

Força e totalitarismo em *Aprender a Rezar na Era da Técnica*, romance de Gonçalo Tavares

Maria Isabel da Silveira Bordini ⁴⁹

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Resumo

O presente artigo analisa a figuração da força e da violência no romance *Aprender a rezar na era da técnica – Posição no mundo de Lenz Buchmann*, último da tetralogia *O Reino*, de Gonçalo Tavares. Em diálogo com as reflexões das pensadoras Hannah Arendt e Simone Weil, apresento a relação do protagonista Lenz Buchmann com o fazer e a técnica, na qual se evidenciam as associações entre postura totalitária e a supremacia do fazer, em detrimento de outros aspectos da condição humana, como a ação (no sentido arendtiano de ação política), o pensamento e o juízo. Ademais, estabelecer o diálogo entre a figuração literária da realidade do poder e da violência realizada por Tavares e a interpretação de fenômenos semelhantes operada por Arendt e Weil me parece uma forma de ilustrar e compreender a relação de construção mútua que a literatura e os demais discursos que se dão no mundo sustentam entre si. Espero que esse trabalho possa concorrer em favor de uma maior integração entre os estudos literários e as demais formas de investigação da realidade, mormente as assim chamadas ciências humanas.

Palavras-chave

Poder. Violência. Totalitarismo. Gonçalo Tavares. Hannah Arendt

49 Bacharel em Direito e em Letras Português pela Universidade Federal do Paraná. Mestre em Letras com ênfase em Estudos Literários pela Universidade Federal do Paraná. Doutorado em Estudos Literários em andamento na Universidade Federal de Minas Gerais.

O romance *Aprender a rezar na era da técnica – Posição no mundo de Lenz Buchmann* é o último de uma tetralogia denominada *O Reino*, do escritor português contemporâneo Gonçalo M. Tavares. Trata-se de uma série de quatro romances⁵⁰ articulados não por uma linha de continuidade entre os enredos, que podem ser lidos de maneira independente uns dos outros, mas pelos temas, pelos cenários e pelas circunstâncias que as histórias apresentam em comum. As quatro narrativas se passam em uma mesma cidade não nomeada que sofre com a guerra. Há, portanto, um conflito armado que está ou em desenvolvimento, ou em vias de acontecer, ou recém terminado em cada um dos romances. Dá-se a indicação de que se trata da mesma guerra que atravessa os quatro livros, uma vez que os enredos estão sutilmente interligados por meio de personagens e/ou elementos que fazem breves aparições (pequenas “pontas”, por assim dizer) de um livro para outro⁵¹.

A guerra é, desse modo, um eixo temático que atravessa as quatro narrativas e lhes confere certa unidade. Em cada um dos romances em questão a guerra ocupa espaço diferenciado e recebe tratamento diverso. Ela constitui em todos eles, porém, um elemento-chave a partir do qual se desenvolvem as relações humanas aí retratadas. Ou seja, ela é um dado inolvidável para a análise dessas relações e, em alguns momentos, chega a ser mesmo o motor mais direto de muitas das ações dos personagens. No presente artigo procurarei delinear possíveis significados para a guerra representada no último dos romances de *O Reino*. A tetralogia foi objeto de minha pesquisa de mestrado e o presente artigo representa parte dos resultados dos estudos e reflexões que desenvolvi nessa ocasião.

O último livro da tetralogia *O Reino*, *Aprender a rezar na era da técnica – Posição no mundo de Lenz Buchmann*, apresenta uma composição algo diferente dos demais. Sendo consideravelmente mais longo que os outros, está dividido em três partes, as quais recebem os seguintes subtítulos: Força, Doença e Morte. Cada uma das partes e cada um desses subtítulos corresponde a uma etapa da trajetória de Lenz Buchmann, um homem educado para não ter medo. Nesta quarta e última narrativa da série, a guerra que perpassa os outros romances reaparece sem muito destaque e sem muito espaço na trama, mas é fundamental para compor o clima em que um homem como Lenz Buchmann se desenvolve. A maior parte de *Aprender a rezar* se passa num intervalo da guerra e durante a ascensão de um

⁵⁰ Os títulos que compõem a tetralogia são: *Um homem: Klaus Klump*; *A máquina de Joseph Walser*; *Jerusalém* e *Aprender a rezar na era da técnica*.

⁵¹ Por exemplo, o protagonista e personagem-título de *A máquina de Joseph Walser* aparece momentaneamente em *Aprender a rezar na era da técnica*: é um paciente que causa tumulto no hospital onde Lenz Buchmann, protagonista de *Aprender a rezar*, trabalha. Joseph Walser tem o dedo indicador direito amputado em decorrência de um acidente de trabalho – acidente que marcará sua trajetória de forma definitiva – e o médico Lenz Buchmann o repreende friamente pelo seu descontrole emocional, desdenhando-o em seguida: “Que importância tem um dedo? Um covarde, pensou” (TAVARES, 2008, p. 50).

governo que apresenta traços de domínio totalitário⁵², tais como a busca pelo controle da população através do medo gerado por atos terroristas realizados pelo próprio Partido que se encontra no poder. Esses acontecimentos, no entanto, ficam num segundo plano diante da trajetória pessoal de Lenz Buchmann, tema central deste romance.

A educação de Lenz Buchmann o moldou para ser um combatente. Mas um combatente a serviço não de uma causa, mas da própria força. Lenz foi educado para se manter sempre no lado forte da existência. O primeiro capítulo, “Aprendizagem”, fornece um vislumbre inicial do que consistiu essa educação. Somos de cara confrontados com uma cena de inegável violência: o pai de Lenz, Frederich Buchmann, incita (praticamente obriga) o filho adolescente a manter relações sexuais com uma empregada da casa, tratada como simples objeto disponibilizado à iniciação sexual do rapaz. Essa cena de abertura do romance estabelece uma divisão entre duas categorias de seres humanos, a qual irá pautar a visão e as ações que Lenz Buchmann empreenderá a fim de conquistar sua posição no mundo. Essas duas categorias são: os seres humanos que agem, ou melhor, que *fazem* coisas, e os que sofrem o efeito dessa ação ou desse *fazer*. Lenz é educado para integrar o primeiro grupo. Os termos em que se dá a iniciação sexual de Lenz, sob as instruções do pai, enunciam simbolicamente essa divisão que aponte entre duas categorias de pessoas:

O pai agarrou nele e levou-o ao quarto de uma empregada, a mais nova e a mais bonita da casa.

- Agora vais fazê-la, aqui, à minha frente.

(...)

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, que esperasse o acto dele, Lenz, para ser acabada (TAVARES, 2008, p. 17).

O fazer está, segundo a lógica da educação de Lenz, associado à força. Homens fortes são os que fazem algo, não importa o que e nem em prol de que o façam; homens fracos sofrem a ação dos primeiros. Essa educação para a ação e para a força se revela ainda na seção seguinte deste primeiro capítulo, em que Lenz exercita-se numa de suas atividades favoritas, a caça. As relações entre caça e caçador são vistas pelo personagem como análogas

⁵² Levo em consideração, neste trabalho, o conceito de totalitarismo proposto por Hannah Arendt, em especial em seu estudo *Origens do totalitarismo*, isto é, uma forma de governo que apresenta os seguintes elementos tipificadores: massificação, propaganda, movimento-organização, solidão e campos de concentração. Pode-se dizer que, para Arendt, o que caracteriza essa forma de governo é o terror possibilitado pela solidão disseminada nas sociedades de massas contemporâneas, isto é, na experiência de não pertencer ao mundo, de não estar protegido pela visibilidade humana própria ao mundo comum. Nessa situação, a fonte de autoridade não é o povo, o contrato etc, mas o movimento natural ou a força da história.

às relações que se dão entre os homens, mesmo aquelas que aparentemente estão revestidas de civilidade. Diz o narrador, seguindo os pensamentos de Lenz:

A frase *primeiro o senhor*, dita por alguém, num café, a um outro cliente que entrasse ao mesmo tempo, aceitando assim beber algo depois de o primeiro ser servido, era **uma frase de guerra, de pura guerra**. Todas as frases de simpatia podiam ser vistas, segundo um outro olhar, como frases de ataque. (...) A vantagem de alguém estar à nossa frente, dissera uma vez o pai de Lenz, é estar de costas viradas para nós. Não importa o lugar onde estamos mas o campo de visão e a posição relativa (TAVARES, 2008, p. 20-21, grifo meu).

Tal perspectiva das relações humanas se comunica com uma postura de naturalização da guerra que já aparece no primeiro romance da série, *Um homem: Klaus Klump*. Lá se estabelecia uma dissonância inicial resultante da equiparação da guerra a um fenômeno da natureza, apresentando-se a guerra como algo que obedece, portanto, à “lei do mais forte”. Contudo essa equiparação era posteriormente desfeita quando o personagem Klaus Klump analisava os sons da guerra e concluía que não eram sons humanos (isto é, racionais) e nem animais, mas uma terceira coisa que “anunciava um novo Deus” (TAVARES, 2007, p. 88), isto é, um novo absoluto em relação ao qual as relações humanas se deveriam reger. Esse novo Deus, como fica sugerido no primeiro romance e agora fica claro em *Aprender a rezar na era da técnica*, é a própria técnica que se sobrepõe às demais instâncias da condição humana (a instância biológica e a instância política, isto é, a esfera da necessidade e a esfera da autonomia, bem como a esfera das atividades do espírito, onde se localiza o pensar), suplantando-as e instaurando a supremacia do *fazer* sobre as outras atividades humanas, notadamente sobre o *agir* (no sentido arendtiano da ação política, que se conduz com os demais e entre os demais), o *pensar* e o *julgar*. Podemos perceber pontualmente esse fascínio e supervalorização do *fazer* quando Lenz Buchmann, enquanto médico, reflete sobre aquilo que caracteriza a doença: o roubo, segundo ele, da grande capacidade humana de construir, “a capacidade de simplesmente fazer” (TAVARES, 2008, p. 53):

Fazer era o grande verbo humano, aquele que claramente tinha separado o homem da formiga, do cão, ou das plantas: os seus *fazeres* eram gigantescos, poderosos; nunca imortais mas bem mais permanentes que qualquer outra construção de qualquer outra espécie.

O *fazer* tornara o homem digno de um grande inimigo, de um outro inimigo que ainda estava por surgir, já que todas as espécies animais há muito haviam baixado a guarda e se rendido. Tinha sido este *fazer*, aliás, que destruíra os vínculos que inicialmente haviam existido entre o homem e a paisagem (TAVARES, 2008, p. 53).

O que observamos neste quarto romance é que a supremacia do fazer, tal como preconizada pela educação e pela conseqüente postura de Lenz Buchmann, instala um quadro

de impossibilidade de convivência equilibrada entre os membros de uma mesma comunidade. Daí que as únicas relações humanas possíveis sejam as relações de guerra, de combate. “Todas as frases de simpatia podiam ser vistas, segundo um outro olhar, como frases de ataque” (TAVARES, 2008, p 21). Note-se, entretanto, que essas relações de combate estão marcadas pelo desequilíbrio extremo: não se trata de duas forças de potência igual ou parecida que se enfrentam, mas de uma força que age, e de uma matéria passiva que foge à ou sofre a ação (dinâmica essa, notemos, que o personagem Theodor Busbeck, protagonista do terceiro romance da série, *Jerusalém*, define como a dinâmica do horror, do massacre). As relações humanas não se regem – segundo a educação e a postura de Lenz Buchmann, que privilegia o fazer e enxerga nele a força – exatamente pela lógica da guerra, mas sim pela lógica da caça. E isso se deve, como vou tentar explicar mais claramente, pelo predomínio da técnica e da atividade do *fazer* sobre as demais esferas e potências da condição humana.

Note-se antes, apenas, que é interessante o fato de Lenz Buchmann caracterizar a sua atividade como médico como a de um combatente. E um combatente que aparentemente está a serviço de uma causa exterior a si mesmo, a saúde, a reinstalação da ordem num corpo doente: “O bisturi introduzia-se no corpo, como um punhal, e parecia procurar algo bem mais espantoso do que uma determinada artéria; o bisturi marcava o primeiro ponto de ataque; um ataque, neste caso, que visava salvar o atacado” (TAVARES, 2008, p. 32). Esse serviço à causa da saúde parece ser, no entanto, uma coisa bastante frágil e talvez quase acidental em Buchmann. Quer dizer, ele não salva as pessoas porque acredita que deva salvá-las, mas apenas porque isto é o resultado normal da sua competência. E o dr. Buchmann manifesta profunda aversão em ver essa competência ser confundida com bondade ou devotamento a qualquer coisa que não seja a sua própria eficácia, isto é, ao resultado da técnica bem empregada e, por consequência, à própria técnica:

[...] 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. Sentia-se digno porque a sua mão direita era, “em combate” (na operação), digna ela mesma. Mas a cada dia que passava, os elogios e a admiração técnica que os doentes, os colegas médicos e o pessoal do hospital lhe dirigiam tornavam-se insuportáveis. **Não o irritava ser considerado competente mas sim que essa competência fosse confundida com uma certa bondade, sentimento que desprezava em absoluto** (TAVARES, 2008, p. 35-36, grifo meu).

A respeito do predomínio da atividade do fazer e a consequente imposição da lógica da força às relações humanas, cabe aqui trazer à cena as considerações de Hannah Arendt, as quais constituem parte fundamental do arsenal teórico de que me servi, na pesquisa

do mestrado, para análise e reflexão acerca dos romances de Gonçalo Tavares. Em *A condição humana*, uma de suas principais obras, Arendt discorre sobre as três atividades – o labor, o trabalho e a ação – que, segundo ela, compõem a *vita activa*, a qual, por sua vez, deriva das condições “terrenas” da existência humana – a vida biológica, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra. A *vita activa* tradicionalmente se opõe à chamada *vita contemplativa*, que por sua vez compreende a experiência do eterno, isto é, daquilo que não encontra respaldo apenas na realidade material e efêmera da condição humana. Hannah Arendt observa que o uso da expressão *vita activa* por ela proposto está em conflito com aquele que é normalmente entendido pela tradição, na medida em que Arendt questiona a ordem hierárquica que subordina a *vita activa* à *vita contemplativa*⁵³. “O uso que dou à expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior, nem inferior” (ARENDR, 2008, p. 26), diz Arendt. Ao investigar aquelas “manifestações mais elementares da condição humana, aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano” (ARENDR, 2008, p. 13), Hannah Arendt parece preocupada, antes de tudo, em localizar e analisar a experiência humana à luz dos acontecimentos sem precedentes na história que foram o totalitarismo e o Holocausto. “O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e temores. É óbvio que isto requer reflexão; e a irreflexão (...) parece ser uma das principais características do nosso tempo” (ARENDR, 2008, p. 13). A reflexão acerca da condição humana à luz daquilo que “nunca deveria ter acontecido”⁵⁴ parece carregar ainda a preocupação e a esperança de que o exercício do pensamento, atividade que

⁵³ “Portanto, se o uso da expressão *vita activa*, tal como aqui o proponho, está em manifesto conflito com a tradição, é que duvido, não da validade da experiência que existe por trás dessa distinção [entre *vita activa* e *vita contemplativa*], mas da ordem hierárquica que a acompanha desde o início [*vita activa* subordinada à *vita contemplativa*]. Isto não significa que eu deseje contestar ou até mesmo discutir o conceito tradicional de verdade como revelação e, portanto, prefira a asserção pragmática da era moderna de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz. **Afirmo simplesmente que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional obscureceu as diferenças e manifestações no âmbito da própria *vita activa*** e que, a despeito das aparências, esta condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela eventual inversão da ordem hierárquica em Marx e Nietzsche” (ARENDR, 2008, p. 25, grifo meu).

⁵⁴ “*Something which should never have happened*”, a expressão se refere à experiência totalitária e ao Holocausto nazista e aparece em uma palestra de fevereiro de 1965, proferida por Hannah Arendt na New School for Social Research como parte de uma série de palestras intitulada *Some Questions of Moral Philosophy*. O que ela disse na ocasião foi: “*When we were first confronted with it, it seemed, not only to me but to many others, to transcend all moral categories as it certainly exploded all juridical standards. You could express it in various ways. I used to say, this is something which should never have happened, for men will be unable to punish it or forgive it. We shall not be able to become reconciled to it, to come to terms with it, as we must with everything that is past (...)*” (ARENDR, H. Some questions of moral philosophy. *Social Research*, v. 61, n. 4, Winter 1994, p. 739 *apud* CHUERI, Vera Karam de. Comentários à intervenção de Marion Brepohl. In: BREPOHL, 2013, p. 70, grifo meu).

Arendt considera em falta na era moderna, contribua para que a experiência totalitária não venha a se repetir, ou para que outras formas talvez piores do mal radical não venham a surgir.

Essa breve apresentação de *A condição humana* tem por intuito localizar a discussão que vou apresentar acerca do *fazer*, a partir do que Arendt considerou sobre essa atividade humana e a partir do modo como, segundo minha leitura, ela está representada no romance de Tavares. Como mencionado, a *vita activa* compreende, segundo Arendt, três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação (no original, *labor*, *work* e *action*). O labor consiste na atividade resultante do processo biológico do corpo humano, tem a ver, portanto, com as necessidades vitais, a subsistência e a reprodução, basicamente. Ele corresponde à condição humana da própria vida. O trabalho corresponde ao artificialismo da existência humana, é a atividade que produz um mundo “artificial” de coisas que habita cada vida individual, mas que se destina a sobreviver e transcender todas as vidas individuais. A condição humana que corresponde ao trabalho é a mundanidade (categoria relativa ao mundo enquanto produto das mãos humanas). A ação, por fim, é a atividade (a única) que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria; ela corresponde à condição humana da pluralidade, “ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDR, 2008, p. 15), bem como ao fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer outro.

Embora todos os aspectos da condição humana tenham relação com a política, é a pluralidade, para Arendt, a condição pela qual (*conditio per quam*) se dá toda a vida política. Da mesma forma, embora as três atividades, labor, trabalho e ação, tenham todas igualmente origem na condição humana geral da natalidade⁵⁵, é a ação aquela que está mais intimamente relacionada com a natalidade (é a resposta mais propriamente humana a ela, pode-se dizer), pois a ação é a atividade da iniciativa por excelência. E, conforme Arendt considera, “o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (ARENDR, 2008, p. 17).

O *fazer*, atividade cuja presença ressaltamos em nossos comentários acerca de *Aprender a rezar na era da técnica*, corresponde à atividade do trabalho. O produto do

⁵⁵ Partindo das condições mais gerais da existência humana, o nascimento e a morte, Hannah Arendt entende a *natalidade* como “a categoria central do pensamento político” (ARENDR, 2008, p. 17), em contraposição ao pensamento metafísico, cuja categoria central seria a *mortalidade*. Para a filósofa, toda iniciativa, toda introdução de algo novo no mundo, é uma espécie de resposta à condição da natalidade. Diz Arendt: “Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir” (ARENDR, 2008, p. 190). Como, segundo Arendt, a política é o campo por excelência da iniciativa e da ação, é ela, a política, dentre todas as atividades da *vita activa*, a que mais diretamente corresponde à natalidade.

trabalho é o artefato humano, aquilo que Arendt chama de *mundo*, e sua característica fundamental é uma relativa permanência e uma durabilidade que superam a efemeridade das existências individuais. O trabalho difere do labor (e tal distinção é considerada por Arendt uma inovação em relação à economia política de Marx, que não a apresenta claramente⁵⁶) porque neste, no labor, o resultado é consumido quase que imediatamente ao esforço empregado para produzi-lo⁵⁷. Quer dizer, o labor não *produz*, mas ele reproduz a própria existência biológica do homem, o ciclo vital. O trabalho, opostamente, fabrica “a infinita variedade de coisas cuja soma constitui o artifício humano” (ARENDR, 2008, p. 149). O artifício humano, aquilo que Arendt denomina mundo, se caracteriza por uma relativa *durabilidade*, o que lhe confere certa independência em relação aos homens que o fabricaram, e também por uma *objetividade* (quer dizer, não está integrado ao processo vital humano, mas separou-se dele), o que o faz resistir, por um tempo, ao uso e às necessidades de seus fabricantes. “Deste ponto de vista”, diz Arendt, “as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana” (ARENDR, 2008, p. 150).

Ao analisar a natureza da fabricação, do *fazer*, Hannah Arendt considera que há sempre nessa atividade um elemento de violação e violência, pois para tanto o homem sempre interfere em algum processo da natureza. “A sensação desta violência”, diz ela, “é a mais elementar sensação da força humana e, portanto, o exato oposto do esforço doloroso e exaustivo experimentado no simples labor” (ARENDR, 2008, p. 153). Torna-se muito interessante, nesse sentido, pensar que em *Aprender a rezar na era da técnica*, e na verdade em toda a tetralogia *O Reino*, a exaltação do *fazer*, da atividade humana que produz coisas, encontra-se em primeiro plano e passa a reger as relações sociais. A guerra, em *Um homem: Klaus Klump*, não é um dado da natureza, nem uma consequência da razão humana: ela é um produto do *fazer*. E por isso, especularmente, em *Aprender a rezar*, o elogio ao *fazer* conduz a uma lógica de guerra na postura de Lenz Buchmann em relação aos demais. Do mesmo modo, em *A máquina de Joseph Walser* encontra-se retratado o triunfo da técnica, simbolizado pela

⁵⁶ Embora, segundo Arendt relata, Marx já tenha falado de uma “produtividade” própria da atividade do trabalho, a qual reside não nos seus produtos, mas na “força” humana. Essa força, após prover os meios de subsistência e sobrevivência, não se esgota, mas é capaz de produzir um “excedente”, além do necessário para a sua própria reprodução. É o que se produz a partir desse excedente que Hannah Arendt caracteriza como *trabalho* propriamente, enquanto que aquilo que serve apenas à reprodução da força humana encontra-se na esfera do *labor*. Ver ARENDR, 2008, p. 90-104.

⁵⁷ Examinando a tradição do pensamento ocidental sobre o trabalho, Arendt menciona que as teorizações sobre *trabalho produtivo e improdutivo*, desenvolvidas por Adam Smith e Karl Marx, são as que mais se aprofundam na distinção entre o trabalho e o labor: “a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo contém, embora eivada de preconceito, a distinção mais fundamental entre trabalho e labor. Realmente, é típico de todo labor nada deixar atrás de si: o resultado do seu esforço é consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido. E, no entanto, esse esforço, a despeito de sua futilidade, decorre de enorme premência; motiva-o um impulso mais poderoso que qualquer outro, pois a própria vida depende dele” (ARENDR, 2008, p. 98).

máquina, e a expansão dos limites do fazer em detrimento da atividade política, da convivência e atuação na esfera pública, atividades praticamente ausentes na vida de Joseph Walser e substituídas pelo seu flerte com a postura totalitária. Também em *Jerusalém* o fazer é um elemento central, centralidade que se manifesta na conversão da ciência em objeto devocional de Theodor Busbeck⁵⁸: o enaltecimento do método e práticas científicas, e por extensão da atividade do fazer, está fundamentalmente ligado, nesse romance, à perpetuação da mentalidade totalitária que conduz ao extermínio, ao horror (questão fundamental em *Jerusalém*, romance que, inclusive, dialoga diretamente com o Holocausto perpetrado durante a Segunda Guerra).

Logo, pode-se dizer que em *O Reino* encontra-se presente uma forte associação entre a violência e a atividade do fazer. Há um elemento comum entre a submissão da natureza e a sua transformação, pelo homem, nas coisas que compõem o nosso mundo e a submissão de outros homens, de modo a transformá-los, no limite, também em coisas. Lembremos, nesse sentido, da definição de *força* dada por Simone Weil no ensaio “*A Ilíada* ou o poema da força”, texto que também constituiu uma das bases para minhas reflexões na pesquisa do mestrado: “A força é aquilo que transforma quem quer lhe seja submetido em uma coisa. Quando ela se exerce até o fim, transforma o homem em coisa, no sentido mais literal da palavra, porque o transforma em cadáver” (WEIL, 1979, p. 319). Tal definição parece ir ao encontro do conceito de violência empregado por Hannah Arendt, segundo o qual violência e poder não se confundem, mas são fenômenos distintos que, ainda que usualmente apareçam junto, possuem naturezas em certo sentido opostas. A violência, segundo Arendt, consiste na multiplicação do vigor natural e possui um caráter instrumental, ou seja, é um meio cuja orientação e justificação dependem do fim a que serve. Já o poder é aquilo que emana da coletividade, pois consiste na habilidade de agir em concerto. Diz Arendt: “o poder é de fato a essência de todo governo, e não a violência” (ARENDR, 2009, p. 68). Tanto a violência segundo Arendt, quanto a força segundo Weil ameaçam, embora de formas diferentes, a integridade da experiência humana. A violência, em Arendt, ameaça a pluralidade, a nossa possibilidade de convívio. A força, em Weil, ameaça a condição humana de forma ainda mais radical e abrangente, pois ameaça a nossa própria possibilidade de superação da matéria, ou seja, coloca em risco toda forma de permanência da humanidade sobre a terra. Um risco que envolve todos os aspectos daquilo que Arendt denomina *vita activa*.

⁵⁸ Personagem que desenvolve um estudo sobre a história do horror e cuja postura diante do assunto pode ser caracterizada como fanática - ironicamente, suas teses são recusadas pela comunidade científica.

Hannah Arendt considera que a condição humana contém um esforço permanente de reificação, isto é, de “mundanização” do produto de todas as atividades humanas, sejam os bens de consumo, produtos do labor, sejam os produtos da ação, do discurso e do pensamento. Quer dizer, o ser humano busca conferir certa permanência à sua existência tanto enquanto espécie quanto como indivíduo. Este é o papel do mundo e da atividade da fabricação (ou seja, do trabalho): fornecer os instrumentos e um conjunto de coisas duráveis que assegure os meios de sobrevivência (isto é, que alivie o fardo da reprodução do ciclo vital, do labor), por um lado, e, por outro, conferir alguma mediação tangível à ação, ao discurso e ao pensamento. Com o processo de transformação da ação, discurso e pensamento em algum tipo de registro, documento ou monumento, a própria atividade de trabalho e materialização do mundo evidencia, porém, que essas mesmas atividades (ação, discurso e pensamento) de algum modo independem da mediação do mundo material para ocorrer, e que, antes que sejam “coisificadas”, devem ser primeiro vistas, ouvidas e lembradas⁵⁹. Ou seja, a realidade e a existência dessas atividades dependem, antes de tudo, da existência e presença de outras pessoas, quer dizer, da condição da pluralidade.

O que Arendt identifica como um problema ou dilema do *homo faber* (do aspecto da condição humana ligado à atividade do trabalho) é que ele atua apenas em termos de meios e fins e, portanto, não comporta a realidade do fim em si mesmo. O produto da fabricação, ainda que seja um fim em relação aos meios pelos quais foi produzido, não chega a ser um fim em si mesmo porque ele é concebido como um objeto de uso⁶⁰. Assim, o problema do critério de utilidade inerente à atividade da fabricação – ou o que se torna aí um problema, quando se generaliza esse critério como válido para os demais aspectos da condição humana – é que ele conduz a uma cadeia interminável de meios e fins, na qual todo fim pode servir de meio num outro contexto e na qual se torna impossível chegar a algum princípio que possa justificar a própria categoria de meios e fins, isto é, a categoria da própria utilidade. Arendt sintetiza: o dilema está em que

embora somente a fabricação, com o seu conceito de instrumento, seja capaz de construir um mundo, esse mundo torna-se tão sem valor quanto o material

⁵⁹ “Vistos, porém, em sua qualidade mundana, a ação, o discurso e o pensamento têm muito mais em comum entre si do que qualquer um deles tem com o trabalho ou o labor. Em si, não ‘produzem’ nem geram coisa alguma: são tão fúteis quanto a própria vida. Para que se tornem coisas mundanas, isto é, feitos, fatos, eventos e organizações de pensamentos ou ideias, devem primeiro ser vistos, ouvidos e lembrados, e em seguida transformados, ‘coisificados’, por assim dizer – em ditos poéticos, na página escrita ou no livro impresso, em pintura ou escultura, em algum tipo de registro, documento ou monumento” (ARENDDT, 2008, p. 106).

⁶⁰ Para ilustrar: “A cadeira, que é o fim do processo de carpintaria, só pode demonstrar sua serventia se voltar a ser um meio – seja meio de troca, seja como objeto cuja durabilidade permite que se o use como meio de tornar a vida mais confortável” (ARENDDT, 2008, p. 167).

empregado – simples meio para outros fins – quando se permite que os critérios que presidiram o seu nascimento prevaleçam depois que ele foi estabelecido (ARENDDT, 2008, p. 169).

A desvalorização do mundo é – num movimento aparentemente paradoxal, mas na verdade dialético – o resultado do predomínio do fazer sobre as demais atividades humanas. Pois na medida em que a instrumentalidade inerente à fabricação, limitada e produtiva, se transforma na “instrumentalização ilimitada de tudo o que existe”⁶¹, o que se apodera das coisas do mundo é o processo vital e a sua dinâmica de autoconsumir-se. Desse modo, a atividade da fabricação, juntamente com o mundo que dela resulta – sendo que ambos tinham por missão conferir permanência e tangibilidade tanto aos produtos do labor quanto aos produtos da ação, do discurso e do pensamento – acabam por sucumbir à lógica da futilidade, isto é, da impermanência. Futilidade que é partilhada justamente entre a vida biológica, aquela que se dá pela constante reprodução do processo vital, e a vida não-biológica, aquela que se manifesta na ação e no discurso. Contudo, sem o suporte do mundo esses dois aspectos da condição humana, que se caracterizam essencialmente por aquilo que Arendt chama de “futilidade”⁶², não se podem realizar de maneira propriamente humana. Tornam-se, poderíamos dizer, ou mero existir animal (o labor), ou pura atividade do espírito (a ação, o discurso e o pensamento), ambos sem realidade histórica intrínseca e, portanto, sem a capacidade de conformar, isto é, de localizar e acolher o ser humano, enquanto ser finito que busca alguma forma de perpetuação, no mundo da materialidade finita. “Para que venha a ser aquilo que o mundo sempre se destinou a ser – uma morada para os homens durante sua vida na terra – o artifício humano deve ser um lugar adequado à ação e ao discurso” (ARENDDT, 2008, p. 187), enfatiza Arendt.

A desvalorização do mundo, como resultado dialético da ascensão e predomínio da fabricação sobre as demais atividades humanas, é fundamental para se compreender o pensamento e a explicação arendtiana acerca do fenômeno do totalitarismo. O totalitarismo, para essa pensadora⁶³, está intimamente associado ao declínio da *ação* e à crescente supressão da esfera pública na sociedade industrializada, em que todas ou quase todas as relações humanas parecem se dar sob o signo do trabalho – e do trabalho realizado como labor, ou

⁶¹ “Somente na medida em que a fabricação se concentra em produzir objetos de uso é que o produto acabado novamente se torna um meio; e somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a ‘instrumentalidade’ da fabricação, limitada e produtiva, se transforma na ‘instrumentalização’ ilimitada de tudo o que existe” (ARENDDT, 2008, p. 170).

⁶² “A vida em seu sentido não biológico (...) manifesta-se na ação e no discurso, que têm em comum com a vida o fato de serem essencialmente fúteis” (ARENDDT, 2008, p. 187).

⁶³ Evito, propositalmente, atribuir a Arendt o título de filósofa uma vez que a própria autora o recusava e preferia ser considerada uma teórica política.

seja, aquele que cedeu à instrumentalização ilimitada de todas as coisas e passou a ameaçar a própria permanência e utilidade do mundo para os homens. É sobre esse predomínio do *fazer*, suas origens e conseqüências, que Hannah Arendt se detém no último capítulo de *A condição humana*, intitulado “A *vita activa* e a era moderna”. Para compreender as formas inéditas de violência que surgiram com o totalitarismo mostram-se fundamentais os processos gestados na era moderna e descritos por Arendt como a seguir: inversão hierárquica entre *vita contemplativa* e *vita activa*; inversão dentro da *vita activa*, com a atividade da fabricação suplantando a ação; e posição mais alta da atividade do labor na ordem hierárquica da *vita activa* e na sociedade moderna.

A violência que se materializou no surgimento de verdadeiras fábricas de extermínio é fenômeno sem precedentes na história e algo que só foi possível porque a era moderna propiciou, como resultado do encolhimento atroz da esfera pública e da conseqüente impotencialização da faculdade da ação, a organização de regimes de governo altamente burocratizados que encapsularam os indivíduos, impedindo assim a constituição de uma base legítima de poder. O resultado extremo desse processo foi o poder totalitário. A seguinte formulação de Hannah Arendt sintetiza o modo como ela fundamentalmente entende o totalitarismo: “O poder, como concebido pelo totalitarismo, reside exclusivamente na força produzida pela organização” (ARENDR, 1989, p. 468). Impõe-se com o totalitarismo, portanto, um movimento que visa à unidade absoluta e que retira sua força não da pluralidade, condição a princípio inalienável da existência humana, mas justamente da tentativa de supressão desta⁶⁴. O resultado é a anulação das existências individuais e a conseqüente anulação de toda possibilidade de existência em comum entre os seres humanos. Pois a existência em comum só é possível quando cada um pode contar com o suporte e o reconhecimento da sua humanidade tanto pela presença dos que lhe são iguais quanto pela dos que lhe são diferentes. O totalitarismo anula as diferenças e reduz o ser humano à esfera biológica, suprimindo a sua face política, cujo fundamento é a liberdade, e substituindo-a pela mera aglomeração animal que caracteriza as outras espécies.

A experiência política do totalitarismo me parece, como já afirmei, estar no horizonte de referências empíricas apropriadas pela tetralogia de Gonçalo Tavares para a composição de um universo ficcional onde as relações humanas são drasticamente

⁶⁴ “O domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações. O problema é fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja única ‘liberdade’ consista em ‘preservar a espécie’” (ARENDR, 1989, p. 488).

disfuncionais, onde a violência é o carro-chefe na convivência e onde, por conta disso, a legitimidade do exercício do poder está seriamente comprometida. A centralidade que o *fazer* ocupa nesse universo (o fazer simbolizado pela guerra, pela máquina, pela ciência e pela técnica) reforça, como vimos, a dinâmica violenta dessas relações, na medida em que esse fazer se volta contra o mundo comum, contra o espaço onde os seres humanos podem transitar e serem resguardados pela presença dos iguais e dos diferentes. O que preserva o mundo comum não é a atividade do fazer e nem a sua lógica instrumental de meios e fins, mas sim o cultivo das faculdades do pensar, do julgar e do querer – as quais compõem, segundo Arendt, a vida do espírito, a *vita contemplativa*⁶⁵. O cuidado com o mundo comum, (o *amor mundi*, na terminologia de Arendt) exige uma responsabilidade que é fruto da reflexão, do exercício do pensamento, que nos possibilita transcender os condicionamentos a que estamos sujeitos enquanto seres materiais.

A representação da guerra em *O Reino* se dá, portanto, à sombra da realidade histórica do totalitarismo e das formas inéditas de violência nele engendradas. É esta a chave de leitura que proponho e que encontra, na obra de Tavares, indícios formais de sustentação. Como principal desses indícios aponto a centralidade que o romance *Jerusalém*, aquele que dialoga mais explicitamente com a realidade do Holocausto nazista, ocupa na tetralogia. Se essa centralidade não é, por assim dizer, “geográfica” (pois num conjunto de quatro romances não há, por conta do número par, propriamente um centro), ela pode ser estabelecida de um ponto de vista temático. Pois a violência, enquanto elemento estrutural (quer dizer, um tema central que articula os demais) em cada um dos romances, é abordada em *Jerusalém* na sua forma mais radical: o horror, materializado nos campos de concentração, que desponta como uma preocupação central do protagonista Busbeck, além de ser essencial para a compreensão das existências desumanizadas e sem perspectiva de futuro dos demais personagens, Mylia,

⁶⁵ Podemos considerar que o pensar, o julgar e o querer são tão próprios à condição humana quanto as atividades da *vita activa* (o labor, o trabalho e a ação), embora historicamente poucos seres humanos tenham tido plenas condições de se dedicar a eles e desenvolvê-los a contento, em razão das exigências da esfera da necessidade. Nesse sentido, os relatos de Simone Weil sobre sua experiência durante um ano como operária são significativos pois, como alguém muito acostumada ao exercício do pensamento e da contemplação (Weil era filósofa e professora), ela nos mostra bastante vivamente o processo de sufocamento da reflexão produzido pela estafante rotina operária e pela constante e penosa busca pela subsistência a que a imensa maior parte das pessoas está submetida: “O esgotamento acaba por me fazer esquecer os verdadeiros motivos de minha estada na fábrica, torna quase invencível para mim **a tentação mais forte que esta vida inclui: a de não pensar mais**, o único meio de não sofrer com ela. Só no sábado de tarde e no domingo é que minhas lembranças voltam – farrapos de ideias! –, que me lembro de que sou *também* um ser pensante. Pavor que me domina quando constato a dependência em que me acho das circunstâncias exteriores: bastaria que elas me obrigassem um dia a um trabalho sem repouso semanal – o que, afinal de contas, sempre é possível – e eu me transformaria numa besta de carga, dócil e resignada (pelo menos para mim). Só o sentimento da fraternidade, a indignação pelas injustiças infligidas a outros permanecem intactos – mas até que ponto tudo isso vai resistir ao correr do tempo?” (WEIL, Simone *apud* BOSI, Ecléa (org.), 1979, p 79, grifo meu).

Ernst, Kaas e Hinnerk. Essa desumanização encontra paralelo na desumanização radical operada nos campos de concentração. Dessa forma, a fim de fazer entender, em toda a sua profundidade e possíveis desdobramentos, a violência mais ou menos “normal” (isto é, mais ou menos esperada) de um contexto de guerra (violência que ainda opera em termos de meios e fins) que aparece nos dois primeiros romances (*Um homem: Klaus Klump* e *A máquina de Joseph Walser*), a tetralogia remete o leitor para a violência radical que aparece em *Jerusalém*. Essa violência, sem qualquer outro objetivo que não a sua própria efetivação, se transforma em extermínio pelo puro extermínio – e, no totalitarismo, passa a integrar um movimento de expansão e domínio que tem por objetivo, igualmente, apenas a sua própria manutenção.

Em *Aprender a rezar na era da técnica*, que se segue a *Jerusalém*, temos de certa forma a colocação em prática, no âmbito da política institucional, dos mecanismos do horror que foram estudados por Theodor Busbeck no romance anterior. Esses mecanismos, que lá se referiam à violência exercida entre povos, operam agora na trajetória de um indivíduo. Lenz Buchmann e seu exercício da força como um fim em si, juntamente com sua vontade de chegar ao poder apenas para “operar a doença de uma cidade inteira e não de um único e insignificante ser vivo” (TAVARES, 2008, p. 93), parecem a incorporação de um movimento de expansão pela expansão, o qual resulta no exercício da violência como um fim, coisas que estão na base da constituição do movimento totalitário, o qual tem como traço distintivo o terror. E este, por sua vez, se materializou historicamente na experiência dos campos de concentração⁶⁶.

Referências

ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **Sobre a violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

⁶⁶ Sobre o processo de concepção e redação das ideias contidas em *Origens do totalitarismo*, a biógrafa de Hannah Arendt, Elizabeth Young-Bruehl, assim relata, explicando o papel fundamental na caracterização do totalitarismo que Arendt atribui, nessa obra, aos campos de concentração: “(...) Arendt chegou à conclusão de que eram os campos de concentração que distinguiam fundamentalmente a forma de governo totalitária de qualquer outra. Os campos eram essenciais e únicos para essa forma de governo. Os campos de proteção e custódia dos imperialistas e os campos de internamento que existiram durante a Primeira Guerra Mundial e tanto antes quanto durante a Segunda Guerra, na Europa e nos Estados Unidos, eram instituições de um tipo fundamentalmente diferente. Arendt tomou consciência das similaridades entre o regime nazista e o regime de Stalin comparando o uso que ambos faziam dos campos de concentração: ‘Tanto a história nazista quanto a soviética proporcionam as provas para demonstrar que nenhum governo totalitário pode existir sem terror e nenhum terror pode ser efetivo sem campos de concentração.’ Essa percepção é a chave para a teoria do totalitarismo que Arendt desenvolveu em seu primeiro livro” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 196).

_____. **Origens do totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BREPOHL, Marion (org.). **Eichmann em Jerusalém: 50 anos depois.** Curitiba: Editora UFPR, 2013.

TAVARES, Gonçalo. **Aprender a rezar na era da técnica** – Posição no mundo de Lenz Buchmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Um homem:** Klaus Klump. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WEIL, Simone. A *Ilíada* ou o poema da força. In: **A condição operária e outros estudos sobre a opressão.** Ecléa Bosi (org.). Tradução de Therezinha G. G. Langlada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, pp. 319-344.

_____. Diário da Fábrica (fragmentos). In: BOSI, Ecléa (org.). **A condição operária e outros estudos sobre a opressão.** Trad. de Therezinha G. G. Langlada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 73-94.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo:** a vida e a obra de Hannah Arendt. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

FORCE AND TOTALITARISM IN APRENDER A REZAR NA ERA DA TÉCNICA, A NOVEL BY GONÇALO TAVARES

Abstract

This paper analyses the representation of force and violence in the novel *Aprender a rezar na era da técnica – Posição no mundo de Lenz Buchmann*, the last of tetralogy by Gonçalo Tavares is *O Reino*. In a dialogue with the work of philosophers Hannah Arendt and Simone Weil, I present the relation of leading character Lenz Buchmann with work and technics, in which become evident the associations between totalitarian attitude and the supremacy of work to the detriment of other aspects of human condition, such as action (in the arendtian sense of political action), thinking and judging. In addition the dialogue between Tavares's literary representation of power and violence and Arendt's and Weil's interpretation of these phenomena seemed to me an interesting way to illustrate and understand the mutual construction of literature and other types of discourse. I hope this work may contribute to a better integration between literary studies and other fields of knowledge, mostly the so called humanities.

Keywords

Power. Violence. Totalitarianism. Gonçalo Tavares. Hannah Arendt.

Recebido em: 06/02/2018
Aprovado em: 12/06/2018