano é comparável ao médico na era da técnica jasperiano¹⁹ onde o procedimento médico é o procedimento mecânico: o desenvolvimento da máquina médica obriga o médico mais ao instrumentalismo e menos à relação humana (“O médico na Era da Técnica é encarado como um habilidoso condutor de automóveis [...]; só que as máquinas não se divertem ou afundam em tragédias existenciais quando o chefe não está” (id.: 25). O médico Lenz Buchmann (antes do político-homem-da-multidão Lenz Buchmann) atribui à medicina a função técnica de restabelecimento da saúde: somente a intervenção técnica no mundo e no homem pode ordenar a existência de outro modo caótica; somente a intervenção técnica no mundo permite superar a condição indesejada pelos homens. A intervenção médica como intervenção moral no mundo. Gonçalo M. Tavares apresenta a intervenção técnica (através da Medicina) como reposição da ordem no mundo: a intervenção técnica sobre o corpo reajusta a utilidade do corpo no mundo – o corpo da saúde é o corpo actuante na política e legislação da cidade; porque a intervenção técnica é intervenção sobre o corpo actuante, a intervenção técnica é ainda a intervenção (mais ou menos) directa sobre o corpo que depois irá pensar, sobre que o corpo que depois irá assumir a sua posição moral perante o mundo e perante as acções e movimentos a tomar no mundo. Gonçalo M. Tavares distingue a técnica médica como técnica boa que intervém e recupera sobre o corpo portador da moral merecedora e a técnica militar como técnica má, como técnica que impõe a

¹⁹ Cf., Jaspers (1998).

fragmentação dos corpos e, logo, da moral.

“quando operava transformava-se num respeitador das leis da cidade e das convicções gerais sobre bem e mal. Aceitava-as tal qual um soldado, animal que aprendera bem a lição. E por isso salvava os homens doentes que por si eram operados: o seu bisturi combatia a explosão e reinstalava a precisão e a ordem.”

(id.: 31-2)

A dor de Mylia (Tavares, 2004) é outra dor: a dor de Mylia é a resistência perante o corpo doente que deve ou tem de existir no mundo. A dor de Mylia representa a consciência total de existir no mundo (o corpo que sente) e representa, ainda, a consciência total da vontade de ausência ou fuga ao mundo: “*Não quero a polícia, quero uma igreja*” (id.: 9). Gonçalo M. Tavares decide em J a dor como consciência total da pertença ao mundo e como consciência total da necessidade de pensamento transcendente: quem pertence à dor do corpo pertence ao pensamento divino. O corpo de Mylia é o corpo privado, o corpo pertencente ao sujeito e o corpo sem partilha estatal, legal ou cultural (e a dor intensifica a consciência do corpo próprio). Como antes: a dor cria pertença ao mundo, a consciência da dor cria vontade de fuga mundo; a consciência da dor remete para dentro do mundo e a consciência da dor remete radicalmente para (a vontade de estar) fora do mundo: “*sofro, logo existo*” (Tavares, 2013a: 332). A imposição sobre o corpo de Mylia (“Foi um acto médico simples num ano onde as invenções tecnológicas se sucediam: não mais poderia ter filhos; haviam arrancado uma possibilidade ao seu corpo” (Tavares, 2004: 179)) representa a ausência de poder sobre o corpo próprio: Mylia destituída de poder sobre o corpo simboliza Mylia desprovida de identidade (da identidade suprema que permite existir no mundo (quase) sem linguagem). A imposição técnica e moral sobre o corpo de Mylia representa, por isso, a decisão sobre um corpo que perde a sua autonomia e relevância no espaço da cidade: a dor marca a primeira ausência de liberdade e a actuação sobre o corpo (que não o seu) comprova a ausência de liberdade. Existir no corpo é decidir sobre o corpo, é deter o poder para decidir sobre o corpo. O Hospício Georg Rosenberg, na figura do doutor Gomperz, amputa a biografia de Mylia ao intervir sobre o corpo. Mais, a dor de Mylia significa uma inabilidade em existir no mundo tal como é: a consciência da dor e o sentir da dor promove a ausência do pensamento em relação ao mundo. Mas a dor, define Gonçalo M. Tavares, pode ainda ser o pensamento que transcende a ordem normal do mundo: a consciência da dor e/ou o corpo com dor podem significar o homem ou mulher, no caso de Mylia, cuja ausência do pensamento do mundo remete para uma dimensão de lucidez e sabedoria: “Num certo sentido, poderemos então dizer que a dor provoca uma patologia intelectual: evitar a dor, afastar o próprio corpo da dor

é já criar condições para que o raciocínio intelectual se desenvolva” (Tavares, 2013a: 342). A fuga à dor de Mylia aproxima de Deus não como entidade redentora, mas como alteridade total à linguagem e à existência no mundo: existir em Deus é, em parte, existir no pensamento e existir para além da dor corporal.

Gonçalo M. Tavares define JW como um romance de resistência. A resistência walseriana acontece como resistência ao mundo exterior (que é o mundo) em guerra e à resistência ao mundo e à ordem do mundo através da relação com a máquina (reconstituição ontológica do sujeito tavariano?).

“Dada a natureza do seu trabalho e da máquina perigosa com que contactava, Joseph Walser não precisava de maior intensidade na vida. A chegada da guerra e a invasão da cidade foram encaradas por ele como acontecimentos quase enfadonhos. A eclosão da guerra foi recebida como se não fosse novidade, mas uma repetição. [...] A sensação de continuidade no tempo era para Walser algo, de facto, indestrutível. [...] O tempo de paz continua para o tempo de guerra e este tempo continua para o tempo de guerra e este tempo continuará mais tarde para outro tempo de paz. E nada é interrompido. Nada de fundamental. [...] Monotonia e desinteresse.

Mas nem a paz modificará o Homem, claro. Os dados foram há muito lançados.”

(id.: 158)

A resistência walseriana não acontece no *passo da floresta* marcado pela ausência do mundo técnico e ordenado e pela presença do mundo natural e caótico; a resistência walseriana acontece na já referida relação com a máquina e no exercício (físico e metafísico) de reconstituição da existência como existência significativa por intermédio da máquina, por intermédio de um hibridismo entre linguagem e corpo humanos e linguagem e corpo técnicos. A técnica tavariana em JW transforma-se, pois, numa antropotécnica, ou seja, numa melhoria da vida humana através da criação de técnicas ou artifícios que permitem ao homem melhorar a própria existência. A máquina tavariana reflecte a autonomia da técnica perante o homem e perante o mundo: a mobilização total do mundo pela técnica permite a evolução da técnica como elemento neutro para a técnica como força autónoma e independente. A técnica tavariana actua apesar do homem e não por acção do homem. A técnica tavariana, tal como a técnica jüngeriana, é a máquina que produz a sua própria vida. A técnica tavariana é produtora de si mesma. Uma primeira compreensão da relação entre Joseph Walser e a máquina permite uma comparação com a figura jüngeriana do *Trabalhador*. O contexto (ainda) bélico de JW oferece uma leitura narrativa da técnica enquanto agente e não enquanto elemento neutro. Ernst Jünger define a passagem da civilização para a guerra como momento crucial da história da técnica (no mundo dos homens): perante a harmonia e a

civilização, a técnica dispensa a cinética e serve as vontades humanas; perante a guerra e a barbárie, a técnica assume a sua vontade cinética e serve as próprias vontades e linguagem. A guerra afirma a técnica como agente não neutral do mundo moderno. Joseph Walser pode ser identificado como Trabalhador já que sofre uma anulação da liberdade perante a máquina: “As máquinas interferem já na História do país e também na nossa biografia individual. [...] 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” (id.: 149). Joseph Walser é o Trabalhador que submete a vontade própria à vontade (cinética, autónoma) da máquina e da técnica. A relação entre Joseph Walser e a máquina marca a sua imposição ao mundo que é, em simultâneo, um tipo de resistência à ordem humana do mundo humano: Joseph Walser usa a máquina (o mundo artificial) para resistir à ordem humana (o mundo natural). A resistência walseriana é resistência pela técnica. Mas a resistência pela técnica permite a reestruturação metafísica de Joseph Walser: resistir é resistir ao mundo dos homens, resistir ao mundo dos homens é resistir pela técnica, resistir pela técnica é reencontrar o eixo metafísico na relação com a máquina: “Numa única situação se encontrava atirado completamente para o exterior: quando trabalhava com a 'sua' máquina, na fábrica. Tal concentração não constituía, aliás, uma opção individual, mas algo inerente à perigosidade da máquina: qualquer distracção poderia provocar um acidente com repercussões graves” (id.: 154). A máquina permite a existência walseriana, mas a máquina representa ainda a potência da anulação do ser humano: a máquina sobre o humano, a máquina como anuladora de humanidade. Gonçalo M. Tavares abre a possibilidade ou potência da superação do ser humano como ser humano mas cancela a possibilidade do hibridismo total: o humano ameaça a técnica da máquina e, perante a ameaça, a máquina anula o homem físico e metafísico. A superação do homem pela máquina é superação moderada. A resistência ou superação do mundo dos homens pela máquina como ontologia que exige “atenção exacta. [...] exactidão. Palavra racional, vinda do mundo científico” (id.: 154). A existência pela técnica é a existência em função da técnica, o abandono consciente da condição humana: ou seja, a existência pela técnica (a metafísica técnica) representa a ilusão da relação com a máquina. A transição do mundo humano para o mundo da máquina como forma de resistência constitui, na verdade, uma cedência à linguagem (não neutra) da técnica. Joseph Walser perante a máquina obedece à ideia jüngeriana onde a relação entre homem e máquina se limita a “aceitar os meios peculiares [da técnica] e falar a sua linguagem ou [...] decair” (Jünger, 2000: 163). A recuperação do eixo metafísico tavariano pela técnica constitui a submissão total à linguagem da máquina, a

recuperação do eixo metafísico tavariano pela metafísica é um arrastamento da figura humana pela figura técnica e/ou mecânica. Daí, o princípio jüngeriano: “a técnica não é, portanto, de todo um poder neutro” (id.: 163). Em suma, Joseph Walser como Trabalhador: fundar a existência metafísica na máquina permite qualquer forma de redenção; fundar a existência metafísica na máquina cria uma linguagem ilusória e de constante ameaça à condição humana, física e metafísica. Joseph Walser falha a compreensão da incompatibilidade linguística do mundo humano e do mundo técnico: a amputação do dedo representa, pois, a falha dessa compreensão. O homem que não compreende a máquina é o homem que cede perante a máquina, é o homem cujo corpo cede perante a máquina.

“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 [...]; a máquina observava-o constantemente, à procura de uma falha, à espera de uma falha.”

(Tavares, 2011c: 156)

A grande ilusão da técnica é a ideia de uma “nova humanidade” (Jünger, 2000: 166): a nova humanidade (a humanidade de Joseph Walser e do Trabalhador) pertence à técnica e à máquina. A grande ilusão da técnica é a ideia de uma compatibilidade entre a linguagem humana de Joseph Walser e a linguagem técnica da máquina. O entendimento da técnica tavariana via Ernst Jünger não permite a compreensão da máquina como forma de libertação do homem da “maldição do trabalho” (id.: 166); pelo contrário, ao escolher a máquina como forma de reconstituição metafísica, Joseph Walser escolhe a opressão, ou melhor, escolhe a linguagem do oprimido. A busca metafísica walseriana culmina, por isso, na ausência ou no cancelamento da possibilidade metafísica como possibilidade humana: perante a máquina ameaçadora e anuladora, Joseph Walser perde a humanidade em busca da humanidade, perde a metafísica em busca da metafísica. Joseph Walser resume a existência ao conceito de Trabalhador e da mobilização total: a renúncia ao factor humano como factor metafísico por excelência não significa outra coisa senão o afastamento total de si próprio. A busca walseriana pelo novo mundo (o mundo da técnica e o mundo da resistência ao ser humano) culmina na frustração do homem como figura central no mundo: a relação com a máquina é a relação que amputa Joseph Walser, que limita o corpo e, ao limitar o corpo, limita a existência do homem no mundo e na cidade. A máquina representa, primeiro, a resistência consciente de Joseph Walser perante o mundo dos homens e, segundo, a ausência forçada perante um corpo

inapto ou inadequado a existir nesse mesmo mundo dos homens.

Mas como conceber a técnica walseriana como superação? Para tal pensemos a técnica como antropotécnica. Peter Sloterdijk (2007) define antropotécnica como os modos de intervenção do homem sobre si mesmo. Mais, Peter Sloterdijk define o humanismo como processo antropotécnico fundador do mundo ocidental: a antropotécnica humanista apresentou o homem alfabetizado como homem desenvolvido ou homem civilizado; no entanto, o filósofo alemão compreende a alfabetização e civilização humanistas como processos de controlo do pensamento: o homem que controla a linguagem livresca e a linguagem escrita controla o pensamento do homem. A antropotécnica humanista cancela o homem animal (homem nietzschiano) para criar o homem escritor e leitor, limitado à existência alfabética. Peter Sloterdijk define, pois, a antropotécnica humanista como antropotécnica obsoleta: o tempo da escrita e da comunicação ou existência alfabética terminou: “A era do humanismo moderno como modelo escolar e educativo foi ultrapassada porque se tornou insustentável a ilusão de que as estruturas políticas e económicas de massa poder ser organizadas segundo o modelo amigável da sociedade literária” (id.: 29). Cabe ao homem criar novas formas de valorização existencial. Cabe ao homem moderno, então, dominar a sua condição humana (e natural) e potenciar a sua condição como homem conhecedor do mundo artificial ou científico. A superação sloterdijkiana acontece na superação do pensamento do homem no mundo como pensamento humanístico: o elemento não humanístico – o elemento biotecnológico – não constitui uma “hipótese de escravidão ontológica, mas tão-só um alargamento das nossas capacidades de auto-constituição” (id.: 16). Ou seja: o melhoramento do homem pela técnica constitui uma antropotécnica; a técnica permite ao homem transcender os limites da sua condição humana e da linguagem humana obsoleta que o caracteriza. A superação sloterdijkiana (ou superação pela antropotécnica) consiste numa mudança da postura, consiste na saída da uma ascese contemplativa além de todas as finalidades pedagógicas humanistas. A antropotécnica permite a superação, a revelação de uma nova linguagem para a compreensão dos homens: a primeira resistência walseriana representa a resistência contra a produção de homens pelos homens, contra a produção linguística, social e, no fundo, normalizadora do comportamento. A antropotécnica permite que Joseph Walser afirme o seu desejo de plasticidade e da evolução como ser humano a partir da relação com a técnica e com a máquina. Joseph Walser é: o humanista analfabeto ou o analfabeto perante o humanismo, a declaração da obsolescência do modelo letrado como modelo de formação e normalização de homens, a superação da melancolia (europeia) através da relação com a técnica e com a máquina.

“Em diversos momentos o som do 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. [...] 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.”

(id.: 192)

Gonçalo M. Tavares apresenta a antropotécnica como superação das linguagens morais e sociais; a reconsideração do humano pela técnica (a antropotécnica sloterdijkiana) permite à personagem tavariana reconsiderar a própria existência física: existir pela máquina pressupõe uma nova configuração anatómica e anula as diferenças entre exterioridade técnica e interioridade humana. A relação directa e emocional entre Joseph Walser e a máquina permite resolver e reconstituir as *tensões verticais*: Peter Sloterdijk define tensões verticais como busca metafísicas do homem no mundo. A busca de Joseph Walser é a busca do alargamento ou da superação humana através da máquina, ou melhor: Joseph Walser busca protecção e resistência ao mundo do homem. O mundo humano (o mundo-mundo, mundo-exterior) é aquilo que já não protege o homem. A introdução da guerra e da técnica mobilizada pela guerra tiram a possibilidade harmoniosa ao mundo. No fundo, Joseph Walser resiste à introdução violenta da técnica no mundo tal como entendida pelo ser humano. A técnica como antropotécnica resulta de um movimento recíproco (e anatómico) entre sujeito e máquina. A introdução da técnica e da máquina na linguagem da violência e na linguagem da opressão anulam a possibilidade de reconstituição metafísica, tal como desejada e praticada por Joseph Walser. De acordo com a terminologia sloterdijkiana, a técnica como antropotécnica proporciona a Joseph Walser a possibilidade imunitária: Peter Sloterdijk considera os sistemas culturais como sistemas imunológicos, sistemas que protegem o homem contra as agressões do mundo e contra a ideia omnipresente da morte. Em JW a técnica como antropotécnica cria uma espécie particular de imunidade: a técnica que oprime, amputa e/ou anula o homem é, para Joseph Walser, a mesma técnica que protege, a técnica criadora de uma bolha de imunidade perante as agressões do mundo que, na narrativa, são as agressões bélicas, as agressões do uso violento da técnica. O entendimento da técnica como bolha imunológica (como protecção contra o mundo violento) permite a Joseph Walser reconceptualizar a existência no mundo. Mas, mesmo aí, a superação é conceito frágil: a técnica como antropotécnica e constituição de bolha imunológica constitui uma forma de *metafísica autista*. Todas as bolhas imunológicas são criações artificiais (porque humanas, nunca criações

naturais). Todas as bolhas imunológicas são constituídas pela linguagem dos homens. Todas as bolhas imunológicas vivem no limiar da fragilidade: qualquer nova linguagem detém a potência de superar a linguagem da imunidade ou de reconstituir novas imunidades. A superação walseriana como superação alicerçada no conceito técnico-antropotécnico e imunológico assenta na fragilidade da supressão do homem pela técnica (ou da técnica pelo homem forte e violento) e na infinita possibilidade de novas linguagens imunológicas (que será o mesmo que dizer novas linguagens culturais, novas metáforas ou analogias existenciais para o homem). Os sistemas imunológicos sloterdijkianos são sistemas culturais, sistemas vulneráveis às linguagens dos tempos. Aceitar a antropotécnica walseriana como sistema imunológico significa a cedência à linguagem técnica e à técnica da linguagem como forma de estar no mundo: na dialéctica tavariana, o movimento e a velocidade permitidos pela técnica como sistemas imunológicos são sempre formas breves e temporárias de movimento e velocidade. O movimento e velocidade como forças imunológicas dependem sempre da vontade e da adesão dos homens: a metafísica walseriana é metafísica autista porque considera a técnica como antropotécnica e imunologia absolutas; a metafísica walseriana é metafísica autista porque desconsidera a importância das antropotécnicas e das imunologias como formas linguísticas de estar no mundo. O encerramento do discurso antropotécnico e imunológico dita o encerramento da metafísica walseriana. Superar a própria condição de homem e superar toda a condição humana com base na linguagem (na metáfora) da antropotécnica e da imunidade, eis o risco e o ruído da metafísica autista walseriana. O homem imunológico é o homem cuja vida e exercício de vida se concentra na aquisição da forma, na aquisição (e renovação) do corpo como forma de estar no mundo. Ou então, isto: a antropotécnica e a imunidade representam formas de superação absolutas, o corpo futuro (o corpo híbrido de Joseph Walser e da máquina) representa a superação absoluta dos corpos do passado, mas, simplesmente, o mundo encontra-se ainda desprovido da plataforma ontológica e linguística para enfrentar novas formas de existências, novas humanidades. Um dualismo persegue Joseph Walser: o da queda total (a não superação, a falácia perante a antropotécnica e imunidade como linguagens transitórias) ou a conquista vertical total (onde a técnica como antropotécnica e a imunidade se afirmam como orientação absoluta do homem no mundo): “humans are inescapably subject to vertical tensions, in all periods and all cultural areas” (Sloterdijk, 2013: 12).

Multidão

Massa define a matéria presente no mundo e moldável na mão dos homens. *Massa* define o homem somente como corpo físico transformável. Gonçalo M. Tavares usa *multidão* como expressão do homem comum, do homem sem individualidade, do homem sempre submerso na unidimensionalidade existencial. *Multidão* define o homem sem traços, o homem cuja existência nos movimentos da cidade se define pela repetição, pelo seguimento dogmático dos passos do Outro; na multidão nenhum homem pensa, todos os homens seguem; na multidão o homem individual comanda. A multidão tavariana consiste na ausência de discurso próprio (e, logo, de existência própria: lembrar que o homem tavariano sem linguagem e sem corpo é o homem neutro ou, até, indiferente ao funcionamento da cidade - “indivíduos sem nome: há um discurso comum e uma acção comum. Não há, pois, homens numa multidão, mas quando muito um (1) homem” (Tavares, 2013a: 171-2)). A multidão tavariana segue o modelo da massa e do homem-massa gassetiano, com uma diferença fundamental: o homem-massa do filósofo espanhol é o homem-massa, homem colectivo, homem sem nome inserido num contexto histórico-social específico. O homem-massa gassetiano existe de um determinado modo, o modo histórico, o modo determinado pelas linguagens históricas e sociais; o homem-multidão tavariano apresenta uma condição transversal: o homem-multidão tavariano persiste nos espaços e nos tempos das cidades; o homem-multidão tavariano persiste nos momentos de paz e de guerra, existe como denominador comum que permite aos homens individuais (homens fortes) constituírem os seus discursos e as suas linguagens. Homem-massa gassetiano e homem-multidão tavariano existem na definição do filósofo alemão: “Massas é o «homem médio». [...] é a qualidade comum, o mostrengo social, é o homem na medida em que não se diferencia de outros homens, mas que repete em si mesmo um tipo genérico” (Gasset, 1989: 41).

Os discursos e as linguagens dos homens fortes (os sacerdotes, os políticos e os economistas) definem-se como palavra a seguir pela maioria não pensante. O homem-multidão tavariano é o homem que existe fisicamente na cidade (existe, de facto) embora sem pensamento. *Existo, mas não penso*: “O mundo das coisas que rodeia uma multidão ou um grupo assumido como tal, é o mundo das coisas que se apresentam sem discussão, isto é, sem discursos contraditórios” (Tavares, 2013a: 172). O mundo do homem-multidão tavariano é: o mundo da existência física na cidade, o mundo da permanência ou da existência total (a

imensa existência quantitativa) subordinada ao silêncio ou, pelo contrário, subordinada à linguagem total (totalitária, fascizante) do Outro como homem forte e homem do discurso. Seguindo Hannah Arendt (2001), o homem-multidão tauriano é o homem que existe sem heroísmo, homem que existe para o esquecimento e nunca para a memória; mas o esquecimento do homem-multidão não é o esquecimento que permite superar: o esquecimento do homem-multidão é esquecimento sem discurso ou linguagem. O homem-multidão existe na cidade sem linguagem, sem voz, sem possibilidade de memória. O homem-multidão existe sempre porque nunca existe. Gonçalo M. Tavares define a cidade como espaço dependente de um Homem que “abdica de ser *completamente individual* [que] [d]ecide entender-se com outros” (Tavares, 2013a: 172). O homem não completamente individual corresponde ao herói grego que parte em busca da narrativa comum, que parte em busca da narrativa edificante e individual que se transforme em narrativo do povo a que pertence. Mas o homem-multidão é o homem da viagem vertical: ontologicamente, o homem-multidão (actual) parte sem regresso; o único destino do homem-multidão (actual) é a morte; pelo contrário, o homem-multidão de Hannah Arendt é o homem da viagem circular, o homem que parte em função de um regresso heróico e edificante para a memória da sua cidade. O homem-multidão tauriano não viaja: o homem-multidão tauriano é o homem imóvel, submisso aos discursos e às linguagens dos homens individuais e fortes e os homens individuais e fortes como líderes da cidade são homens do pensamento para si, nunca do pensamento para o outro. O homem-multidão tauriano corresponde à massa fechada de Elias Canetti (2014): o homem-multidão abre o seu espaço (o espaço da sua massa) de acordo com a vontade do homem individual e forte; caso contrário, o homem-multidão é uma massa fechada, definitiva porque informe (sem carácter). Gonçalo M. Tavares defende continuamente a persistência do espírito individual como espírito social: o homem da cidade que negligencia à individualidade em nome da construção do nome e da memória colectiva. Mas o homem da individualidade colectiva ou da individualidade social é o homem do passado, o homem da Antiguidade: nenhum homem existe hoje em nome do nome colectivo, da construção da identidade comum no espaço da cidade. O movimento para si subjaz sempre ao movimento para o outro.

“Diremos, numa breve nota, que a questão é que **há movimentos individuais que são, afinal, sociais** – pois são adaptados, copiados de um certo entendimento do que deve ser o homem e o seu corpo na relação com os outros homens e com os outros corpos. Estes *movimentos corporais de multidão* são movimentos de um corpo individual, mas que vemos repetidos em milhares de outros”
(Tavares, 2013a: 213)

Definir a multidão como categoria da superação, ou seja, como categoria do pensamento futuro ou categoria do pensamento do futuro implica compreender a multidão numa perspectiva cínica: implica, pois, compreender que o sujeito da cidade moderna não é o sujeito da constituição de memória comum, mas, pelo contrário, o sujeito de constituição do esquecimento do Outro, do sujeito que anula a linguagem individual do Outro ao constituir a própria linguagem de imposição. A linguagem como acção, o corpo como acção mas sempre acção de imposição. No fundo, a multidão de ACI: “a existência individual é definida por uma diferença no discurso e nas acções; a multidão tem um discurso e uma acção comuns” (id.: 514) e o discurso individual abandonou a condição de discurso para Si e para Outro, abandonou a condição de discurso da edificação da memória comum no espaço da cidade. O discurso do homem forte é o discurso da edificação do nome próprio e da memória própria. O homem-multidão existe a-discursivamente. O homem-multidão personifica o homem da estrutura corporal sem estrutura emocional: o homem-multidão tauriano desafia a harmonia da superficialidade e da profundidade ao nível do corpo. O homem-multidão é o homem sem profundidade. O homem-multidão é o homem da superficialidade exclusiva: “Não procures uma multidão sincera/porque tal não existe./Quando numerosos, os homens, os animais,/as plantas, as pedras e até as máquinas/perdem a higiene do raciocínio individual;/e, se abrem a janela que dá para o jardim,/é para cuspir, nunca para te dizer adeus” (Tavares, 2010: 84-5).

ACI apresenta um modelo optimista de multidão: modelo antigo onde o homem pretere a individualidade em nome da identidade e do nome colectivo; modelo antigo onde o homem pretere a memória própria em nome da memória pública e colectiva. ARET, pelo contrário, apresenta um modelo actual (empírico) de multidão. ARET apresenta um modelo de multidão onde o homem forte e individual manipula a vontade colectiva (a multidão silenciosa e amorfa) para a constituição do nome próprio: Lenz Buchmann transita da Medicina para a Política, transita da interferência e higienização do corpo individual para a interferência e higienização do corpo colectivo: o corpo individual da medicina depende do seu conhecimento para transpor o limite da doença para o limite da saúde; o corpo colectivo da política depende da persistência, da relação unidirecional da força, do poder e da violência²⁰ para preservar o pensamento colectivo como pensamento doente porque pensamento ausente. A vontade de transição da Medicina para a Política surge da *observação da submissão* observada por Lenz Buchmann.

²⁰ Cf., Sousa, P. Q.de. (2012). «Gonçalo M. Tavares por Hannah Arendt: uma leitura de Aprender a Rezar na Era da Técnica», in *Avanços em Literatura e Cultura Portuguesas. Século XX. Vol. 2.* Faro, 18 – 23 de julho, Associação Internacional de Lusitanistas, Santiago de Compostela. 259-274.

“Naquele curto trajecto entre o irmão, a cunhada do falecido e o presidente da cidade esses homens tinham perdido o nome, como se perde um papel de bolso, e chegados à fala, do outro lado, pareciam apenas capazes de repetir em voz alta o nome do país, da cidade e dos seus mais altos representantes.”

(Tavares, 2007: 85)

Gonçalo M. Tavares apresenta o homem-multidão como o homem que perde o nome; o homem forte (o político) representa, por seu lado, o homem que retira o nome ao homem(-multidão), que agrupa o homem consoante a sua vontade e a sua força. Mas o alinhamento dos homens sem nome não visa a construção da cidade ou da memória colectiva arendtiana. Lenz Buchmann observa a submissão como forma de constituição ou realização do nome próprio, do seu nome. O homem-multidão enquanto homem moderno, homem da cidade e homem do silêncio obedece ao discurso e à retórica que falha em compreender. O homem-multidão obedece à linguagem do discurso como forma de obediência ao medo e como forma de submissão a um discurso e a uma linguagem que não compreende. O homem-multidão (como estereótipo das sociedades modernas e como homem tavariano) marcha sem ser soldado, marcha sem ter nação, obedece sem receber ordens. O homem-multidão demarca a ausência de individualidade e a transformação radical do homem nas sociedades modernas: o homem-multidão demarca a evolução (ou retrocesso) dos valores sociais. Mais: o silenciamento, analfabetização ou, ainda, ausência de imunidade individual (a imunidade sloterdijkiana) demarcam a ruptura dos valores (tal como anunciada por Hermann Broch), demarcam a falácia moral individual e, até, a falácia da moral como pilar social. O homem-multidão denuncia o cinismo e hipocrisia dos regimes democráticos actuaentes em nome de si mesmos, nunca em nome da massa que reúnem para silenciar, para formatar em nome do pensamento exterior, para formatar em nome da ausência de pensamento próprio.

Lenz Buchmann toma a potência do homem-multidão como potência da sobre-afirmação e sobre-constituição da própria individualidade. O homem-multidão tavariano é a consequência linguística do tédio, do medo e da melancolia: o homem-multidão torna-se inoperante perante as forças saturnianas que dominam o mundo. O homem forte usa o tédio, o medo e a melancolia como ferramentas discursivas e existenciais: Lenz Buchmann como homem forte assume a política em detrimento da medicina para agir sobre o homem como corpo comum, sobre o homem como massa física e metafísica comum. Lenz Buchmann constata no poder político uma forma de domínio sobre todas as formas existenciais do homem: “*Algum pão e algum medo*, disse Lenz, em voz alta, por impulso, cortando um longo período de silêncio” (id.: 89). O medo induz ao silêncio e à obediência. Mas o ruído das

linguagens protestantes (quando a multidão assume a linguagem própria) não consiste numa linguagem alternativa à força e ao poder: a ruptura do silêncio da multidão é ruptura estéril. A multidão falha o domínio da sua linguagem. O ruído da multidão consiste, na verdade, num pedido em voz alta à classe política, e a classe política nega sempre o pedido. O desejo de Lenz Buchmann como homem forte é um desejo técnico: a linguagem médica e de reordenamento do corpo individual transita para a linguagem política como intervenção colectiva (ou no corpo colectivo). Gonçalo M. Tavares remete para Lenz Buchmann o desejo de compreensão do mundo como o mundo de um homem só: “Lenz intuía algo de significativo: o homem era um, não dois, não três, não vinte; um; e nada, em nenhum momento, apagaria esse traço” (id.: 114). O estudo técnico-social de Lenz Buchmann (e Kestern, colega político) equivale ainda ao estudo antropológico de Bruno Bettelheim sobre os campos de concentração, com duas diferenças: onde Lenz Buchmann é o agressor, Bruno Bettelheim foi a vítima; Lenz Buchmann observa o homem-multidão na sua condição de homem livre e democrático, Bruno Bettelheim observou o homem no contexto concentracionário, ou seja, desprovido de liberdade. Mas ARET apresenta a condição do homem livre como homem preso: Lenz Buchmann observa e pretende dominar o homem como livre para transformar a acção dos homens na cidade, para dominar (aprisionando) a acção dos homens na cidade. Gonçalo M. Tavares e Bruno Bettelheim apresentam um modelo social e antropológico onde o homem fraco (homem-multidão ou o homem preso) existe em dependência do homem forte (o homem político ou o soldado). O estudo do homem presume, pois, em ambos os autores, o estudo das formas de ausência da liberdade ou da retirada de liberdade aos homens em contextos determinados: Gonçalo M. Tavares no espaço da cidade, Bruno Bettelheim no campo de concentração. Em ambos os autores é clara a presença do medo como forma de agenciamento, como forma de exercício de influência sobre o espírito fraco. O homem tavariano teme a linguagem política perante cuja linguagem e acção admite incompreensão (analfabetismo) total. O homem bettelheimiano teme o exercício directo da violência sobre o corpo e, depois, sobre o espírito. O agenciamento do medo e do terror em ambos os autores permite um controlo unidimensional: o homem deseja perder a individualidade, o homem abdica da individualidade em nome da identidade comum como forma de obediência e/ou fuga ao agenciamento da violência e à consequência do medo. Vejamos:

“Sem o ter calculado, Buchmann, conseguira algo que nem cem mil acções políticas concretas poderiam dar: conquistar a atenção, simultaneamente, do instinto do medo e do instinto de

compaixão dos outros.”

(id.: 250)

“The acts of terror committed in these camps arouse in the minds of civilized persons justified and strong emotions, and those emotions lead them sometimes to overlook that terror is, as far as the Gestapo is concerned, only a means for attaining certain ends.”

(Bettelheim)

Lenz Buchmann (à semelhança do espírito totalitário) manifesta a vontade de conhecimento da linguagem das multidões: o seu objectivo maior, então, visa a domesticação do ser, corpo e pensamento, eliminar quaisquer intenções e actos de resistência (a eliminação da floresta e do *passo da floresta*); Lenz Buchmann pretende (através do estudo técnico) compreender para usufruir da acção infligida aos outros. Lenz Buchmann pretende a instrumentalização total do Outro: o apagamento total do Outro na construção total de Si. O homem-multidão tauriano prolonga o modelo de multidão como figura desprovida de traços. Gonçalo M. Tavares define uma certa figura pré-moderna e moderna de multidão onde a subjectividade é categoria ausente (ao contrário da multidão pós-moderna da sobre ou hiper-identidade política). O movimento da multidão tauriana prossegue como movimento estéril, sem significado ou impacto social: “[...] entra em colapso a visão romântico-racional do sujeito democrático [...]; dissipou-se o sonho do colectivo autotransparente, o fantasma sociofilosófico de um abraço entre espírito do mundo e colectivo despedaça-se num bloco de indissolúvel escuridão: pretume humano” (Sloterdijk, 2002: 16). Gonçalo M. Tavares apresenta ainda o modelo de multidão como passividade e obediência total: Gonçalo M. Tavares silencia a multidão ruidosa da pós-modernidade, silencia a multidão comunitária e provida de identidade (a identidade política, a identidade moral, a identidade da causa comum). Em suma, e de acordo com Peter Sloterdijk: a multidão tecnológica é ainda uma miragem ou ausência consciente em Gonçalo M. Tavares. O fim narrativo de ARET marca a consciência de transição: transição do modelo obsoleto de multidão para o modelo da multidão tecnológica, multidão que dispensa o corpo físico e numeroso em favor do corpo ausente ou corpo invisível, vivo somente no ecrã. Gonçalo M. Tavares redirecciona a potência transcendente (o absoluto metafísico da morte) para a emancipação tecnológica: Lenz Buchmann moribundo observa “a luz estranha, aquela, que não parece ser da mesma família da luz eléctrica da lâmpada. É uma luz completamente diferente. O que parece estar a acontecer naquela televisão, assim ele o pensa, é uma avaria: algo falhou e já não se vê o mundo, mas apenas um foco de luz que acende e se apaga” (Tavares, 2007: 374). A luz diferente, luz que Lenz Buchmann enfrenta, é a luz da transformação do sistema de crenças

do mundo moderno: a metafísica absoluta (a imaginação religiosa da luz perante a morte) é substituída pela artificialidade, pela linguagem do mundo tecnológico. A religião como algo que acontece à superfície do corpo, que acontece como produto do pensamento e da intervenção técnica do homem sobre o mundo. O pensamento religioso (e mesmo o pensamento político e médico) é o pensamento da “tranquilidade nada habitual” (id.: 374) do mundo tecnológico, do mundo da televisão: a busca técnica de Lenz Buchmann culmina na tecnologia como protecção e/ou conforto religioso. A luz tecnológica como luz que tranquiliza. A luz tecnológica como luz metafísica. A luz metafísica (religiosa) como luz extinta, como linguagem extinta. O centro da metafísica moderna é o centro da técnica.

“A luz, essa, não parava de o chamar. Queria sentir ódio, mas não conseguia. Ela tranquiliza e chamava-o.

Depois talvez tenha existido uma pausa e de novo da televisão veio uma luz forte que o chamou pelo nome. E agora ele foi; deixou-se ir.”

(id.: 375)

Consideremos a origem da poética da superação: o Holocausto. Consideremos a televisão como futuro religioso e futuro da memória da humanidade. Questionemos: *para onde vai Auschwitz?* Contrária à questão agambendiana (*o que resta de Auschwitz?*), ponderemos o futuro da memória ou a preservação da memória dos campos de concentração. Pensemos em Jean Baudrillard: “O esquecimento da exterminação faz parte da exterminação, pois o é também da memória, da história, do social, etc. Esse esquecimento é tão essencial como o acontecimento, de qualquer modo impossível de encontrar para nós, inacessível na sua verdade” (Baudrillard, 1991: 67). Tal como a literatura blanchotiana, o Holocausto caminha para si mesmo, caminha para o desaparecimento, caminha para o esquecimento. O Holocausto (a memória do Holocausto) caminha para a sua essência, caminha para a sua experiência metafísica total: a experiência metafísica total do Holocausto e do campo de concentração é o *muselmann*; a metafísica total do Holocausto e do campo de concentração é a impossibilidade da memória, é a memória que desaparece porque se experimenta como acontecimento absoluto. O esquecimento determina a única forma de superação do Holocausto: mas o esquecimento representa aqui o silêncio do Holocausto como linguagem predominante e totalitária e ainda o silêncio necessário à constituição da memória. O futuro do Holocausto é o esquecimento porque só o esquecimento permitirá conservar a memória. O excesso de memória do Holocausto é o excesso e banalização da sua linguagem particular. Ou então, isto: “Dentro dos vagões selados/andam nomes pelo país,/quanto ao sítio para onde vão/e quando é que descerão/não me perguntem, não digo, não sei.” (Szyborska, 1996: 17).

BREVE EPÍLOGO OU CONCLUSÃO À SUPERAÇÃO: SABEDORIA

A sabedoria foi sempre o pilar da superação. A sabedoria foi sempre a intenção da superação. O objectivo da superação foi sempre contrariar a euforia do conhecimento, da epistemologia e da informação. Gonçalo M. Tavares escreve a virtude da velocidade como movimento que permite a existência activa no espaço da cidade. A sabedoria contraria o espírito tauriano para relembrar e recuperar a importância da lentidão: a lentidão como ponderação responsável da vida; a lentidão como construção da lucidez do pensamento e da acção directa do corpo no mundo. A sabedoria tauriana segue o modelo de sabedoria estóica (“destruir ligações ou pelo menos deixá-las cair. Não depender de: objectos, pessoas, hábitos. Desligar-se, portanto” (Tavares, 2013a: 129)). A sabedoria tauriana como sabedoria estóica motiva o caminho do auto-conhecimento: a forma privilegiada de existir no mundo é a forma lúcida e a lucidez é o bem alcançável na prática do individualismo. A prática do Eu deve ser a prática menos do egoísmo e mais a prática do pensamento livre, pensamento autónomo. Gonçalo M. Tavares escreve a sabedoria desligada como sabedoria livre, sabedoria não acumulada no pensamento do Outro: como o sábio que conhece o mundo para ignorar o mundo, como o sábio que nutre a leitura para ignorar a escrita, os mestres. No fundo: como o sábio que cria a memória para esquecer, que conhece para superar o conhecimento. Gonçalo M. Tavares define a plenitude sapiente como a plenitude sem ruído. A leitura instrui e a leitura cria ruído. O caminho da sabedoria cria o silêncio dentro do ruído, o esquecimento dentro da memória, a luz dentro da treva. Mas a sabedoria é ainda o medo: a sabedoria existe como medo somente no espaço da cidade, no espaço e no tempo da violência. Somente a concepção do mundo como espaço violento suscita a sabedoria perante o medo como sabedoria útil à vida. A sabedoria é a ausência de medo, ausência total, nunca relativa. A sabedoria representa sempre, pelo contrário, o homem como animal, o homem como portador do pensamento selvagem, do pensamento da própria condição: “Se queres informações sobre o passado, Bloom,/fala com os homens de uma cidade,/mas se desejas surpreender de uma vez

a/sabedoria primária/passa uma tarde ao lado de um animal/sem linguagem” (Tavares, 2010: 38). Sabedoria como antípoda da cidade, por isso. Sabedoria como antípoda da euforia do movimento e da velocidade. Sabedoria como superação urgente do espírito da época. Sabedoria como resistência ao espírito da época, resistência urgente e necessária.

UVI representa a grande narrativa da sabedoria tavariana (os Livros Negros representam a busca ou ausência radical de sabedoria ou como grande criador de medo e de sabedoria perante o medo, que é, apenas, sobrevivência. Sobrevivência não é sabedoria). UVI, em suma: o grande modelo da sabedoria ocidental é a sabedoria oriental: a grande ilusão da sabedoria ocidental é a sabedoria oriental. Bloom parte de Lisboa em busca de “sabedoria e esquecimento” (id.: 32) – a Índia como a busca da sabedoria silenciosa, sabedoria da meditação, sabedoria da cor que ilumina o espírito do homem ocidental e europeu fragmentado pela memória da guerra que não viveu. O esquecimento de Bloom é condição fundamental à existência: Bloom procura o esquecimento da vida própria. A vida como guerra e violência não pertence já o discurso de Bloom: o discurso de Bloom consiste no seguimento do discurso da fragmentação da identidade. O homem europeu em busca da sabedoria oriental é o filho da guerra. Todos os homens europeus representam a ausência total de sabedoria enquanto ausência de estrutura existencial do pós-guerra. Gonçalo M. Tavares busca a sabedoria estoíca, a sabedoria da imobilidade: Séneca escreve a Lucílio sobre o malefício da viagem constante, sobre a viagem como fuga constante a si mesmo. O espírito da sabedoria tavariana é, ao contrário da ideia transversal à obra do autor, a sabedoria da imobilidade, a sabedoria da confrontação do homem consigo mesmo. O movimento é a ilusão da superação, o movimento é a ilusão da potência do homem que se constrói na velocidade. Mas o homem orgânico é uma construção lenta. Somente a construção lenta e o entendimento do homem como construção lenta permite a criação de discursos (dentro ou fora do espaço da cidade) sapientes: o homem consigo mesmo é o homem do discurso sábio. O homem da fuga melvilliana é o homem da sabedoria acossada, da sabedoria em fuga, inconstante, nunca iniciada, nunca terminada. O movimento do mar melvilliano reflecte a agitação do espírito que nunca se fixa na sabedoria. O movimento dos homens modernos do corpo na terra e o espírito no cosmos reflecte a flutuação dos espíritos atormentados pela ausência ou pelo excesso de vida. “Bloom [...] procurará o impossível:/encontrar a sabedoria enquanto foge;/fugir enquanto aprende” (id.: 42). A busca da sabedoria bloomiana como busca intermitente, ou seja, como busca de si mesmo e como busca de quem desconhece a busca e o fim da busca: “o meu nome é Bloom;/ procura uma mulher ou algo que me faça deixar/de a procurar. Não sei se me entende./A sabedoria, enfim. E chegar à Índia” (id.: 103). Ou: a

sabedoria como busca inefável, busca imaterializável; a sabedoria como a matéria ausente da vida e dos homens porque ausente do mundo técnico: “Mas não se aprende a ser sábio como se aprende/a resolver uma equação./Nas duas aprendizagens exige-se atenção total, é certo,/mas há no caminho para a sabedoria mais obstáculos [...]” (id.: 249). A sabedoria representa uma ausência completa do mundo técnico. A sabedoria representa uma ausência completa de técnica: a técnica como metafísica ou a técnica como mundo físico não cria sabedoria. A sabedoria interfere, sim, no processo de sabedoria: a técnica funciona como um processo de distrações que, legitimado pela linguagem epistemológica, conquista pertinência social. O homem moderno confunde técnica com sabedoria. O homem moderno privilegia a forma sobre o conteúdo: “Porque há gente que aparenta sabedoria/em festas públicas, mas quando só, é de imediato conquistada/por alvoroços vários. É, pois, no sossego individual/de uma pessoa individual e calma/[...]/que começa o sossego na Europa” (id.: 269). A sabedoria é uma crença: a sabedoria é o desejo de transcendência que nenhum homem moderno (e habitante) na cidade admite. A Índia como paradigma espiritual e sábio abraça (no seu sistema epistemológico) a transcendência e o pensamento da espiritualidade como pensamento da vida, como pensamento que edifica a vida do corpo no mundo. A Índia tauriana, ao contrário da Europa tauriana, assume o pensamento espiritual como potência de renovação e potência de superação. Mais: a Índia tauriana representa a possibilidade (ausente na Europa) de viver sem passado, de esquecer como fluxo natural da vida orgânica e espiritual, como fluxo natural da vida em si e da vida no corpo. Bloom busca na Índia a ligação da vida do pensamento (espiritual) à existência do corpo no mundo: Gonçalo M. Tavares remete para a ontologia europeia a incapacidade de harmonização entre o corpo no mundo e o corpo do pensamento. Corpo e pensamento desarmonizam na Europa: a Índia permite a religação dos conhecimentos, aceita a condição corporal e espiritual de todos os seres; a Europa reconhece somente o discurso da destruição: “E [...] /um amigo do sábio indiano abriu um animal/ como se abrisse um mapa/e, olhando demoradamente para os países- víscera/ repletos de sangue, disse, como um profeta:/ Mestre Shankra [...] este homem/ anseia demasiado pela sabedoria, em vez/ de a querer calmamente” (id.: 344). A sabedoria deve representar o verdadeiro espírito, intenção e linguagem da poética da superação: a superação acontece para a construção lenta da sabedoria, acontece contra o ruído analógico e cibernético do conhecimento. A sabedoria representa, talvez, o grande desvio na evolução humana: a grande consciência de que os homens romperam o seu caminho natural, romperam a sua condição biológica e orgânica (e sábio) em favor de uma existência artificial que, em busca da Natureza, somente aprofunda e cria e recria artificialidade.

Para o futuro resta criar a linguagem que afirme a sabedoria como superação, a linguagem que afirme o regresso à sabedoria (à profunda sapiência humana, mais subjectiva menos objectiva, mais instintiva menos racional). O futuro da superação em Gonçalo M. Tavares transita pela relação comparada entre os textos do autor e os textos do filósofo alemão Peter Sloterdijk como forma de criar uma nova linguagem, uma nova concepção do ser humano e do significado de ser humano no mundo contemporâneo. A narrativa literária e filosófica de Gonçalo M. Tavares e Peter Sloterdijk ensina a pensar fora da linguagem europeia, ensina a reflectir para além das categorias tradicionais do pensamento: quando Gonçalo M. Tavares e Peter Sloterdijk escrevem metafísica, o significado de metafísica é outra coisa: é uma relação directa com o mundo de hoje, é uma relação directa com o mundo e com a linguagem que reconhece o Holocausto e o campo de concentração, mas reconhece no passado, reconhece no passado que tem de ser superado. O futuro do homem em Auschwitz é o futuro na sombra da nossa condição humana. Pensar com Gonçalo M. Tavares e Peter Sloterdijk, pensá-los literária e filosoficamente, pensá-los no mundo técnico, biotecnológico, especulativo, criador de novos sistemas imunitários (novos sistemas ou bolhas culturais ou zonas de conforto nas quais o homem pode ainda existir) é pensar no futuro. É pensar para além do medo, do tédio e da melancolia. É pensar em superação e pensar em superação, tal como entendido por Hans Ulrich Gumbrecht, é pensar com risco, é conceber o pensamento como catalisador de complexidade ou complexidades (e nunca catalisador de simplicidade ou simplificações). A claridade, a lucidez e a sabedoria não invalidam o pensamento. A claridade, a lucidez e a sabedoria ensinam a harmonia do pensamento de risco em tempos de risco. A claridade, a lucidez e a sabedoria são, hoje, o risco de pensamento.

“Como em qualquer obra orgânica acabada, [...] há mais de omissos que de formulados” (Jünger, Eumeswill, 18). A poética da superação percorre o seu início, a poética da superação como apresentada pode somente ser uma introdução. Interessa, com Gonçalo M. Tavares, Peter Sloterdijk e com outros autores e teorias, efectivar a superação, buscar novas linguagens, novas metáforas. Para o futuro da obra de Gonçalo M. Tavares importa o afastamento do universo concentracionário e a exploração profunda das implicações filosóficas propostas na obra do autor. Gonçalo M. Tavares apresenta na tetralogia *O Reino* um esboço da potência (e de leitura) filosófica aplicada (e dissecada) ao mundo. Uma *Viagem à Índia* e *Atlas do Corpo* e da *Imaginação* como obras de superação alertam para uma outra urgência: apurar as leituras (antigas leituras e novas leituras, antigos autores e novos autores) e definir um corpus (porque não um cânone) do espírito da superação. A superação, pois, não circunscrita à escrita ou à literatura, mas a superação ampliada à vontade de pensar para além da categorização e da

tatuagem autónoma do quotidiano.

De resto, isto: “e é tudo, excepto mais confusões” (Wittgenstein apud Tavares, 2013a: 535).

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Primária de Gonçalo M. Tavares

Tavares, G. M. (2002). *Investigações. Novalis*. Lisboa: Difel.

Tavares, G. M. (2004). *A Perna Esquerda de Paris seguido de Roland Barthes e Robert Musil*. Lisboa: Relógio d'Água.

Tavares, G. M. (2004). *Jerusalém*. Lisboa: Caminho.

Tavares, G. M. (2006). *água, cão, cavalo, cabeça*. Lisboa: Caminho.

Tavares, G. M. (2006a). *Breves Notas sobre Ciência*. Lisboa: Relógio d'Água.

Tavares, G. M. (2006b). *O Senhor Walser*. Lisboa: Caminho.

Tavares, G. M. (2007). *Aprender a Rezar na Era da Técnica*. Lisboa: Caminho.

Tavares, G. M. (2007a). *Breves Notas sobre o Medo*. Lisboa: Relógio d'Água.

Tavares, G. M. (2009). *Breves Notas sobre as Ligações* (Llansol, Molder, Zambrano). Lisboa: Relógio d'Água.

Tavares, G. M. (2010). *Uma viagem à Índia*. Lisboa: Caminho.

Tavares, G. M. (2011). *Canções Mexicanas*. Lisboa: Relógio d'Água.

Tavares, G. M. (2011b). *Matteo Perdeu o Emprego*. Porto: Porto Editora.

Tavares, G. M. (2011c). *Um Homem: Klaus Klump. A Máquina de Joseph Walser*. Lisboa: Caminho.

Tavares, G. M. (2013). *Animalescos*. Lisboa: Relógio d'Água.

Tavares, G. M. (2013a). *Atlas do Corpo e da Imaginação*. Lisboa: Caminho.

Tavares, G. M. (2014). *Uma Menina está Perdida no seu Século à Procura do Pai*. Porto: Porto Editora.

Bibliografia Secundária de Gonçalo M. Tavares

Tavares, G. M. (2002a). *O Senhor Valéry*. Lisboa: Caminho.

Tavares, G. M. (2003). *O Senhor Henri*. Lisboa: Caminho.

Tavares, G. M. (2004a). *O Senhor Brecht*. Lisboa: Caminho.

Tavares, G. M. (2004b). *O Senhor Juaroz*. Lisboa: Caminho.

Tavares, G. M. (2005). *O Senhor Calvino*. Lisboa: Caminho.

Tavares, G. M. (2005a). *O Senhor Kraus*. Lisboa: Caminho.

Tavares, G. M. (2008). *O Senhor Breton e a Entrevista*. Lisboa: Caminho.

Tavares, G. M. (2008a). *O Senhor Eliot e as Conferências*. Lisboa: Caminho.

Tavares, G. M. (2009). *O Senhor Swedenborg e as Investigações Geométricas*. Lisboa: Caminho.

Tavares, G. M. (2011). *I*. 2ªed. Lisboa: Relógio d'Água.

Bibliografia sobre Gonçalo M. Tavares

Calmon, N. C. (2009). *O Milagre do Corpo a partir de Jerusalém de Gonçalo M. Tavares*. Rio de Janeiro: Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado.

Coelho, E. P. (2004). «Um homem que pode desperdiçar tempo», in *Público*, 24 de Julho.

Coelho, E. P. (2005). «Gonçalo», in *Público*, 12 de Janeiro.

Corga, P. (2013). «O “Definitivo Tédio” de Bloom em *Uma Viagem à Índia*, de Gonçalo M. Tavares», in *Máthesis*, nº22, pp. 179-195.

Cortez, A. C. (2010). «Poética da Ficção: sobre Gonçalo M. Tavares», in *Colóquio/Letras*, ensaio nº 173, Janeiro de 2010, pp. 119-127.

Eiras, P. (2006). *Moral sobre o Vento. Ensaio sobre o corpo em Gonçalo M. Tavares*. Lisboa: Caminho.

Faria, A. B. C. [s/d]. «A Memória do Holocausto em Jerusalém de Gonçalo M. Tavares», in O Vigor Memorialístico e Ecológico do Literário, Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Freitas, M. E. F. L. (2010). *Parábolas do Absurdo nos Livros Pretos de Gonçalo M. Tavares*. Lisboa: Universidade Nova da Lisboa. Dissertação de Mestrado.

- Furão, I. G. G. A. (2013). *Entre Bios e Política. A Tetralogia O Reino de Gonçalo M. Tavares*. Lisboa: Universidade de Lisboa. Dissertação de Mestrado.
- Guerreiro, A. (2004). «A máquina da história», in *Expresso*, 4 de Dezembro.
- Guerreiro, A. (2004a). «As peripécias do Sr. Walser», in *Expresso*, 29 de Maio.
- Guerreiro, A. (2004b). «Tempo de guerra», in *Expresso*, 7 de Fevereiro.
- Marques, M. M. A. (2010). *A (Des)Aprendizagem do Humano em O Reino de Gonçalo M. Tavares*. Coimbra: Universidade de Coimbra. Dissertação de Mestrado.
- Martins, C. (2012). «*Memória, Paródia e Inquietude. Desmundo de Ana de Miranda e Uma viagem à Índia de Gonçalo M. Tavares*» in *Cerrados*, vol. 21, nº 34, pp. 321-336.
- Martins, M. F. (2005). «Averbar o horror», in *JL – Jornal de Letras*, nº 914, 12-25 de Outubro.
- Meneses, P. M. R. S. (2012). *A Natureza não Reza. Sobre a Tetralogia O Reino de Gonçalo M. Tavares*. Braga: Universidade do Minho. Dissertação de Mestrado.
- Mexia, P. (2005). «O nosso reino tenebroso», in *Diário de Notícias*, 5 de Agosto.
- Mourão, L. (2009). «Expectativas e Decepção, ou na Casa do Senhor Walser», in *Cadernos de Literatura Comparada*, nº 20, pp. 25-42.
- Mourão, L. (2011). «O romance-reflexão segundo Gonçalo M. Tavares», in *Diacrítica*, nº 25/3, pp. 45-62.
- Nunes, M. L. e Duarte, R. (2005). «O Senhor M. Tavares», in *JL – Jornal de Letras*, nº 902, 27-10 de Maio.
- Oliveira, S. M. V. M. (2014). *O Medo Vai Ter Tudo em Um Homem: Klaus Klump de Gonçalo M. Tavares em diálogo com algumas personagens de O Reino*. Porto: Universidade do Porto. Dissertação de Mestrado.
- Petrov, P. (2011). «Narrativas desconcertantes. Os livros negros de Gonçalo M. Tavares», in *Letras Com Vida*, nº3, pp. 125-131.
- Real, M. «Viagem à Índia – do ser ao nada», http://www.pluralpluriel.org/index.php?option=com_content/view=article&id=301%3Aviagem-a-india-do-ser-ao-nada&catid=55%3Areste&Itemid=1, consultado a 02-07-2015.
- Real, M. (2003). «Romances filosóficos», in *JL – Jornal de Letras*, nº 867, 24 de Dezembro.
- Real, M. (2010). «Um Livro para a Eternidade», in *JL – Jornal de Letras*, nº 1045, 20 de Outubro.
- Sá, J. (2012). «Aprender a Rezar na Era da Técnica ou “Modos de Pensar a Paz após Auschwitz”», in *Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF*, vol. 4, nº 8, Abril de 2012, pp. 153-172.

Sousa, P. Q. «Considerações sobre literatura da atrocidade a propósito d’*O Reino* de Gonçalo M. Tavares». Revista Veredas. (No prelo, ano provável de publicação: 2015).

Sousa, P. Q. (2010). *O Reino Desencantado. Literatura e Filosofia nos Romances de Gonçalo M. Tavares*. Lisboa: Colibri.

Sousa, P. Q. (2012). «Gonçalo M. Tavares por Hannah Arendt: uma leitura de Aprender a Rezar na Era da Técnica» in *Avanços em Literatura e Cultura Portuguesas. Século XX. Vol. 2*. Faro, 18 – 23 de julho, Associação Internacional de Lusitanistas, Santiago de Compostela. 259-274.

Sousa, P. Q. (2012). «Isto não é uma crítica» in *Grande Prémio do Conto Camilo Castelo Branco (1991-2009)*, Petar Petrov (org.) Lisboa: Roma Editora, pp. 263-276.

Sousa, S. I. C. (2012). *Do Corpo e do Mal n’O Reino de Gonçalo M. Tavares*. Braga: Universidade do Minho. Dissertação de Mestrado.

Studart, J. V. (2012). *A Literatura de Gonçalo M. Tavares. Investigação Arqueológica e um dançarino nas esferas. O Bairro e O Reino*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Tese de Doutoramento.

Tavares, G. M. (2004). «A literatura também deve sabotar». Entrevista [05 de dezembro de 2004]. Lisboa: *Diário de Notícias*. Entrevista concedida a Maria Augusta Silva.

Tavares, G. M. (2004). «Gonçalo M. Tavares por Maria João Cantinho». Entrevista [Edição de Janeiro/Fevereiro de 2004]. Lisboa: *Storm-Magazine*. O Lugar da Cultura. Entrevista concedida a Maria João Cantinho. Disponível em: <<http://www.storm-magazine.com/novodb/arqmais.php?id=204&sec=&secn=>>, consultado em 07-03-2014.

Tavares, G. M. (2005). «A escrita orgânica de Gonçalo M. Tavares (I)». Entrevista [06 de janeiro de 2005]. *Notícias de Aveiro*. Entrevista concedida a Maria do Rosário Fardilha. Disponível em: <<http://www.noticiasdeaveiro.pt/default.asp?c=entrevista&i=14>>, consultado 06-10-2012.

Tavares, G. M. (2005). «A escrita orgânica de Gonçalo M. Tavares (II)». Entrevista [12 de janeiro de 2005]. *Notícias de Aveiro*. Entrevista concedida a Maria do Rosário Fardilha. Disponível em: <<http://www.noticiasdeaveiro.pt/default.asp?c=entrevista&i=16>>, consultado 06-10-2012.

Tavares, G. M. (2005). «A escrita orgânica de Gonçalo M. Tavares (III)». Entrevista [12 de janeiro de 2005]. *Notícias de Aveiro*. Entrevista concedida a Maria do Rosário Fardilha. Disponível em: <<http://www.noticiasdeaveiro.pt/default.asp?c=entrevista&i=15>>, consultado 06-10-2012.

Tavares, G. M. (2009). «Toda casa tem sua ética». Entrevista [23 de julho de 2009]. Lisboa: Ípsilon [Jornal Público]. Entrevista concedida a Alexandra Lucas Coelho. Disponível em: <<http://ipsilon.publico.pt/artes/entrevista.aspx?id=237158>>, consultado em 22-05-2014.

Tavares, G. M. (2010). «O romance ensina a cair». Entrevista [27 de outubro de 2010]. Lisboa: Ípsilon [Jornal Público]. Entrevista concedida a Pedro Mexia. Disponível em: <<http://ipsilon.publico.pt/livros/texto.aspx?id=268246>>, consultado em 13-12-2013.

Tavares, G. M. (2010). «Português Gonçalo M. Tavares volta a sondar o mal». [15 Julho de 2010]. São Paulo: Folha de São Paulo [Ilustrada]. Entrevista concedida a Fábio Victor. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1707201020.htm>>, consultado em 11-11-2013.

Tavares, G. M. (2011). «A moralidade da máquina está a alastrar pela sociedade». Entrevista [31 de maio de 2011]. França: *Euronews*. Entrevista concedida a Elza Gonçalves. Disponível em: <<http://pt.euronews.net/2011/05/31/goncalo-m-tavares-a-moralidade-da-maquina-esta-a-alastrar-pela-sociedade/>>, consultado em 06-06-2013.

Tavares, G. M. (2011). «Há muitas coisas que ainda gostava de fazer». Entrevista [08 de julho de 2011]. Macau: *Parágrafo [Suplemento Ponto Final]*. Entrevista concedida a Hélder Beja. Disponível em: <<http://paragrafopontofinal.wordpress.com/2011/07/08/ha-muitas-coisas-que-ainda-gostava-de-fazer/>>, consultado em 15-02-2015.

Tavares, G.M. (2011). «Gonçalo M. Tavares e a glória do português». Entrevista [03 de setembro de 2011]. São Paulo: *Revista Veja [Meus Livros]*. Entrevista concedida a Sérgio Rodrigues. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/blog/meus-livros/entrevista/goncalo-m-tavares-e-a-gloria-do-portugues/>>, consultado em 11-11-2013.

Tavares, G.M. (2011). «Não há nenhuma máquina idêntica ao livro»: Entrevista [25 de novembro de 2011]. Lisboa: *Babel [Livros do Mundo]*. Entrevista concedida a Sérgio Almeida. Disponível em: <<http://www.jn.pt/blogs/babel/archive/2011/11/25/quot-escrevo-apenas-o-que-queiro-quot.aspx>>, consultado em 26-05-2014.

Vieira, A. C. (2004). «Materiais com alma», in *JL – Jornal de Letras*, nº 881, 7-20 de Julho.

Bibliografia Teórica

Academia das Ciências de Lisboa. (2001). *Dicionário de Língua Portuguesa*. 2 vol. Lisboa: Verbo.

Adorno, T. W. (1962). «Commitment», <http://ada.evergreen.edu/~arunc/texts/frankfurt/commitment/commitment.pdf>, consultado a 25-01-2014.

Adorno, T. W. (1993). *Teoria Estética* (trad. Artur Mourão). Lisboa: Edições 70.

Adorno, T. W. (1995). *Prisms* (trad. Samuel Weber e Shierry Weber). Cambridge: The MIT Press.

Adorno, T. W. (2001). *Minima Moralia* (trad. Artur Mourão). Lisboa: Edições 70.

Adorno, T. W. (2002). *Indústria Cultural e Sociedade* (trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida). 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra.

Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive* (trad. Daniel Heller-Roazen). Brooklyn: Zone.

Agamben, G. (2009). *What is an Apparatus and Other Essays* (trad. David Kishik e Stefan Pedatella). Stanford: Stanford University Press.

Arendt, H. (2001). *A Condição Humana* (trad. Roberto Raposo). Lisboa: Relógio d'Água.

Arnold, M. (1865). «The function of criticism at the present time», <http://fortnightlyreview.co.uk/the-function-of-criticism-at-the-present-time/>, consultado a 20-12-2014.

Barthes, R. (1977). *Ensaio críticos* (trad. António Massano e Isabel Pascoal). Lisboa: Edições 70.

Barthes, R. (1987). *O Rumor da Língua* (trad. António Gonçalves). Lisboa: Edições 70.

Barthes, R. (1997). *O Grau Zero da Escrita* (trad. Margarida Barahona). Lisboa: Edições 70.

Baudelaire, C. (2006). *A Invenção da Modernidade (Sobre Arte, Literatura e Música)* (trad. Pedro Tamen). Lisboa: Relógio d'Água.

Benjamin, W. (2010). *O Anjo da História* (trad. João Barrento). Lisboa: Assírio & Alvim.

Berel, L. (2000). *Holocaust Representation: art within the limits of history and ethics*. Baltimore: John Hopkins Press.

Bettelheim, B. «Individual and Mass Behaviour in Extreme Situations», <http://www.brown.uk.com/brownlibrary/BET.htm>, consultado a 05-06-2015.

Blanchot, M. (1995). *The Writing of Disaster* (trad. Ann Smock). Lincoln, London: University of Nebraska Press.

Bloom, H. (2007). *A angústia da influência* (trad. Miguel Tamen). Lisboa: Cotovia.

Bloom, H. (2008). *Onde Está a Sabedoria?* (trad. Miguel Serras Pereira). Lisboa: Relógio d'Água.

Bloom, H. (2011). *O Cânone Ocidental* (trad. Manuel Frias Martins). Lisboa: Temas e Debates.

Bloom, H. (ed.) (2004). *Literature of the Holocaust*. Philadelphia: Chelsea House.

Blumenberg, H. (2010). *Paradigms for a Metaphorology* (trad. Robert Savage). Ithaca, New York: Cornell University Press and Cornell University Library.

Broch, H. (2003). *Geist and Zeitgeist. The Spiritual in an Unspiritual Age* (trad. John Hargraves). Berkeley: Counterpoint.

Calvino, I. (1998). *Seis Propostas para o Próximo Milénio* (trad. José Colaço Barreiros). 3ª ed. Lisboa: Teorema.

Calvino, I. (2003). *Ponto Final. Escritos sobre Literatura e Sociedade* (trad. José Colaço Barreiros). Lisboa: Teorema.

- Canetti, E. (2014). *Massa e Poder* (trad. Paulo Osório de Castro). Lisboa: Cavalo de Ferro.
- Ceia, Carlos: s.v. “Alegoria”, *E-Dicionário de Termos Literários (EDTL)*, coord. de Carlos Ceia, ISBN: 989-20-0088-9, <<http://www.edtl.com.pt>>, consultado em 06-05-2015.
- Cordeiro, E. «Técnica, mobilização e figura – a técnica segundo Ernst Jünger», <http://www.bocc.ubi.pt/pag/cordeiro-edmundo-trab-figura.pdf>, consultado a 19-02-2015.
- Dagerman, S. (1991). *Outono Alemão* (trad. Júlio Henriques). Lisboa: Antígona.
- De Man, Paul. (1999). *Ponto de Vista da Cegueira* (trad. Miguel Tamen). Lisboa: Cotovia.
- Deleuze, G. (1974). *A Lógica do Sentido* (trad. Luiz Roberto Salinas Fortes). São Paulo: Editora Perspectiva.
- Deleuze, G. (1986). *Nietzsche e a filosofia* (trad. António M. Magalhães). Porto: Rés.
- Deleuze, G. (1994). *Nietzsche* (trad. Alberto Campos). Lisboa: Edições 70.
- Deleuze, G. (1997). *Crítica e Clínica* (trad. Peter Pal Pelbart). São Paulo: Editora 34.
- Eagleton, R. (1997). *Ethical Criticism. Reading after Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Eagleton, R. (2004). *The Holocaust and the Postmodern*. Oxford: Oxford University Press.
- Eagleton, T. (1990). *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell.
- Eagleton, T. (2004). *After Theory*. London: Penguin Books.
- Eliot, T. S. (1992). *Ensaio Escolhidos* (trad. Maria Adelaide Ramos). Lisboa: Cotovia.
- Eliot, T. S. (1997). *Ensaio de Doutrina Crítica* (trad. Fernando de Mello Moser). Lisboa: Guimarães.
- Ezrahi, S. D. (1980). *By Words Alone. The Holocaust in Literature*. Chicago-London: Chicago University Press.
- Ezrahi, S. D. (1994). *The holocaust and the limits of representation*. Jerusalem: Akademon.
- Friedlander, S. (ed.). (1992). *Probing the Limits of Representation. Nazism and the “Final Solution”*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Friedman, S. S. (ed.) (1993). *Holocaust Literature. A Handbook of critical, historical, and literary writings*. Westport: Greenwood Press.
- Gasset, J. O. y (1989). *A Rebelião das Massas* (trad. Artur Guerra). Lisboa: Relógio d'Água.
- Goethe, J. W. (1992). *Máximas e Reflexões* (trad. Afonso Teixeira da Mota). Lisboa:

Guimarães.

Grass, G. (2008). *Escrever Depois de Auschwitz* (trad. Helena Topa). Lisboa: Dom Quixote.

Gumbrecht, H. U. (2001). «Excesso de Passado», <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/entrevista/hans-ulrich-gumbrecht>, consultado a 01-06-2015.

Habermas, J. (1998). *O discurso filosófico da modernidade* (trad. AAVV.). 2ª ed. Lisboa: D. Quixote.

Hartman, G. (1980). *Criticism in the Wilderness. The Study of Literature Today*. New Haven: Yale University Press.

Hartman, G. (1994). *Holocaust Remembrance. The Shapes of Memory*. Oxford: Blackwell Publishers.

Hartman, G. (1996). *The Longest Shadow. In the Aftermath of the Holocaust*. Bloomington: Indiana University Press.

Hayes, P. e Roth, J. K. (eds.) (2010). *The Oxford Handbook of Holocaust Studies*. Oxford: Oxford University Press.

Hirsch, M. (2012). *The Generation of Postmemory: writing and visual culture after the Holocaust*. New York: Columbia University Press.

Horowitz, S. R. (1997). *Voicing the Void. Muteness and Memory in Holocaust Fiction*. Albany: State University of New York Press.

Ianni, L. A. (1967). «Lawrence Ferlinghetti's Fourth Person Singular and the Theory of Relativity», in *Wisconsin Studies in Contemporary Literature*, vol. 8, nº 3, pp. 392-406.

Jaspers, J. (1998). *O Médico na Era da Técnica* (trad. João Tiago Proença). Lisboa: Edições 70.

Jünger, E. (1995). *O Passo da Floresta* (trad. Maria Filomena Molder). Lisboa: Cotovia.

Jünger, E. (2000). *O Trabalhador. Domínio e Figura* (trad. Alexandre Franco de Sá). Lisboa: Hugin.

Jünger, E. (2005). *A guerra como experiência interior* (trad. Armando Costa e Silva). Lisboa: Ulisseia.

Lang, B. (1988). *Writing and the Holocaust*. New York: Holmes & Meier.

Lang, B. (2000). *The Holocaust Representation. Art within the Limits of History and Ethics*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.

Lang, B. (2005). *Post-Holocaust. Interpretation, Misinterpretation, and the Claims of History*. Bloomington: Indiana University Press.

- Lang, B. (2012). *Philosophical Witnessing. The Holocaust as Presence*.
- Langer, L. L. (1982). *Versions of Survival. Holocaust and the Human Spirit*. Albany: State University of New York Press.
- Langer, L. L. (1998). *Preempting the Holocaust*. New Haven and London: Yale University Press.
- Langer, L. L. (2006). *Using and Abusing the Holocaust*. Bloomington: Indiana University Press.
- Langer, L. L. (1975). *The Holocaust and the Literary Imagination*. New Haven: Yale UP.
- Levi, P. (1997). *O Dever da Memória* (Esther Mucznik). Porto: Civilização Editora.
- Levi, P. (2002). *Se Isto é um Homem* (trad. Simonetta Cabrita Basto). Lisboa: Público.
- Levi, P. (2004). *Trégua* (trad. José Colaço Barreiros). Lisboa: Teorema.
- Levi, P. (2008). *Os que Sucumbem e os que se Salvam* (trad. José Colaço Barreiros). Lisboa: Teorema.
- Levi, P. (2012). *O Sistema Periódico* (trad. Maria do Rosário Pedreiro). Lisboa: Teorema.
- Lodge, D. (2009). *A consciência e o romance* (trad. Ana Maria Chaves). Lisboa: Asa.
- Lourenço, E. (1994). *O Canto do Signo. Existência e literatura (1957-1993)*. Lisboa: Presença.
- Lyotard, J.-F. (1983). *The Differend. Phrases in Dispute* (trad. George Van Den Abbeele). Manchester: Manchester University Press.
- Martins, M. F. (1995). *Matéria Negra. Uma Teoria da Literatura e da Crítica Literária*. 2ª ed. Lisboa: Cosmos.
- Martins, M. F. (2003). *Em Teoria (a Literatura)*. In *theory (literature)*. Lisboa: Ambar.
- Martins, M. F. (2014). «Literatura e cibercultura», in *Colóquio/Letras*, nº 186, Maio-Agosto, 2014, separata.
- Molder, M. F. (1999). *Semear na neve*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Nietzsche, F. (1989). *Ecce Homo* (trad. Artur Mourão). Lisboa: Edições 70.
- Nietzsche, F. (1996). *A Gaia Ciência*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Nietzsche, F. (1996). *Crepúsculo dos Ídolos*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Nietzsche, F. (1997). *A Genealogia da Moral* (trad. Carlos José de Meneses). 7ª ed. Lisboa: Guimarães.

- Nietzsche, F. (1999). *Para a Genealogia da Moral*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Nietzsche, F. (1999). *Para Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Paschoal, A. E. (2012). «A superação do ressentimento na filosofia de Nietzsche», in Estudos de Nietzsche, *Curitiba*, vol. 3, nº2, pp. 183-206, Julho/Dezembro.
- Pessoa, F. (2008). *Livro do Desassossego*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Sá, A. F. de (2000). «Prefácio», in Jünger, E. (2000). *O Trabalhador. Domínio e Figura* (trad. Alexandre Franco de Sá). Lisboa: Hugin.
- Santos, B. de S. (1995). *Um Discurso sobre as Ciências*. 7ª ed. Porto: Edições Afrontamento.
- Séneca (2004). *Cartas a Lucílio* (trad. J. A. Segurado e Campos). 2ªed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Sennett, R. (2001). *A Corrosão do Carácter. As Consequências Pessoais do Trabalho no Novo Capitalismo* (trad. Freitas Silva). Lisboa: Terramar.
- Sjoerd van, T. (2010). «A Thymotic Left? Peter Sloterdijk and the Psychopolitics of Ressentiment», in *Symploke*, vol. 18, nº 1-2, pp. 47-64.
- Sloterdijk, P. (2001). *O Sol e a Morte. Investigações Dialógicas* (trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira). Lisboa: Relógio d'Água.
- Sloterdijk, P. (2002). *Mobilização Infinita. Para uma crítica da cinética política* (trad. Paulo Osório de Castro). Lisboa: Relógio d'Água.
- Sloterdijk, P. (2002a). *O Desprezo das Massas* (trad. Claudia Calvacanti). São Paulo: Estação da Liberdade.
- Sloterdijk, P. (2006). *Venir al Mundo, Venir al Lenguaje. Lecciones de Frankfurt*. Valencia: Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2007). *Nietzsche Apostle*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Sloterdijk, P. (2007a). *Regras para o Parque Humano* (trad. Manuel Resende). Coimbra: Angelus Novus.
- Sloterdijk, P. (2010). *Cólera e Tempo: ensaio político-psicológico* (trad. Anabela Prates Carvalho). Lisboa: Relógio d'Água.
- Sloterdijk, P. (2013). *You Must Change Your Life* (trad. Wieland Hoban). Cambridge: Polity Press.
- Steiner, G. (1985). *Language and Silence: essays 1958 – 1966*. London: Faber and Faber.

Steiner, G. (1992). *No Castelo do Barba Azul – algumas notas para a redefinição de cultura* (trad. Miguel Serras Pereira). Lisboa: Relógio d'Água.

Steiner, G. (1992). *No Castelo do Barba Azul. Algumas Notas para a Redefinição de Cultura* (trad. Miguel Serras Pereira). Lisboa: Relógio d'Água.

Szyborska, W. (1996). *Paisagem com Grão de Areia* (trad. Júlio de Sousa Gomes). Lisboa: Relógio d'Água.

Todorov, T. (1978). *Teoria da Literatura. Textos dos Formalistas Russos* (trad. Isabel Pascoal). Lisboa: Edições 70.

Valéry, P. (2005). *Introdução ao Método de Leonardo Da Vinci*. Lisboa: Vega.

Vattimo, G. (1987). *O Fim da Modernidade. Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna* (trad. Maria de Fátima Boavida). Lisboa: Presença.

Wilde, O. (1993). *Intenções. Quatro ensaios sobre estética* (trad. António M. Feijó). 2ª ed. Lisboa: Cotovia.

Young, J. E. (1990). *Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and the Consequences of Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press.

Bibliografia pertinente sobre a temática do Holocausto

Obras

Adams, J. e Vice, S. (2013). *Representing Perpetrators in Holocaust Literature and Film*. Portland: Vallentine Mitchell.

Arendt, H. (2003). *Eichmann em Jerusalém: uma reportagem sobre a banalidade do mal* (trad. Ana Correia da Silva). Coimbra: Tenacitas.

Arendt, H. (2006). *As Origens do Totalitarismo* (trad. Roberto Raposo). 2ª ed. Lisboa: Dom Quixote.

Arendt, H. (2007). *Responsabilidade e Juízo* (trad. Miguel Serras Pereira). Lisboa: Dom Quixote.

Bauer, Y. (1978). *The Holocaust in Historical Perspective*. London: Sheldon Press.

Bauer, Y. (2001). *Rethinking the Holocaust*. New Haven: Yale University Press.

Berger, A. L. e Cronin, G. L. (eds.) (2004). *Jewish and American Holocaust Literature: Representation in the Postmodern World*. Albany: State University of New York Press.

Berger, J. (1999). *After the End. Representations of the Post-Apocalypse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Bernard-Donalds, M. (2006). *An Introduction to Holocaust Studies*. New Jersey: Pearson.
- Bernard-Donalds, M. e Glezjer, R. (2001). *Between Witness and Testimony: The Holocaust and the Limits of Representation*. New York: State University of New York Press.
- Bernard-Donalds, M. e Glezjer, R. (2003). *Witnessing the Disaster. Essays on Representation and the Holocaust*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Biggsby, C. (2006). *Remembering and Imagining the Holocaust: The Chain of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Canary, R. e Kozicki, H. (1978). *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Chare, N. (2011). *Auschwitz and Afterimages. Abjection, Witnessing, and Representation*. London: I. B. Tauris.
- Crownshaw, R. (2010). *The Afterlife of Holocaust Memory in Contemporary Literature and Culture*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Crownshaw, R., Kilby, J. e Rowland, A. (2010). *The Future of Memory*. New York-Oxford: Berghahn Books.
- Dobbels, D. e Moncond'huy, D. (dir.) (2000). *Les Camps et la Littérature. Une littérature du XXe siècle*. Poitiers: Revue La Licorne.
- Eisentein, P. (2003). *Traumatic Encounters. Holocaust Representation and the Hegelian Subject*. Albany: State University of New York Press.
- Finkelstein, N. G. (2001). *Indústria do Holocausto. Reflexões sobre a Exploração do Sofrimento dos Judeus* (trad. Ana Barradas). Lisboa: Antígona.
- Fridman, L. W. (2000). *Words and Witness. Narrative and Aesthetic Strategies in the Representation of the Holocaust*. New York: State University of New York Press.
- Gubar, S. (2003). *Poetry After Auschwitz: Remembering What One Never Knew*. Blomington: Indiana University Press.
- Hall, J. D. R. (1999). *Towards a Postmodern Ethics. Representation, Memory, Responsibility with particular reference to Literature of the Holocaust, Communist Czechoslovakia and Apartheid of South Africa*. Glasgow: University of Glasgow.
- Hatley, J. (2000). *Suffering Witness. The Quandary of Responsibility after the Irreparable*.

Albany: State University of New York Press.

Hoffman, E. (2004). *After Such Knowledge: Memory, History, and the Legacy of the Holocaust*. New York: Public Affairs.

Hofmann, G. (2011). *German and European Poetics after the Holocaust. Crisis and Creativity*. Columbia: Camden House.

Hungerford, (2003). *The Holocaust of Texts. Genocide, Literature, and Personification*. Chicago: Chicago University Press.

Kaplan, B. A. (2007). *Unwanted Beauty. Aesthetic Pleasure in Holocaust Representation*. Urbana: University of Illinois.

Kilby, J. (2007). *Violence and the Cultural Politics of Trauma*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kremer, S. L. (2003). *Holocaust Literature. An Encyclopedia of Writers and their Work*. New York: Routledge.

LaCapra, D. (1982). *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*. Ithaca: Cornell University Press.

LaCapra, D. (1983). *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*. Ithaca: Cornell University Press.

LaCapra, D. (1994). *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*. Ithaca: Cornell University Press.

LaCapra, D. (1998). *History and Memory after Auschwitz*. Ithaca: Cornell University Press.

LaCapra, D. (2001). *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: John Hopkins University Press.

LaCapra, D. (2004). *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory*. New York: Cornell University Press.

Leak, A. e Paizis, G. (2000). *The Holocaust and the Text. Speaking the Unspeakable*. New York: St. Martin's Press.

Levi, N. e Rothberg, M. (ed.) (2003). *The Holocaust. Theoretical Readings*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Levy, D. (2006). *The Holocaust and Memory in the Global Age*. Philadelphia: Temple University Press.

Lothe, J., Suleiman, S. R. e Phelan, J. (eds.) (2012). *After Testimony. The Ethics and Aesthetics of Holocaust Narrative for the Future*. Ohio: The Ohio State University.

McGlothlin, E. H. (2006). *Second-generation Holocaust Literature. Legacies of Survival and Perpetration*. Woodbridge: Camden House.

Middleton, P. e Woods, T (2000). *Literatures of Memory: History, Time and Space in Postwar Writing*. Manchester: Manchester University Press.

Milchman, A. e Rosenberg, A. (eds.). (1998). *Postmodernism and the Holocaust*. Amsterdam: Rodopi.

Patterson, D., Berger, A. L. e Cargas, S. (eds.) (2002). *Encyclopedia of Holocaust Literature*. Westport: Oryx Press.

Polak, A. D. (2004). *The Cultural Representation of the Holocaust in Fiction and Other Genres*. Sheffield: University of Sheffield.

Postone, M. e Santner, E. (2003). *Catastrophe and Meaning: The Holocaust and the Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press.

Raethel, M. C. (2010). *Witnessing from a Distance: Postwar Literary Representations of the Holocaust*. Ontario. Tese de Doutorado.

Riggs, T. (ed.) (2002). *Reference Guide to Holocaust Literature*. Detroit: St. James Press.

Rosen, P. e Apfelbaum, N. (eds.) (2002). *Bearing Witness: A Resource Guide to Literature, Poetry, Art, Music, and Videos by Holocaust Victims and Survivors*. Westport: Greenwood Press.

Rosenfeld, A. H. A. (1980). *Double Dying. Reflection on Holocaust Literature*. Bloomington: Indiana University Press.

Rothberg, M. (2000). *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rowland, A. (2005). *Holocaust Poetry. Awkward Poetics in the work of Sylvia Plath, Geoffrey Hill, Tony Harrison and Ted Hughes*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Sandberger, S. A. (2009). *Writing Novels after Auschwitz. Traces of the Holocaust in Three Recent Novels*. Viena.

Schlant, E. (1999). *The Language of Silence. West German Literature and the Holocaust*. New York: Routledge.

- Schwarz, D. R. (1999). *Imagining the Holocaust*. New York: St. Martin's Press.
- Shapiro, C. R. (2002). *From Mimesis to Metaphor. Images of the Holocaust in Contemporary Photographic and Installation Art*. Brighton: University of Sussex.
- Sicher, E. (2005). *The Holocaust novel*. London: Routledge.
- Sicher, E. (ed.) (1998). *Breaking Crystal. Writing and Memory after Auschwitz*. Illinois: University of Illinois Press.
- Sicher, E. (ed.) (2004). *Holocaust Novelists*. Detroit: Gale.
- Smith, H. W. (ed.) (2002). *The Holocaust and Other Genocides. History, Representation*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Spargo, R. C. e Ehrenreich, R. M. (ed.) (2010). *After Representation? The Holocaust, Literature, and Culture*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Stone, D. (ed.) (2005). *The Historiography of the Holocaust*. Hampshire: Palgrave.
- Treize, T. (2013). *Witnessing. On the Reception of Holocaust Survivor Testimony*. Oxford: Fordham University Press.
- Van Alphen, E. (1997). *Caught By History. Holocaust Effects in Contemporary Art, Literature, and Theory*. Stanford: Stanford University Press.
- Vasvári, L. O. e Zepetnek, S. T. (eds.) (2009). *Comparative Central European Holocaust Studies*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Vice, S. (2000). *Holocaust Fiction*. London: Routledge.
- Ward, L. H. (2008). *Holocaust Memory in Contemporary Narratives. Towards a Theory of Transgenerational Empathy*. Exeter: University of Exeter.
- Waxman, Zoë (2006). *Writing the Holocaust. Identity, Testimony, Representation*. Oxford: Oxford University Press.
- White, H. (1975). *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- White, H. (1987). *Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

White, H. (1999). *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Williams, D.-A. (2010). *Defending Poetry. Art and Ethics in Joseph Brodsky, Seamus Heaney, and Geoffrey Hill*. Oxford: Oxford University Press.

Artigos

Aarons, V. (2012). «The Certainties of History and the Uncertainties of Representation in Post-Holocaust Writing», in *Studies in American Jewish Literature*, vol. 31, n°2, pp. 134-148.

Adorno, Theodor W. (1974). «Commitment», in *New Left Review*, vol. 87, n°88, pp. 75-89.

Assman, A. (2006). «History, Memory, and the Genre of Testimony», in *Poetics Today*, vol. 27, n°2, pp. 261-273.

Bataille, G. (1979). «The Psychological Structure of Fascism», in *New German Critique*, n° 16, pp. 64-87.

Berger, A. L. (1990). «Bearing Witness: Second Generation Literature of the "Shoah"», in *Modern Judaism*, vol. 10, n° 1, pp. 43-63.

Bernard-Donals, M. (2001). «Between Sublimity and Redemption: Toward a Theory of Holocaust Representation», in *Mosaic*, vol. 34, pp. 61-74.

Bos, P. (2003). «Positionality and Postmemory in Scholarship on the Holocaust», in *Women in German Yearbook: Feminist Studies in German Literature and Culture*, vol. 19, pp. 50-74.

Bosmajian, H. (1986). «German Literature about the Holocaust: a Literature of Limitations», in *Modern Language Studies*, vol. 16, n° 1, pp. 51-61.

Botwinick, A. (2007). «Post-Holocaust Interpretation, Misinterpretation, and Claims to History», in *Post-Holocaust*, vol. 38, pp. 672-699.

Braun, R. (1994). «The Holocaust and Problems of Historical Representation», in *History and Theory*, vol. 33, pp. 172-197.

Buell, L. (ed.). (1999). «Ethics and Literary Study». Special issue, *PMLA* 114 (1): 7 – 168.

Burke, K. (1989) [1947]. «Literature as Equipment for Living», in *Literary Criticism and Theory: The Greeks to the Present*, edited by Robert C. Davis ad Laurie Finke, 626 – 31. New York: Longman.

Cooke, M. (2006). «The Ethics of Post-Holocaust Art: Reflections on Redemption and

Representation», in *German Life and Letters*, vol. 59, n°2, pp. 266-279.

Curthoys, N. (2001). «The Politics of Holocaust Representation: the Worldly Typologies of Hannah Arendt», in *Arena Journal*, vol. 16, pp. 49-74.

Daniels, A. (1999). «Literary Victimhood», in *The New Criterion*, September, vol. 18, n°1, pp. 4-9.

Eaglestone, R. (2002). «On Giorgio Agamben's Holocaust», in *Paragraph*, vol. 25, n°2, pp. 52-67.

Eaglestone, R. (2004). «One and the Same? Ethics, Aesthetics, and Truth», in *Poetics Today*, vol. 25, n°4, pp. 595-608.

Ezrahi, S. D. (1995). «Representing Auschwitz», in *History and Memory*, vol. 7, n° 2, pp. 121-54.

Farmer, S. (2010). «Going Visual: Holocaust Representation and Historical Method», in *The American Historical Review*, vo. 115, n°1, pp.115-122.

Fasquelle, J.-C. (ed.) (2005). *Le Magazine Littéraire. La Littérature et les Camps*. Paris, n° 438, janvier.

Foley, B. (1982). «Fact, Fiction, Fascism: Testimony and Mimesis in Holocaust Narratives», in *Comparative Literature*, vol. 34, n°4, pp. 330-360.

Friedländer, S. (2000). «History, Memory, and the Historian: Dilemmas and Responsibilities», in *New German Critique*, vol. 80, pp. 3-15.

Gasiorek, A. (2012). «Michael Chabon, Howard Jacobson, and Post-Holocaust Fiction», in *Contemporary Literature*, vol. 53, n°4, pp. 875-903.

Goertz, K. (1998).« Transgenerational Representations of the Holocaust: From Memory to "Post-Memory"», in *World Literature Today*, vol. 72, n°1, pp. 33-38.

Gosetti-Ferencei, J. A. e Tymieniecka, A.-T. (2005). «Moral Sentiment and the Ethics of Representation in Holocaust Literature», in *Analecta Husserliana*, vol. 85, pp. 455-472.

Hartman, G. (1998). «Shoah and Intellectual Witness», in *Partisan Review*, vol. 65, n°1, pp. 37-48.

Hartman, G. (2003). «Trauma within the Limits of Literature», in *European Journal of English Studies*, vol. 7, n°3, pp. 256-274.

- Kansteiner, W. (1994). «From Exception to Exemplum: The New Approach to Nazism and the 'Final Solution'», in *History and Theory*, vol. 33, pp. 145-171.
- Kellner, H. (1994). «'Never Again' Is Now», in *History and Theory*, vol. 33, pp. 127-144.
- Kertész, I. (2001). «Who Owns Auschwitz?», in *The Yale Journal of Criticism*, vol. 14, n° 1, pp. 267-272.
- Klein, K. L. (2000). «On the Emergence of Memory in Historical Discourse», in *Representations*, vol. 69, pp. 127-150.
- Kushner, T. (2006). «Holocaust Testimony, Ethics, and the Problem of Representation», in *Poetics Today*, vol. 27, n°2.
- Lenin, G. (1992). «Holocaust Literature as Genre: a description and a bibliography», in *Journal of Social Philosophy*, vol. 13, n°3, pp. 52-69, September.
- Lewin, C. M. (1992). «The Holocaust: Anthropological Possibilities and the Dilemma of Representation», in *American Anthropologist*, New Series, vol. 94, n° 1, pp. 161-166.
- Marcuse, H. (2010). «Holocaust Memorials: The Emergence of a Genre», in *The American Historical Review*, vol. 115, n°1, pp. 53-89.
- Nora, P. (1989). «Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire», in *Representations*, vol. 26, pp. 7-24.
- Pfefferkorn, E. (1986). «Fractured Reality and Conventional Forms in Holocaust Literature», in *Modern Language Studies*, vol. 16, n° 1, pp. 88-99.
- Reiter, A. (2008). «Writing the Holocaust. Identity, testimony, representation», in *Mortality*, vol. 13, n°1, pp. 91-93.
- Richardson, A. (s/d). «The Ethical Limitations of Holocaust Literary Representation», in *Borders and Boundaries*, n°5.
- Rosenbaum, T. (2006). «The Audacity of Narrative: The Post-Holocaust Novel and the Respect for the Dead», in *Poetics Today*, vol. 27, n°2.
- Rowland, A. (1997). «Re-reading 'Impossibility' and 'Barbarism' Adorno and Post-Holocaust Poetics», in *Critical Survey*, vol. 9, n°1, pp. 57-69.
- Rylan, C. (2009). «Re-Membering Adorno. Political and Cultural Agendas in the Debate about Post-Holocaust Art», in *German Life and Letters*, vol. 62, n°2, pp. 140-156.

Söder, H.-P. (2009). «The Politics of Memory: History, Biography, and the (Re)-Emergence of Generational Literature in Germany», in *The European Legacy: Toward New Paradigms*, vol. 14, n°2, pp. 177-185.

Stratton, J. (2003). «The Banality of Representation: Generation, Holocaust, Signification And Empire Of The Senseless», in *New Formations*, vol. 51, pp. 80-98.

White, H. (1980). «The Value of Narrativity in the Representation of Reality», in *Critical Inquiry*, pp. 5-27.

Williams, D.-A. (2009). «Tête-à-tête, Face-à-face: Brodsky, Levinas, and the Ethics of Poetry», in *Poetics Today*, vol. 30, n°30, pp. 207-235.